

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد
قسم الفقه وأصوله
رقم التسجيل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
بقسنطينة
الرقم التسلسلي / 2014

نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية
- دراسة مقاصدية -

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه علوم في الفقه وأصوله .

إشراف:
أ.د / نذير حمادو (الجزائر)
أ.د / محمد بوزغيبية (مشرف مساعد؛ تونس)

إعداد الطالبة:
حبيبة رحايبية

أعضاء لجنة المناقشة

جامعة الأغواط	رئيسا	أستاذ محاضر (أ)	د / نور الدين صغيري
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	أ.د / نذير حمادو
جامعة الزيتونة / تونس	مشرفا مساعدا	أستاذ التعليم العالي	أ.د / محمد بوزغيبية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / نور الدين ميساوي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / كمال العرفي
جامعة بسكرة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / عز الدين كيجل
جامعة أدرار	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / خالد ملاوي

السنة الجامعية: 1434 - 1435 هـ / 2013 - 2014 م



قال الله تعالى:

﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾

سورة الأنعام (38)

القسم الأول

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خطة البحث :

نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية - دراسة مقاصدية -

مقدمة :

الباب الأول: الإطار المفاهيمي والنظري للوسائل في الشريعة الإسلامية.

الفصل الأول: نظرية الوسائل وموقعها من النظرية العامة في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: النظرية؛ تعريفها وعناصرها، وظيفتها، وعلاقتها بالحقائق والواقع.

المبحث الثاني: مفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: نظريتا المقاصد والوسائل وموضعها من النظرية العامة للشريعة الإسلامية .

الفصل الثاني: علاقة الوسائل بالمقاصد في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: المقاصد؛ مفهومها وأقسامها .

المبحث الثاني: مفهوم الوسائل وضمائمها.

المبحث الثالث: صلة الوسائل بالمقاصد.

الفصل الثالث: مركزية الوسائل في تفعيل المبحث المقاصدي في الشريعة

الإسلامية.

المبحث الأول: مسالك الكشف عن المقاصد و أثرها في الكشف عن الوسائل

المبحث الثاني: مجالات المقاصد الشرعية وموضع الوسائل منها .

المبحث الثالث : أثر القواعد الشرعية "فقهيّة وأصولية ومقاصدية" في تفعيل مبحث الوسائل.

المبحث الرابع : تفعيل مبحث الوسائل على مستوى تقسيمات المقاصد.

المبحث الخامس : فضل الوسائل، وشروط اعتبارها.

الباب الثاني: أفعال المكلفين والأحكام الشرعية لأفعال المكلفين مجال نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية .

الفصل الأول: أفعال المكلفين؛ مدخلات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية .

المبحث الأول: تعلق خطاب الشارع بأفعال المكلفين.

المبحث الثاني: تقسيمات علماء الشريعة لأفعال المكلف.

المبحث الثالث: شروط الفعل المكلف به.

الفصل الثاني: الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين؛ مخرجات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: علاقة فعل المكلف (المحكوم فيه) بالحكم الشرعي.

المبحث الثاني: رجوع الأحكام الشرعية إلى خطاب الشارع (أوامر ونواهي).

المبحث الثالث: الأحكام الشرعية ووسائل تحصيل المقاصد الشرعية .

المبحث الرابع: ارتباط المباح بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة.

الفصل الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين؛ مفهومه، ومرتكزاته.

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية؛ مدلوله ومرتكزاته.

المبحث الثاني: الامتثال للأمر والنهي منشأ تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

المبحث الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

المبحث الرابع: أنواع الاجتهاد في مناط الحكم .

الفصل الرابع: مسالك تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين تحصيلًا لمقاصد

الشارع

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد القياسي.

المبحث الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي.

المبحث الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال.

المبحث الرابع: قواعد اعتبار المال وأثرها في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

الباب الثالث: الفعل السياسي أنموذجا لتنزيل الأحكام الشرعية.

الفصل الأول: شرعية ومقاصدية الفعل السياسي.

المبحث الأول: مفهوم الفعل السياسي، ومضامينه.

المبحث الثاني: شرعية ومشروعية الفعل السياسي .

المبحث الثالث: مقاصدية الفعل السياسي.

المبحث الرابع: بعض القواعد الشرعية الضابطة للفعل السياسي.

الفصل الثاني: نوازل الفعل السياسي ومحاولات التبيئة في المناخ الحضاري الإسلامي.

المبحث الأول: تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي.

المبحث الثاني: الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر ومقاربة الشورى بالديمقراطية.

المبحث الثالث: عناصر التبيئة الداخلة في مفهوم الممارسة الديمقراطية .

المبحث الرابع: النظام السياسي الإسلامي وسيلة تحصيل مقاصد الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

الفصل الثالث: الأمن مناط للعلاقات الدولية: مقارنة مقاصدية

المبحث الأول: التعريف بالعلاقات الدولية .

المبحث الثاني: البعد الأمني في العلاقات الدولية .

المبحث الثالث: الأمن ومركزيته في المنظومة الشرعية المقاصدية .

المبحث الرابع: الوسائل الشرعية لإدارة العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية (حالة السلم).

خاتمة

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد خاتم النبيين، وإمام المتقين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد :

من المداخل التي طرق بابها علماء الشريعة خلال القرن الأخير، وهم يؤكدون على صلاحية الشريعة الإسلامية واستمراريتها، وشموليتها وعالميتها، المبحث المقاصدي الذي برزت أهميته وضرورته أكثر في مجال الاجتهاد الفقهي، لمواكبة مستجدات العصر ونوازله على اختلافها، بخاصة؛ بعد تحقيق كتاب الموافقات للشاطبي، وبعث الروح من جديد في محاور هذا الكتاب، بعد تأليف كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" لمحمد الطاهر بن عاشور، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، ليتطور البحث والدراسة في هذا المجال، وينمو أكثر فأكثر يوماً بعد يوم، مما دعا إلى محاولة طرق باب التجديد من خلال البعد المقاصدي للشريعة الإسلامية، فكان أن طرق المهتمون بالشأن المقاصدي مجالات جديدة، رأوا ضرورة بحثها وتناولها بالدرس، وتحرير مقالات بشأنها، ردّاً على دعاوى عدم إمكانية مسايرة الأدلة الشرعية الأصولية للمستجدات والوقائع، وتساعد نبرات الاتهام بقصور هذه الشريعة عن مواكبة متغيرات العصر وتطوراتها.

وكان من المسائل المطروقة "موضوع الوسائل" لاقتراحها بمقاصد الشريعة، ولأنها أحد أهم معطيات ومرتكزات المبحث المقاصدي عامة، عند النظر فيه والبحث في محاولات تجديد التشريع من خلال المدخل المقاصدي.

ولما كانت الأحكام الشرعية هي الوسائل إلى تحصيل مقاصد الشريعة في جزئياتها وكلياتها، كان للوسائل مركزيتها ومحوريتها في بناء نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية، من منطلق أن الأحكام الشرعية وطرق استنباطها المختلفة؛ يتوسل بها لتحصيل مقاصد الشارع الحكيم، والتي لا تخرج مقاصد المكلفين عن سياقها العام؛ من جلب مصالح لهم ودرء مفسد عنهم، فكانت مختلف قواعد استنباط هذه الأحكام وطرق ابتنائها، طرقاً ومسالك تفضي إلى تحصيل مقاصد الشريعة الإسلامية على اختلاف اعتبارات وتوجهات علماء الشريعة في تقسيمها إلى "كلية وجزئية، عامة وخاصة، قطعية وظنية .. إلخ

أولاً - إشكالية البحث .

لما كانت الأحكام الشرعية هي الوسائل إلى مقاصد الشريعة، تعددت ضمائم الوسائل ومسمياتها؛ بين كونها: الذرائع والحيل والبدع، والأسباب والشروط .. وكلها مما يمكن اعتباره طرقاً ومسالك مفضية إلى المقاصد الشرعية، والوسائل بذلك تعبر عن أحكام شرعية؛ هي في مرتبة دون مرتبة المقاصد؛ التي لا يمكن

. في نهاية المطاف . خروجها عن توصيف؛ كونها أحكام شرعية أيضا، لكنها أحكام شرعية من الدرجة الأولى، المطلوبة والمقصودة للشارع الحكيم أصالة وابتداء.

وفي إطار هذا التلازم والارتباط بين الوسائل والمقاصد، تبرز أهمية الوسائل بالنسبة للمقاصد كما يبرز سؤال عن إمكانية استقلالية كل من المقاصد والوسائل إحداهما عن الأخرى.

وفي ظل ذلك، تطرح هذه الدراسة إشكالياتها من خلال متغيرين اثنين "الوسائل والمقاصد"، لترتبط الوسائل بمقاصد الشريعة، ليس على مستوى الأحكام الجزئية فقط، وما تحققه من مصالح جزئية، بل على مستوى قطعيات الشريعة وما ارتبط بها من مقاصد ضرورية، وما يتلوها من مقاصد تبعية حامية وحافزة للمقاصد الأصلية.

وعليه؛ فإلى أي مدى يمكن صياغة وابتناء نظرية للوسائل في الشريعة الإسلامية مستقلة بذاتها عن نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية؟ .

ومن ثمَّ تُطرح الأسئلة الفرعية الآتية:

1 . إلى أي مدى يمكن القول بإمكانية سقوط الوسائل بسقوط مقاصدها؟، وهل الأمر على إطلاقه؟ أم أن القاعدة تصدق . فقط . بالنظر إلى جزئيات الأحكام المتعلقة بالفروع الفقهية دون كليات الشريعة؟.

2 . هل يمكن الحديث عن سقوط الأحكام جملة، التي هي وسائل المقاصد الشرعية؟.

3 . إذا كان الأمر كذلك؛ فماذا يبقى من شريعة الله وأحكامها بسقوط الأحكام جملة لأنها لم تفض إلى مقاصدها؟.

4 . ألا يعتبر ذلك دليلا على أن الأحكام في ذاتها (جملة) هي المكون . في النهاية . لمقاصد الشريعة، وبالتالي لا تصدق القاعدة السابق ذكرها؛ إلا في ظلّ الأحكام الفرعية الجزئية؟.

ثانيا - فرضيات البحث .

1 . الأحكام الشرعية هي المعبرة عن مفهوم واصطلاح الوسائل، من باب أن لكل حكم شرعي (كلي أو جزئي) مقصد من تشريعه.

2 . اعتبار الأفعال الإنسانية من الوسائل أمر راجع لارتباطها ولا بد بحكم شرعي بشأنها.

3 . نظرية الوسائل نظرية فرعية في النظرية العامة لمقاصد الشريعة.

4 . النظرية العامة لمقاصد الشريعة تقوم على اعتبار الوسائل من مقوماتها ومرتكزاتها.

5 . الفصل بين الوسائل والمقاصد هو فصل منهجي لتسهيل الدراسة .

- 6 . مجموع الوسائل . التي هي الأحكام الشرعية . هي المكون للمقصد الشرعي في قطيعات الشريعة.
- 7 . للوسائل تأثير في مقاصد الشريعة، كما هو الحال بالنسبة لمقاصد الشريعة في وسائلها.
- 8 . كل ما يعبر عنه من أدوات وآليات مادية مما يوصف بكونه وسائل، لا يصدق عليه مسَمَى الوسائل الشرعية المفضية إلى مقاصد الشارع إن جلبا للمصالح، أو دفعا للمفاسد؛ إلا من باب ارتباط هذه الوسائل المادية بفعل للمكلف فيها يقتضي حكما شرعيا بشأنها .
- 9 . على اعتبار أن المقاصد أحكام شرعية . أيضا . فهي وسائل الوسائل لغاية عظمى "تحقيق العبودية والامتثال لله عز وجل".

ثالثا - أسباب اختيار موضوع البحث، وترجع إلى :

- 1 . أسباب ذاتية، وتتمثل في الرغبة في تعميق البحث في موضوع الوسائل الشرعية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، إذ رأت الباحثة في بحثها لموضوع الماجستير الموسوم بـ " فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية " عدم الإلمام والإحاطة بموضوع الوسائل . على الوجه المطلوب ..
- 2 . أسباب موضوعية. وترجع إلى :
- أ . البحث في إحدى مقومات نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية ومركزاتها، لبيان أن الوسائل . وإن شكل جمع مادتها وترتيبها وتنسيقها وتبويبها، والتمثيل لها، وبحث مظانها . لا ينفي كل ذلك؛ كونها مبحث مرتبط بالمبحث المقاصدي، وهي وفقا لمفهوم النظرية الفقهية: "نظرية فرعية في النظرية العامة لمقاصد الشريعة الإسلامية".
- ب . محاولة بيان مدى إمكانية الحديث عن انفصال بين أصول الفقه، باعتباره علم ابتناء الأحكام الشرعية واستنباطها؛ والتي تعبر عنه الوسائل، وعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، كعلم ينادي بعض المعاصرين باستقلالته عن علم أصول الفقه.
- 3 . مدى إمكانية الارتقاء بمفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية إلى مستوى تجريدي يسهم في مجال بحثنا . "الوسائل" . في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين من خلال تفعيل مجموعة من المفاهيم الشرعية التي تستفيد منها نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، و قد رأت الدراسة توظيف المفهوم واسقاطه على مسمى " الفعل السياسي".
- رابعا - أهداف البحث: يتوخى البحث تحقيق جملة من الأهداف؛ من أهمها:

1 . محاولة إعطاء تصور لنظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، تعبر **الأفعال وأحكامها** عن الجانب الواسئلي فيها، وهي بمثابة الأركان والزوايا التي يقوم عليها البناء المقاصدي، وتعبر **المقاصد** عما يجمع بين هذه الأركان والزوايا من جدران وأسقف، ولا يمكن بحال من الأحوال تصور جدران وأسقف من دون قيام أركان وزوايا متينة لهذا البناء الذي يعبر في محصلته النهائية عن **نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية** .

2 . التأكيد على عالمية الشريعة وشموليتها لكل مجالات حياة الإنسان، وبالتالي صلاحيتها واستمراريتها، ولذلك اتخذ البحث، من الفعل السياسي أنموذجا لتوظيف مفهومي الوسائل والمقاصد من خلال تناوله ضمن السياق العام للأحكام الشرعية لأفعال المكلفين؛ شأنه في ذلك شأن أفعال المكلفين، مع تحكيم القواعد الجامعة والضابطة لعلاقة الوسائل بالمقاصد .

3 . ترى الدراسة؛ ومن خلال اختيارها للفعل السياسي . كأنموذج تطبيقي على أفعال المكلفين . ضرورة استحضار الجانب التعبدي، وإعادة إحيائه في المنهج الفكري للمسلمين ببيان البعد المصلحي النفعي فيها، وربطه بالجانب التعبدي، عن طريق إحياء هذا الجانب المميز للمسلم ولمنهاجه في الحياة، عملا على الوصل بين أوصال شريعة الله عقيدة وفقها وخلقا، الكل ينصهر ليعطي النموذج الاسلامي في كل شيء، في السياسة والحكم، وفي الاجتماع ، وفي الاقتصاد ...

خامسا - الإطار المفاهيمي والنظري والمنهجي للبحث.

1 - **الإطار المفاهيمي**: ركز البحث على بيان مختلف المفاهيم والمصطلحات الواردة فيه، غير مقتصر على المصطلحات الواردة في عنوانه، وذلك كمصطلح " النظرية، والوسائل، والمقاصد، والشريعة"، ضمن سياق تحليلي لهذه المفاهيم الأساسية، وصلتها بمفاهيم أخرى، يأتي البحث على ذكرها في مواضعها وسياقاتها.

2 - **الإطار النظري للبحث**: اعتمد البحث بمحاوره المتعددة؛ التحليل الضمني لمفهوم النظرية بإسقاطها مباشرة على مختلف الأبواب والفصول، لتشكل في النهاية تراكما معرفيا يوضح وجهة نظر البحث وموقفه من نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية.

وقد كان المعيار في ذلك؛ اعتماد مفهوم النظرية الفقهية أو مفهوم النظرية العامة في الشريعة الإسلامية، وتغليب جانب النظرية الفقهية؛ لأنه ومهما كان البحث أصوليا أو مقاصديا فثمرته وغاياته تنبني على أفعال المكلفين؛ أي الجانب الفروع الفقهية، لذلك يقال نظرية في الفقه.

أما التعبير بالشريعة الإسلامية؛ فهو يوحى بالنظرة الشمولية العامة للوسائل في الشريعة الإسلامية؛ كإطلاق يعبر عن تجاوز البعد الفقهي الفروعى المبني عادة على الجانب الحقوقي التشريعي مما قد يتوافق والفروع والجزئيات لتعم مختلف جوانب هذه الشريعة .

يضاف إلى ذلك؛ توظيف مجموعة من النظريات في معالجة محاور هذا البحث، وذلك كالنظرية الواقعية، والنظرية المثالية أو الليبرالية، وغيرها، والتي تعبر عن المنظور الغربي لبعض مفاهيم الفعل السياسي المتناولة في هذا البحث، ثم محاولة بيان الموقف الإسلامي من ذلك إن تعارضاً أو توافقاً أو محاولة الإفادة مما يمكن الإفادة منه، وذلك في الجانب التطبيقي لهذا البحث.

3- الإطار المنهجي للبحث . قد اعتمد البحث في تحليله على المناهج الآتية.

أ - المنهج الاستقرائي: يعتبر المنهج الاستقرائي من أهم أدوات البحث العلمي لاسيما في المبحث الأصولي والمقاصدي، حيث شكلت الوسائل الشرعية / أو في الشريعة الإسلامية؛ الجسر الرابط بين الأحكام الضابطة لأفعال المكلفين ومقاصد الشريعة الإسلامية، كشرعية خاتمة شاملة عالمية؛ تتميز باليسر ورفع الحرج، وتحصيل مقاصد المكلفين في الآجل والعاجل، لذلك كان لهذا المنهج محوريته وأهميته في هذا البحث.

ب - المنهج التحليلي: اعتمد البحث على المنهج التحليلي بدرجة كبيرة، إذ حاول الاستفادة كثيرا من التراكم المعرفي في مختلف المجالات التي طرقتها البحث على تعددها واختلافها؛ وذلك كالجمل الفقهي والأصولي، والمقاصدي، والسياسي .. من خلال مناقشة الفكرة أو القضية، وإبداء الرأي بشأنها، بطريقه تحليلية تستند إلى معطيات علمية ومنهجية.

ج - المنهج المقارن: استأنس البحث بالمنهج المقارن من خلال المقابلة بين المفاهيم، وبين بعض النماذج لاسيما في القسم التطبيقي.

د - المنهج الوصفي: نظرا لأن البحث اشتمل على جانب تطبيقي، فقد اتجه إلى بحث مجموعة من الأفعال الإنسانية التي يمكن التعبير عنها . نظرا لطبيعة مجالها . بالظواهر السياسية لكنه، ونظرا للطبيعة القانونية التشريعية التي تتسم بها الشريعة الإسلامية، لم تخل الظواهر الإنسانية؛ ممثلة فيما عُبّر عنه هنا "بالفعل السياسي" من الجانب التشريعي الذي يعبر عن شرعية ومشروعية هذا الفعل، فهو المنطلق والأرضية الرصينة التي ينطلق منها، (أي الفعل السياسي)، شأنه في ذلك شأن أفعال الإنسان الأخرى، لانضوائها جميعا تحت تكاليف الشريعة التي حوت واشتملت على جميع أحكام أفعال المكلفين، وفق

منهج شرعي منضبط انضباط علم أصول الفقه . أداة المجتهد في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين . توسلا إلى تحصيل مقاصد الشارع الحكيم .

5- المنهج التاريخي: وقد اقتضت طبيعة البحث أن يستعين . أيضا . بالمنهج التاريخي، فالفعل السياسي الذي يثير جدلا غير متناه في الفكر السياسي المعاصر . عموما . من خلال دعاوى الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني أو خلقي، وهو ما يتعارض صراحة مع مقومات الشريعة الإسلامية ومبادئها المتصفة بعمومها وشموليتها وعالميتها، ويُسر أحكامها، وصلاحياتها للتطبيق في كل زمان ومكان، ما أوجد جدلا في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة، فاستُبعدت الشريعة؛ على أن تكون مجالا فاعلا في ابتناء الأحكام الشرعية، لاسيما في ظل ما شاع وانتشر من مفهوم دولة القانون، والدولة الحديثة التي يرى منظرو الغرب، ومن سار على نهجهم؛ استحالة أن تكون دولة بمرجعية دينية .

فالنموذج الإسلامي؛ الذي جسده فترة حياة الرسول . صلى الله عليه وسلم . بالنظر إلى ما قام به؛ لا يخرج عن وحي الله (قرآنا وسنة)، أو ما يعدُّ قولاً أو عملاً للصحابة؛ بما فيهم الخلفاء الراشدون؛ كل ذلك يستدعي استخدام المنهج التاريخي فيما عُبِّرَ عنه بـ "الفعل السياسي" وتنوعاته في ظل هذه الفترة، وما تلاها من فترات تاريخية، انخرق فيها الفعل السياسي الجوهري في الفكر السياسي الإسلامي "السنّي"؛ والمقصود؛ مسألة الخلافة أو الإمامة؛ التي تعد العمود الفقري لهذا المجال المختار كجانب تطبيقي .

سادسا - صعوبات البحث .

1 . لعل أولى هذه الصعوبات وأشدّها تأثيرا في سير البحث، هو محاولة تجنب الطريقة والمنهج الذي يعتمد . عادة . في بحث الوسائل إلى المقاصد، والتي ترتبط . عادة . بالبحث الأصولي؛ من خلال التركيز على دراسة وبحث مختلف الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، كمسالك مفضية إلى تحصيل مقاصد الشريعة، حيث اعتمد البحث مسلكا ومنحى آخر، يخالف ويفارق ما تم تناوله من قبل باحثين متقدمين وسابقين عليه من حيث الترتيب الزمني، فكان مدار البحث هنا حول أفعال المكلفين، وأحكام أفعال المكلفين، ليخلص إلى أن الأفعال المنضبطة بالأحكام الشرعية هي المعبرة عن الوسائل المفضية إلى مقاصد الشريعة .

2 . البحث عبارة عن محاولة قراءة للواقع السياسي قراءة شرعية (في شقه التطبيقي)، وذلك بإدراج الفعل السياسي، . لاسيما المؤسساتي منه . ضمن دائرة النوازل الفقهية السياسية، ومثل هذا الأمر يتطلب

- تظافر جهود عدد من الباحثين والمجتهدين للتأصيل له وتحقيق مناطاته، وما عمل البحث الانفرادي إلا محاولة لاستكشاف هذا المجال، ومحاولة إحداث مقارنة بين المفاهيم الشرعية والوضعية في المجال السياسي، ضمن سياقاتها المرجعية النظرية، ومن هنا تبرز الصعوبة الموضوعية والمنهجية في هذا البحث.
3. صعوبة الحصول على مصادر ومراجع أجنبية للإفادة منها في الجانب التطبيقي.
4. صعوبة التوفيق بين لغتين وقراءتين اثنتين تلازمتا في القسم التطبيقي من هذا البحث، اللغة والقراءة الشرعية الإسلامية، في مقابل اللغة والقراءة الغربية لمفاهيم ومشمولات الفعل السياسي.

سابعا - الدراسات السابقة في الموضوع .

موضوع الوسائل من الموضوعات التي شغلت فكري منذ التحاقني بقسم الدراسات العليا بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وقد كان لذلك أثره في اختياري لموضوع بحث تقدمت به لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله، والموسوم ب: "فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية"، وقد ركزت الدراسة . حينها . على مجموعة من المفاهيم والمصطلحات، وذلك كالذرائع والبدع والحيل والمصالح المرسلة ..، والتداخل الموجود بين هذه المفاهيم والمصطلحات، ومفهوم الوسائل، وبذلك تكون تلك الدراسة؛ قد ركزت على الأدلة المختلف فيها وعلاقتها بالوسائل، وهو الاتجاه نفسه في دراسة الباحثة "أم نايل بركاني" في موضوعها لرسالة الدكتوراه الموسومة: "بنظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية ومقاصدية"، وإن كانت هذه الدراسة قد توسعت في بيان علاقة مختلف الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها بالوسائل، فضلا عن إفرادها جانبا لدراسة الاجتهاد ومختلف أنواع القواعد الشرعية وعلاقتها بالوسائل.

لم يشأ هذا البحث؛ أن يكون تناوله لموضوع الوسائل من باب الأدلة الشرعية؛ طريقا لاستنباط الأحكام الشرعية، وإنما اتخذ منحى آخر، تمثل في البحث في الفعل الإنساني ومختلف تقسيماته، وهو ما أدى إلى التعرّيج على مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والتي كانت أساس بروز المبحث المقاصدي ونحوه واتضاحه . أكثر . على يد الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى، وأيضا الحكم الشرعي؛ الذي هو الوسيلة إلى مقاصد الشريعة، ولإيضاح كون هذا الحكم وسيلة لتحصيل مقصود الشارع، رأت هذه الدراسة أن **تعتمد منهجا أو أسلوبا يجمع بين فعل المكلف، وحكم فعل المكلف؛** للتوصل إلى تحصيل مقاصد الشريعة؛ مُبَيِّنَةً أن ما أشار إليه الشاطبي في باب الاجتهاد؛ من أن تحقيق المناط هو الأداة العملية والعلمية لتنزيل الأحكام على أفعال المكلفين، ورأت الدراسة أن تُوسِّع من مفهوم تنزيل الأحكام في أبعاد ثلاث :

يتعلق البعد الأول: بالاجتهاد القياسي، مرده إلى القياس الأصولي، والبعد الثاني: وهو الاجتهاد الاستصلاحي: الذي قوامه المصلحة المرسله، والبعد الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بالنظر في مآلات الأفعال، وهو يرتد - بدوره - إلى اعتبار المصالح والمقاصد، في تصوُّر رأته هذه الدراسة، في انتظار تقويمه وتسديد ثغراته، وإثرائه من قبل باحثين آخرين في مجال التخصص، لاسيما لجنة المناقشة الموقرة.

وإذا كانت أبعاد هذه الدراسة قد تمحورت - فيما سبق ذكره -، فلا أنسى البحث الذي تقدّم به الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم " قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية " والذي ركّز فيه - هو أيضا - على الحكم الشرعي دون إغفال مطلق للفعل، إذ أشار في بدايات بحثه إلى أن الوسائل تطلق ويراد بها أفعال المكلفين، لكن تركيزه انصب أكثر، على استقرار مختلف الأدلة لاستنباط الأحكام الشرعية التي هي وسائل شرعية.

وتشير عدد من الدراسات المتأخرة والمتنامية جدا في مجال المقاصد، إلى أهمية مبحث الوسائل في بحث المقاصد الشرعية، وعادة ما تنتهي عند بيان العلاقة بين الوسائل والمقاصد، وأثر هذه الأخيرة على الوسائل محكمين بذلك قاعدتين أساسيتين وهما: "أن للوسائل أحكام المقاصد" ، وأن "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد" .

ثامنا - المصادر والمراجع في الموضوع.

يذهل المرء أمام الكم الهائل من الدراسات العلمية والأكاديمية (وهذه "صفة" لبحوث رسائل الدكتوراه والماجستير، فهي معيار هذا التوصيف) في مجال مقاصد الشريعة، لدرجة العجز عن مواكبة ومطالعة وتفحص كل ما كتب في مجال المبحث المقاصدي، وما يتبعه من بحث في وسائل هذه المقاصد؛ والذي يأتي عرضا من باب تنمة دراسة متعلقات المبحث المقاصدي.

ولذلك؛ حاول البحث تتبع هذه الدراسات؛ التي تم اقتناء أغلبها، ومطالعة بعضها في شكل كتب مصورة ضوئيا.

هذا، فيما يتعلق بالمصادر والمراجع المباشرة التي تعتبر أساسية في موضوع البحث، مثل القواعد الكبرى والصغرى وشجرة المعارف، والإمام، والنبد، من كتب العز بن عبد السلام، والموافقات والاعتصام للشاطبي، وغيرها؛ من المصادر المقاصدية، وصولا إلى ما تيسر من كتب أصول الفقه المتعددة كثيرا، والتي شملت المدرستين: "الحنفية، والمتكلمين"، وصولا إلى المراجع المتأخرة والمتمثلة على وجه الخصوص في كتب مقاصد الشريعة، وملحقاتها من المواضيع المتعلقة بالمصالح، وذلك كمؤلفات نور الدين الخادمي: المقاصد

الشريعة والاجتهاد المقاصدي، وأبحاث في مقاصد الشريعة، والفكر المقاصدي .. إلخ، وكتاب: اعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهي لوليد بن علي الحسين، والمصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني" الشاطبي وابن خلدون نموذجين" لإدريس حمادي، والمصالح المرسله "مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة لقطب مصطفى سانو، وقواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، لعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، ومصالح الإنسان مقارنة مقاصدية لعبد نور بز، والمصطلح الأصولي عند الشاطبي، لفريد الأنصاري، ومقاصد الشريعة بأبعاد جديدة لعبد المجيد النجار، ومقاصد الشريعة الإسلامية. دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق. تحرير: محمد سليم العوا، تقديم الشيخ أحمد زكي يماني. وفقه الأولويات. دراسة في الضوابط. لمحمد الوكيل، كتاب المصالح والوسائل للعز بن عبد السلام الأقصري .. إلخ و استعان البحث. أيضا. بمجموعة من الرسائل والأبحاث العلمية، وذلك كرسالة الطالب عبد الله صالح حمو بابهون، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام لحسين الذهب، وطرق إثبات المقاصد الشرعية لشكري فريد .. كما استعان بعدد من المصادر والمراجع الأجنبية المتوفرة، وذلك في القسم التطبيقي من البحث.

تاسعا - خطة البحث: اعتمد البحث خطة ضمنها مقدمة وخاتمة، وثلاثة أبواب:

احتوت خطة البحث على مقدمة وإشكالية البحث، وفرضياته التي انطلق منها، وأهدافه وأسباب اختياره، وغيرها من العناصر التي تشتمل عليها مقدمة أيّ بحث علمي أكاديمي.

خصص الباب الأول: للإطار المفاهيمي والنظري للوسائل في الشريعة الإسلامية، من خلال ثلاثة فصول، تناول الأول منها؛ بحث موقع نظرية الوسائل في النظرية العامة للشريعة الإسلامية، من خلال التعريف بالنظرية الفقهية، ونظرية المقاصد، وصولا إلى بيان المرتكزات التي تقوم عليها نظرية الوسائل.

أما الفصل الثاني: فقد تناول بالبحث مفهومي: "الوسائل والمقاصد" باعتبارهما المصطلحين الأساسيين في البحث، من خلال التعريف بهما، وبالمصطلحات الشبيهة بهما، وبيان العلاقة بين مصطلحي البحث الأساسيين وبقية المصطلحات الشبيهة.

أما الفصل الثالث من الباب الأول: فقد تمحور حول بيان تطور مبحث الوسائل في سياق تطور الدراسات المقاصدية خاصة، ليخرج من عباءة "علم أصول الفقه إلى "علم مقاصد الشريعة"، وذلك من خلال مجموعة من المعطيات رصدتها الدراسة وبنيت عليها، يتعلق الأمر ب: مسالك الكشف عن مقاصد

الشريعة وأثرها في الكشف عن الوسائل إلى هذه المقاصد، ومجالات المقاصد، من خلال محاولات تفعيل المبحث المقاصدي، كمدخل للتجديد على مستوى التشريع الإسلامي، وهنا تبرز الوسائل؛ كأحد المرتكزات التي من خلالها تم تناول مجالات المقاصد؛ خلافا للطرح القديم للجويني والشاطبي والغزالي وابن تيمية، وغيرهم؛ من علماء المقاصد الذين تبلورت المجالات عندهم في ما سمي "بكليات الشريعة"، أو "المقاصد الضرورية" متبوعة بالحاجيات والتحسينيات، لي طرح المعاصرون مجالات جديدة تتواءم والتطورات والمستجدات الإنسانية والفكرية، لاسيما ما تعلق بمجال حقوق الإنسان.

وإضافة إلى المعطيين السابقين، تناول الفصل معطى آخر؛ حاول من خلاله الربط بين الوسائل والمقاصد، بمعنى: الإبقاء . دوما . على ثنائية الوسائل والمقاصد، من خلال محاولة بيان تقسيمات الوسائل؛ استنادا إلى مختلف التقسيمات التي تعطى للمقاصد، وهو ما يؤكد على ضرورة الوصل بين المقاصد والوسائل.

أما الباب الثاني: والموسوم ب أفعال المكلفين والأحكام الشرعية لأفعال المكلفين مجال نظرية الوسائل، فقد اشتمل على أربعة فصول، محاولا بذلك تفكيك مفهوم الوسائل؛ بيان أنها تصدق على مفهومين اثنين: **أفعال المكلفين**، وهي تعبر عن مدخلات نظرية الوسائل (الفصل الأول)، وأحكام **أفعال المكلفين**، كمنجزات لنظرية الوسائل (الفصل الثاني)، ليتحدد مجال الوسائل في أفعال المكلفين وأحكام أفعال المكلفين، على اعتبار أنه لا يخلو فعل للمكلف عن حكم شرعي مرتبط به، يحقق مقصودا للشارع الحكيم، عقل معناه أم لم يعقل معناه مما كان من باب التعبدية، أما الفصل الثالث: فقد خصص لبيان مفهوم تنزيل الأحكام الشرعية ومرتكزاته، في حين خصص الفصل الرابع لمسالك تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين؛ من خلال ثلاثة مسالك رئيسية: الاجتهاد القياسي، والاجتهاد الاستصلاحي، والنظر في مآلات الأفعال.

ورأت الدراسة أن تخصص بابا تطبيقيا من خلال اختيارها للفعل السياسي؛ مجالا وأنموذجا لتنزيل الأحكام الشرعية على بعض من مضامين هذا الفعل، بغية إبراز البعدين "الوسائلية والمقاصدية" لهذا الفعل، إيماننا من "الباحثة" أنه فعل شأنه شأن أفعال المكلفين جميعها؛ وهو محل للأحكام الشرعية التي يتوسل بها تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، فلا فصل بين الديني والسياسي.

وبذلك احتوى الباب الثالث على ثلاثة فصول: خصص الأول منهما لبيان مفهوم الفعل السياسي، والتركيز على بيان شرعية هذا الفعل ومقاصديته، في حين خصص الفصل الثاني؛ لدراسة

مجموعة من القضايا المعاصرة في الفكر السياسي، والتي يمكن إدراجها في مفهوم "النوازل السياسية"، والتي تحتاج إلى بيان موقف الشريعة الإسلامية منها.

أما الفصل الثالث: فقد اختار دراسة مدى إمكانية اعتبار الأمن كمعطي في حقل العلاقات الدولية، مناطاً لدخول الدولة الإسلامية في علاقات مع غيرها من غير المسلمين، فتعرضت الدراسة لبحث الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الدولية في الفكر الوضعي المعاصر، وفي الشريعة الإسلامية، وبحث وسائل إدارتها، دون إغفال للتطورات، والمتغيرات الدولية الحاصلة في عصرنا، بشأنه، وهي بذلك (أي الدراسة)، تحاول التنبيه إلى أن المتغيرات الجديدة في دراسة العلاقات الدولية، يمكن التأسيس لها شرعياً، على أساس أن فكرة التعاون والاعتماد المتبادل من المفاهيم التي يؤطرها المبدأ الشرعي العام "وتعاونوا على البر والتقوى" فما دام التعاون منضبطاً بأحكام الشريعة ومحققاً لما اعتبرته من المصالح كان مطلوب الفعل.

وختم البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها، مع مجموعة من التوصيات.

عاشرا - طريقة التعامل مع المادة العلمية:

المقصود بالمنهج المعتمد في الدراسة، الطريقة التي سار عليها البحث، وذلك من خلال الالتزام بالآتي عند إنجازها .

1 . عزو الآيات الكريمة إلى سورها، باعتماد المصحف الشريف على رواية حفص من خلال النسخ من الموقع الإلكتروني: <http://tanzil.net/#30:7>

2 . تخريج الأحاديث الشريفة من البخاري ومسلم، فإن لم توجد بهما، فمن السنن "أبي داود، الترمذي، ابن ماجة، الدار قطني، البيهقي" بهذا الترتيب، على أن البحث التزم التخريج من مصدرين اثنين على الأقل.

3 . يذكر عند تخريج الحديث؛ الكتاب والباب، ثم رقم الحديث بين قوسين، فالجزء والصفحة بين قوسين . أيضا .

4 . نظرا لانعدام ضابط موحد يُرجع إليه في تحديد ما هو مرجع وما هو مصدر، مع كثرة المؤلفات والمصنفات التي اعتمدها البحث، فقد استعمل كلمة "مصدر" لكل الكتب الشرعية "فقهاء وأصولية

ومقاصدية " والتي تكون وفاة صاحبها في حدود القرن العاشر للهجرة، وما عداها استعمل البحث للإشارة إليها كلمة "مرجع" .

ويضاف إلى المعيار السابق؛ معيار الأسبقية والجددة في التأليف، كما هو الحال مع مقاصد الشريعة لابن عاشور ولعلال الفاسي .

5 . بعض المؤلفات من الكتب لاسيما الأصولية، يتبع فيها ترقيم الفقرات، كما هو الحال بالنسبة للبرهان، والتلخيص للجويني، وإحكام الفصول للبايجي، ومجموع الفتاوى لابن تيمية، فقد اعتمد البحث في الإحالة إليها؛ رقم الجزء والصفحة توحيدا للطريقة مع بقية مراجع ومصادر البحث.

6 . طريقة كتابة الهوامش: نظرا لكثرة المصادر وتنوعها، وتشابه أغلبها، لاسيما في الحقلين "المقاصدي والأصولي"، فقد رأى البحث المحافظة على ذكر اسم المؤلف، وعنوان الكتاب دائما، رغم أن الطريقة المنهجية المعتمدة هي اختيار استعمال أحد العبارتين: "اسم المؤلف" أو "عنوان الكتاب" مضافا إليها عبارة (مرجع سابق)، وذلك عند تكرار استعماله في البحث.

وقد استعمل البحث عبارة "المرجع السابق"؛ عند الانتقال إلى صفحة موالية، مع المحافظة على نفس المرجع (المصدر)، ولم يوجد فاصل، واستعمل عبارة "المرجع نفسه"، عند استعمال المرجع مرتين اثنتين، فأكثر في نفس الصفحة ولم يوجد فاصل.

7 . اعتمد البحث في حالات قليلة على مؤلفات بطبعين، كما هو الحال بالنسبة للموافقات، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، وغيرهما، فيشير في كل مرة إلى ما يميز الطبعين، بذكر المحقق، أو إعادة معلومات نشر الكتاب.

8 . حاول البحث الاستفادة قدر الإمكان من البحوث العلمية الأكاديمية التي هي في شكل رسائل ماجستير أو دكتوراه . خاصة .، والبناء على ما تم التوصل إليه في أبحاث هؤلاء، لذلك نجد البحث في عدد من المفاهيم والمصطلحات ينسب القول فيها إلى هؤلاء الباحثين، ولكن مع العودة والتحقق في المراجع والمصادر التي رجع إليها هؤلاء الباحثين أو مصادر غيرها، وذلك التزاما بالأمانة العلمية في التوثيق، وجهود هؤلاء الباحثين .

9 . الأعلام من غير العرب والمسلمين، لاسيما في القسم التطبيقي من هذا البحث، لم تتم الترجمة لهم .

- 10 . استعان البحث بعدد من المراجع الأجنبية التي تيسر الحصول عليها، والتي لم يتيسر الحصول عليها نسب ما استعان به إلى الكتاب الذي اعتمد عليها مباشرة (وذلك في حالات قليلة).
- 11 . سار البحث على التقسيم الآتي في جميع محاوره: الباب، والفصل، فالمبحث، ثم المطلب، ويأتي تحت المطالب الفروع، ثم أولاً، ثم رقم (1، 2 ..) ، ثم الترقيم الألفائي.
- 12 . في الجانب التطبيقي، حاول البحث اختيار أهم ملامح الفعل السياسي باعتماد أساس هذا الفعل السياسي في الرؤية الشرعية الإسلامية، وذلك عملاً على بيان المنطلق الذي تنطلق منه الدراسات السياسية المعاصرة في العالمين الغربي والإسلامي بوجه عام، فهذا العلم يقوم على الفصل بين السياسة والدين، اللذين يعدان نقيضان لا يلتقيان، فالسياسة العقلانية . أبدا . لا تدار بالشرع، وأمام هذا الإدعاء الغربي المشمول برعاية الدول العربية والإسلامية وأنظمتها الحاكمة، رأى البحث أن يتناول النموذج الإسلامي في الفعل السياسي، منطلقاً من أبرز نقطة يلتقي عندها الشرق والغرب، بل الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً؛ وهو " السلطة والحكم " . .
- 13 . يؤكد البحث على أنه . ونظراً لصعوبة الحصول على المصادر الأجنبية في القسم التطبيقي . قد استعان بالمراجع العربية التي استفادت من المادة العلمية لهذه المصادر، ومن ثم الإحالة إلى المراجع باللغة العربية.
- 14 . إن إيراد بعض العبارات في القسم التطبيقي كعبارة: "الإسلاميين" و "الإسلامويين" و"الأصولية الإسلامية" .. لا تعبر عن تبني البحث لها، وإنما دعت ضرورة النقل العلمي بأمانة إلى استعمالها بين مزدوجين صغيرين. وتشير عبارة "الإسلاميين" في . الغالب . إلى النخبة السياسية المهمة بالعمل السياسي، وذات التوجه الإسلامي، تميزاً لها عن بقية أفراد المجتمع الإسلامي.
- والحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه.

الباب الأول: الإطار المفاهيمي والنظري للوسائل في الشريعة الإسلامية

ويحتوي هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: نظرية الوسائل وموقعها من النظرية العامة في الشريعة الإسلامية.

الفصل الثاني: علاقة الوسائل بالمقاصد في الشريعة الإسلامية.

الفصل الثالث: مركزية الوسائل في تفعيل المبحث المقاصدي في الشريعة الإسلامية.

إن تطور النظرية وعمق التنظير يشكل العنصر المفتاحي للوصول إلى العلم، لأن النظرية تزودنا بطرق لترتيب الحقائق (facts) وتحويلها إلى معلومات وبيانات (Data)، وتقوم النظرية بعد ذلك بانتقاء المعلومة المهمة والمفيدة من بين المعلومات المتاحة، وتستفيد منها في عمليات الوصف والتصنيف والتحليل والتفسير والتنبؤ.

ومن هنا يظهر السؤال التقليدي وهو: هل تقوم النظرية بنفس الدور في كل فروع المعرفة، وفي جميع مجالات البحث والدراسة؟ أم أن طبيعة الموضوع والوسائل المتاحة للبحث تفرض نفسها على النظرية؟.

في الإجابة على ذلك يجب الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية تمتلك مجالاً أوسع، وبيئة أكثر خصوبة من العلوم الاجتماعية لتوليد النظريات، لأن العلم الطبيعي يتميز بأربع خصائص مجتمعة تؤهله لذلك؛ **أولها:** استخدام المنهج التجريبي (الاستقرائي)، **وثانيها:** اقتصار موضوع دراسته على الظواهر الطبيعية الجزئية، **وثالثها:** توصل دراساته التجريبية إلى إصدار أحكام وصفية (قوانين) تكشف عن العلاقات المطردة؛ التي تربط بين الظواهر بعضها والبعض الآخر، **ورابعها:** التعبير عن نتائج دراساته برموز رياضية (تحويل الكيفيات إلى الكميات) تحقيقاً للدقة والضبط، إن هذه القوانين أساسها الحتمية التي تبرر أن يتنبأ العالم بوقوع الظواهر الطبيعية مقدماً¹.

وإذا كان الإسلام لا يقر بالاندماج في إطارات رأسمالية واشتراكية [وغيرها من الأطر الغربية]، فمعنى ذلك أنه لا بد أن يوفر البديل أو يرشد إليه، ويصبح من الطبيعي بعد ذلك على المفكر المسلم، وعلى المجتهد في نصوص الإسلام أن يستلهم من النصوص الإسلامية نظريات الإسلام والطرق التي يفضل الاسترشاد بها في تنظيم [مختلف مناحي حياته إقتصادية واجتماعية وسياسية]، من تصورات الإسلام الذاتية للعدالة، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ونظراته العامة إلى الحياة، ليشكل من خلال ذلك مذهبه الاسلامي في الاقتصاد و [السياسة والاجتماع ..]².

¹ محمد أنور فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة، (السليمانية، العراق: مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، 2007)، (88) .

² باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2001/1422)، (49) .

الفصل الأول: نظرية الوسائل وموقعها من النظرية العامة في الشريعة الإسلامية.

ويحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النظرية؛ تعريفها وعناصرها، وظيفتها، وعلاقتها بالحقائق والواقع.

المبحث الثاني: مفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: نظريتنا المقاصد والوسائل وموضعها من النظرية العامة للشريعة الإسلامية .

المبحث الأول: النظرية: تعريفها، عناصرها، وظيفتها، وعلاقتها بالحقائق والواقع.

يحاول هذا المبحث التعريف بالنظرية وبيان عناصرها في (مطلب أول)، وببحث علاقتها ببعض المفاهيم التي تتداخل ومفهوم النظرية في (مطلب ثان)، إضافة إلى بيان وظيفتها في (مطلب ثالث)، كما يعرج ها على بيان علاقة النظرية بالحقائق والواقع في (مطلب رابع).

المطلب الأول: التعريف بالنظرية وعناصرها:

الفرع الأول: التعريف بالنظرية: تعني لفظة النظرية theory في مدلولها الاصطلاحي العام: « مجموعة من فروض متسقة فيما بينها »¹، هذا؛ وتوصف كل نظرية بأنها علمية أو لا علمية في ضوء المنهج المستخدم في تصوير فروضها.

والنظريات العلمية هي تلك النظريات التي تستقرى فروضها من ملاحظة الواقع الذي تعنى به، ثم تودع هذه الفروض بعد تحقيق صحتها بالتجريب في بناء ذهني تجريدي، يستعين به الباحث في فهم علاقات الواقع الذي تعنى به وفي تفسيره، كما يستطيع الباحث أن يتخذ منها مقدمة (فرضا) لبحث يسعى إلى الكشف عن حقائق لم تبلغها تلك النظرية.

من هنا، فإن عبارة " النظرية العلمية " تشير إلى تنظير لواقع معين أو لظاهرة معينة، أي وضع بناء ذهني لهذا الواقع (أو الظاهرة)، وحين يقف عليه الدارس يستطيع من ثناياه أن يفهم أو يفسر هذا الواقع، أو بعبارة أخرى، فالنظرية العلمية هي بناء ذهني تتمثل به علاقات واقع معين، ومن ثم فهي تستخدم كمرشد لفهم وتفسير الواقع ... المستهدف².

ويعرف شلبي النظرية بأنها : « مجموعة مترابطة من المفاهيم والتعريفات والقضايا التي تُكوّن رؤية منظمة للظواهر، عن طريق تحديدها للعلاقات بين المتغيرات بهدف تفسير الظواهر وتبويبها».

¹ . محمد طه بدوي، النظرية السياسية . النظرية العامة للمعرفة السياسية، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986)، (249)، وعادل ثابت، دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة، (الاسكندرية: الدار الجامعية، 2006 / 2007)، (31)

² . المرجعان نفسيهما.

وينقل عن "مونت بالمر" قوله: « إذا كان الفرض إقرارا غير محقق بوجود علاقة بين متغيرين أو أكثر، فإن النظرية هي إقرار بوجود علاقة بين متغيرات محققة إمبيريقيا¹، وفي اللحظة التي تكون فيها النظرية قابلة للاختبار الإمبريقي (التحقق منها إمبيريقيا)، يمكن عندئذ الاستنباط منها افتراضات عدة»².

وتعرف النظرية على أنها: « جهد عقلي تركيبي يعنى بالإرتباط الموضوعي بين الحقائق البديهية والمسلمات الجزئية، ونسجها على منوال موحد .. ولما كانت المحدودية هي إحدى خصائص الإدراك البشري، فإن النظرية تشترك مع القوانين العلمية في كونها نسبية وتقريبية، إلا أنها في الوقت نفسه أقل تأكيدا من القوانين، لذا ينظر إليها على أنها فرض من الدرجة الثانية. ويزداد يقين العلماء بالنظريات كلما أيدتها التجارب من ناحية، وكلما فسرت أكبر عدد من الظواهر والقوانين من ناحية أخرى»³.

ويعرف كل من "جيمس دورتي" و"روبرت بالاستغراف" النظرية بأنها: « عبارة عن اختيار مجموعة من الظواهر المحددة وتفسيرها تفسيراً عاماً.. » أو « إنها تنظيم المعلومات بشكل يمكن معه تقديم أجوبة سليمة لأسئلة تثيرها الظاهرة موضوع الدراسة»⁴.

ويقول إسماعيل صبري مقلد: « إن النظرية هي مجموعة من المفاهيم والفرضيات والقوانين المرتبطة عضويا ومنطقيا ببعضها، والتي تستطيع من خلال هذا الترابط أن تقدم تفسيراً مقنعا ومحددا للظاهرة التي تتناولها بالتحليل، كما أن بمقدورها أن تجعل من الممكن التنبؤ بما يحتمل أن يؤول إليه تطور مثل هذه الظواهر»⁵.

ويذكر لالاند للنظرية معاني خمسة وهي:

- «- النظرية تقابل المعرفة غير المنتفع بها لعدم ارتباطها بمقتضيات الممارسة اليومية .
- إنها القانون المتحكم في الحق المحض والخير الكامل .
- إنها تدل على ما هو موضوع تصور منهجي متناسق، تابع في صورته لبعض القرارات أو المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

¹ . بمعنى تجريبيا.

² . محمد شلي، المنهجية في التحليل السياسي" المفاهيم، المناهج، الاقتربات، والأدوات" (الجزائر، 1997)، (17)

³ . محمد أنور فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (91)

⁴ . جيمس دورتي، وروبرت بالاستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة: وليد عبد الحي، ط1، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)، (26.25).

⁵ . إسماعيل صبري مقلد، نظريات السياسة: دراسة تحليلية، (الكويت: جامعة الكويت، 1982)، (37).

- إنها معرفة يقينية، ومعناها بناء فرضي ورأي لعالم أو فيلسوف حول مسألة مشكلة.
- إنها تركيب عقلي واسع يتوسل به في تفسير عدد كبير من الجزئيات»¹.
أما منير بعلبكي فيعرفها بأنها: « مجموعة نظامية من الافتراضات و المبادئ المقبولة علميا توضع لتحليل بعض الظواهر أو تفسير طبيعتها أو سلوكها، فتطرح على صورة فرضية أو ظنية أيدتها الوقائع والتجارب على نحو خال من الثغرات الهامة وارتفعت إلى مرتبة النظريات، أما إذا قام الدليل القطعي على صحتها وتعذر تعليل نفس تلك الظواهر بأي نظرية أخرى فعند ذلك تصح قانونا²»³.
وفي موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب: « القضايا الكلية التي يمكن الإنسان أن يفعل بإرادته جميع أشخاصها. »⁴.

أما جمال صليبا فقد عرف النظرية بأنها: « قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ »⁵، ثم ذكر خمسة معانٍ للنظرية.
« 1 . فإذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العلمية في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجردة من التطبيقات العملية.

2 . وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياري دلت على ما يقوم به معنى الحق المحض أو الخير المثالي المتميز على الإلزامات التي يعترف بها جمهور الناس.
3 . وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامة دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم ومتناسق تابع في صورته لبعض المواضع العملية التي يجهلها عامة الناس.

¹ . أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط1، (بيروت وباريس: منشورات عويدات، 2001)، (1454/2)

² . هذا يشير إلى نقطة مفادها أن النظرية الفقهية تقوم على أساس الانطلاق من الدليل الشرعي الذي تؤسس لصحته ابتداءً، لذلك، تؤسس النظرية الفقهية القائمة على الأدلة الشرعية قانونا، وهو ما تعبر عنه الشريعة الإسلامية على أساس قيامها وابتنائها على البعد التشريعي الحقوقي القانوني مهما كان مجال الدراسة والبحث، أي مهما كان نوع النظرية المطروقة بالبحث والدراسة.

³ . منير بعلبكي، موسوعة المورد، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، (201)

⁴ . فريد جبر وسميح دغيم، ورفيق العجم، وجيرار جهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون 1996)، (1063)

⁵ . جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، 1982)، (447)

4 . وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية دلت على رأي أحد العلماء أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية ، مثال ذلك نظرية الخطأ عند ديكرت.

5 . وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلمية الجزئية دلت على تركيب عقلي واسع يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر، ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة، مثال ذلك نظرية الذرة¹.

وفي معجم " مفاتيح اصطلاحية جديدة"، عرفت النظرية بأنها: « مخطط أو نسق من الأفكار أو الأحكام التي تراعى كتوضيح أو تفسير لمجموعة من الوقائع أو الظواهر؛ أي هي فرضية تؤكدتها أو ترسخها الملاحظة أو التجريب، وتقتصر أو تقبل كتفسير لوقائع معروفة؛ وبيان لما يعتبر قوانين عامة، أو مبادئ، أو أسباب شيء ما معروف أو ملاحظ²»

فالنظرية أحد الوسائط المعرفية التي يستخدمها الباحث قصد الفهم والتفسير والتوقع، وإذا كان المنهج يحدد متغيرات معينة يحاول الاقتراب إلى الظواهر من خلالها دون أن يقيم علاقات بين المتغيرات، أي لا يوزعها بين متغير مستقل ومتغير تابع، فإن النظرية على العكس من ذلك، تحدد تلك المتغيرات وتحدد العلاقة بينها، في اقتربها من الظاهرة محل البحث والدراسة³.

الفرع الثاني . عناصر النظرية: يقول "اندرو فنست": « كل النظريات تشمل عناصر أو مقومات محدودة، هناك مبادئ وبديهيات أساسية معينة، بما في ذلك التعريفات⁴، ويشير أنور محمد فرج إلى مجموعة من هذه العناصر، والمتمثلة في الآتي:

أولاً . التعريفات: تحتوي النظرية على " جمل sentences " تقدم تعريفات للمصطلحات التي تشير إلى " المفاهيم الأساسية¹ basic concepts . والتعريفات تبين كيف يستعمل الباحث تعابير تعابير أساسية يتضمن اختياراً وتجيذاً على درجة من الأهمية².

¹ . المرجع السابق، (2 / 477 . 478) .

² . طوني بينيت، ولورانس غروسبيرغ، وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، (692) .

³ . عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة، (الاسكندرية: الدار الجامعية، 2006 / 2007)، (31) .

⁴ . أندرو فنست، نظريات الدولة، ترجمة: ملك أبو شهيو، (بيروت: دار الجيل، 1997)، (92) .

ثانيا . **الفرضيات**: العبارات النظرية التي يمكن ملاحظتها وفحصها تسمى الفرضيات، أي افتراض وجود قواعد معينة في الموضوع قيد التحليل، وتلعب الفرضيات دورا كبيرا في بناء النظريات، وينظر للفرض على أنه أداة تعمل على كشف حقائق وعلاقات جديدة، كما أنه أداة لترتيب وتوجيه البحث³.

ثالثا . **الوصف Description**: وهو عرض حول أجزاء أو علاقات لشيء معين ويمكن أن يربط بالتصنيف والتعريف والتحديد.

رابعا . **التحليل Analysis** وهو التجزئة وتفطيت الكل إلى أجزائه الأساسية وإخضاعها إلى التجربة الكمية أو الكيفية التفصيلية؛ ويمكن أن يرتبط التحليل بالشرح والتوضيح.

خامسا . **التركيب Synthesis**: وهو تجميع الأجزاء في شكل الكل من الأفكار والقوى المختلفة إلى تركيب معقد متماسك متصل⁴.

المطلب الثاني : مفاهيم تتداخل ومفهوم النظرية⁵ :

تتداخل مجموعة من المفاهيم ومصطلح النظرية، من ذلك: المنهج، والاقتراب (المدخل)، والنموذج ..

الفرع الأول: المنهج⁶: يستخدم مفهوم المنهج بدلالات متعددة، يتصاعد أحيانا ليرادف النظرية والنموذج المعرفي، ويتقلص أخرى إلى مستوى الأدوات والتكنيكات¹ البحثية، ويختلط ثالثة بالعلم الذي يدرس تكوينه وبنائه المنطقي والمعرفي ووسائله ويعرف بالمنهجية² methodology³.

¹ . انور محمد فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (92)

² . أندرو فنست، نظريات الدولة، (65) .

³ . محمد أنور فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (92)

⁴ . المرجع نفسه، (93)

⁵ . دعا إلى توضيح وبيان هذه المفاهيم وعلاقتها بمفهوم النظرية، استعمالها ضمن هذا البحث، . لاسيما في جانبه التطبيقي، الذي جعل من الفعل السياسي، نموذجا تطبيقيا لمفهوم نظرية الوسائل في الشريعة الاسلامية بارتباطاتها المقاصدية المصلحية .

⁶ . تعني كلمة method في لغة الإغريق Following after، أي الاتباع أو المتابعة أو السير وراء شيء آخر. وقد بدأ استخدام هذا المفهوم بمعناه العلمي الاصطلاحي خلال القرن السادس عشر مع بداية الثورة العلمية في العلوم الطبيعية، واستخدامها للتجريب والتحويل الكمي كمنهجية للتفسير والتنبؤ، ومن ثم ربط مفهوم المنهج بمفهوم العلم، واستخدمت صيغة "المنهج العلمي" تمييزا لطبيعة هذا المنهج، وانطلاقا من رؤية تدمج بين المفهومين، فترى أن العلم بمنهجه، وأن أهم ما يميز عن باقي حقول المعرفة الاخرى هو المنهج وليس المحتوى، ومن ثم يكون الاهتمام بوسائل تحليل المعرفة والقواعد التي تضبط ذلك،

يشير المنهج في الاصطلاح الحديث إلى الكشف عن حقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تقيمن على سير العقول وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة⁴.

فهو حسب نصر عارف: « مجموعة من الإجراءات وطرق الوصول إلى المعرفة، التي تتضمن قواعد وخطوات الإجابة على أسئلة البحث وفرضياته »⁵. يقول نصر محمد عارف: « وفي الفترة الأخيرة، وتحت تأثير التوجهات الإمبريقية⁶، أصبح مفهوم المنهج يعبر عن الأدوات المباشرة للبحث كالأستبيان والمقابلة والمسح الاجتماعي والملاحظة .. »⁷.

والمنهاج كما يراه حامد ربيع هو: « طريق الاقتراب من الظاهرة، وهو المسلك الذي نتبعه في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف الذي نحدده مسبقا »⁸، ومناهج البحث عنده تتضمن الطرق والوسائل، فالطرق هي الخطوات المتتابعة لمسلك الظاهرة وكشف هويتها، أما الوسائل فهي الأدوات التي نمتطئها لنصل إلى الحقيقة⁹.

وهكذا يقول محمد شلي، « نلاحظ أن حامد ربيع يجمع بين الطرق والوسائل، أي القواعد المتبعة والوسائل المستخدمة في السعي نحو الوصول إلى الحقيقة، ويتسع تعريف المنهج ليشتمل على أسس صياغة

وحيث أن هناك ما يشبه الإجماع على أن العلم . أي علم . عبارة عن بناء من الافتراضات والمفاهيم والمناهج والنظريات والقوانين منظم حول موضوع معين، أو حقل معرفي معين مستقل ومحدد المعالم والحدود عن الحقول الأخرى. فالمنهج أحد مكونات العلم وليس مرادفا له . كما كان سائدا . [نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي . النظرية .

المنهج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002/1422)، (85 . 84)]

1 . Les techniques .

2 . نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، (84)

3 . قد أثيرت مسألة ضرورة التفرقة بين المنهج والمنهجية، وأصبح مفهوم المنهجية يركز على البناء المنطقي، والإجراءات والوسائل العلمية في البحث، بحيث لا توجد منهجية من دون "Logos"، أي بدون تفكير حول طبيعة التفكير، وهذه التفرقة تستلزم ضرورة البحث والتدقيق في مفهوم المنهج، أما عند استخدام المنهج، فيجب عدم الفصل بين المنهجية والتكنيك، إذ لو تم الفصل بينهما، فلن يستطيع التكنيك الاستمرار أو تحقيق الفعالية البحثية بدون المنهجية، ولن يمثل بديلا عنها يمكن أن يحل محلها، لأن الوسائل قد تكون دقيقة، ولكنها تظل غير منهجية [نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، (85)] .

4 . محمد شلي، المنهجية في التحليل السياسي، (13 . 12)

5 . نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، (85)

6 . أي التجريبية . empirique .

7 . نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، (85)

8 . محمد شلي، المنهجية في التحليل السياسي، (13)

9 . المرجع نفسه، (13)

المفاهيم والفرضيات، وإقامة الملاحظات، وبناء القياسات وإجراء التجارب والاختبارات، وبناء النماذج والنظريات وإجراء التفسيرات وإقامة التوقعات ..»¹.

تعدد المناهج بتعدد الظواهر محل البحث والدراسة، وقد يصلح منهج للتعامل مع ظاهرة، ولكنه قد يعجز مع أخرى، ومن سماته:

1. يضم المنهج الخلفية الثقافية والاجتماعية للبيئة التي ولد فيها، والنسق الفكري الذي يكتنف صائغه والنموذج المعرفي الذي ساد تلك الحقبة التي ظهر فيها.

2. ضرورة الحذر عند استعمال أي منهج لاسيما عند نقله من بيئته (الأم)، وذلك بإعادة تفكيكه وصياغته من جديد ليلائم الحقائق الجديدة.

3. يلعب النموذج الفكري دوره في بناء المناهج والنظريات، وفرض الفروض، ومن ثم، فإن المنهجية تقوم بدور (الواسلة بين عناصر ثلاثة هي: الإطار المفاهيمي أو المرجعي، تقنيات البحث ووسائله، الخطوات المنطقية والإجرائية التي تتم بين العنصرين).

4. يلعب المنهج دورا مهما في تعريف المشكلات التي يمكن دراستها بطريقة علمية، ويساعدنا على الحصول على البيانات، ونقل تلك النتائج إلى المشتغلين بالبحث.

5. يساعد المنهج في الحصول على البيانات ونقل تلك النتائج إلى المشتغلين بالبحث.

6. يقوم المنهج بوظائف التوقع والوصف، وصياغة المفاهيم.

المنهجية الفاعلة هي التي تجعل صاحبها قادرا على البحث والتحقق، والكشف والاختبار، للوصول إلى حقائق يعجز غيره عن الوصول إليها بدون اداة منهجية².

وفي أصول الفقه (في حالة كونه مجالا للتظير في جانب منه كما هو الحال في بحثنا هذا)، فإن المنهج المعتمد هو المنهج الذي صاغه وضبطه علماءنا منذ الشافعي . رضي الله تعالى عنه .، إلى تبلور مدارس أصول الفقه (مدرسة المتكلمين ومدرسة الحنفية، والطريقة الجامعة بين المدرستين، ولم لا مدرسة الشيعة القائمة بذاتها في استنباط الأحكام الشرعية، وفق منهج خاص لها مغاير لما هو عليه عند أهل السنة)، وعلى أساس ما ضبط من مناهج الاستنباط في هذه المدارس بالنسبة لأهل السنة والجماعة، تجري

¹ . المرجع السابق، (13)

² . المرجع نفسه .

عمليات ابتناء الأحكام الشرعية، أو معالجة القضايا الواقعية ضمن إطار اجتهادي تقوم مرتكزاته على ما أسسهُ المجتهدون الأوائل الذين صاغوا القواعد التي يجري عليها الاستنباط.

الفرع الثاني . المدخل¹ أو الاقتراب Approach .

ويستخدم المدخل للإشارة إلى المعايير المستخدمة في انتفاء الأسئلة التي تطرح والضوابط التي تحكم اختيار موضوعات ومعلومات معينة أو استبعادها من نطاق البحث²، ويشير الاقتراب إلى المعايير التي تنتفي خلالها الأسئلة والبيانات الملائمة³. ويمكن الاستعانة بمدخل واحد أو أكثر في مجال الدراسات الاجتماعية ومنها السياسية⁴.

كثيرا ما يقرن الباحثون الاقتراب بأحد المجالات التالية: العلوم الأكاديمية كالتاريخ والاقتصاد والاجتماع⁵، فيقولون: الاقتراب التاريخي أو الاقتصادي، كما يمكن أن يقترن بالقوى السياسية والظواهر المختلفة كظواهر العنف السياسي، مثل: الثورات والانقلابات، والحروب الأهلية، والمظاهرات، والاحتلالات السياسية، وظواهر الاغتراب والصراع الاجتماعي، ثم القوى السياسية الهامة كالمؤسسات والسلطة والمسئولين عن عملية صنع القرار..⁶

1 . استعمل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور عبارة "مدخل" فقال: « هذا الباب هو المدخل لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها، ليعرف ما هو منها في رتبة المقصد ... وما هو في رتبة الوسيلة »، مشيرا إلى ضرورة التمييز بين المصطلحين أو المفهومين، وما يترتب على هذا التمييز من آثار في الأحكام الشرعية، ومشيئا في ذات الوقت إلى جملة من المعطيات التي رآها، وعلى أساسها ينظر إلى الوسائل متجاوزا بذلك ما اقتصر عليه الأصوليون قبله. [محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط 2، (عمان الأردن: دار النفائس، 2001 / 1421)، (413)].

2 . محمد شلبي، المنهجية في التحليل السياسي، (14)

3 . المرجع نفسه، (15)

4 . المجال المختار للتطبيق عليه.

5 . و هو أحد الأسباب التي دفعت البحث للتعريف به؛ أي: الاقتراب أو المقترب، نظرا لاستخدامه كأداة للتحليل في الفصل التطبيقي.

6 . هذه المفاهيم، عند تجريدتها من بعدها السياسي والاجتماعي (حسب اصطلاح العلوم الاجتماعية والسياسية في الظواهر المختلفة)، لا تعدو أن تكون سلوكيات وأفعال وتصرفات ضمن إطار فردي أو جماعي أو مؤسسي، ولما كانت في نهاية المطاف أفعالا للعباد أو ما ارتبط بهذه الأفعال، فإنها لا تخلو . وفقا للرؤية الشرعية . من حكم شرعي بشأنها، مهما بلغت هذه الأفعال، ومهما كانت صفاتها، ومهما كانت تصنيفاتها.

كما يمكن أن يقتزن المدخل ويرتبط بالفروض التفسيرية والنظريات مع تصنيفها في مجموعات بسبب كثرتها، ووفقا للاعتبارات البيئية والأيدولوجية.

ويستخدم الاقتراب كإطار لتحليل الظواهر السياسية والاجتماعية ودراستها، كما يساعد الباحثين والمحللين على تحديد الموضوعات الأكثر أهمية وإيضاح جوانبها الأساسية، ويعينهم على الكيفية الي يعالجون بها موضوعاتهم، لذلك فإن الاقتراب يؤثر على اختيارنا للمناهج والوسائل المستخدمة في الدراسة. والاقترابات فيها العام الذي يتعاطى مع الدراسات الاجتماعية في عمومها ويتناول عددا كبيرا من الظواهر: مثل الاقتراب السلوكي والبنائي والوظيفي، واقتراب تحليل النظم، وهناك اقترابات خاصة تتعلق بظواهر خاصة مثل ظاهرة القوة، حيث يمكن تناولها عبر ثلاثة اقترابات، وهي: اقتراب المناصب، اقتراب السمعة، واقتراب صنع القرار¹.

فالاقترابات هي وسائط بيننا وبين الظواهر المختلفة، تعيننا على تفسيرها، استنادا إلى المتغيرات، أو المتغير الذي نرى أنه يملك قدرة تفسيرية أكثر من غيره، وهكذا، فإذا كان العامل الذي جلب اهتمامنا سياسيا، نسبنا الاقتراب إليه، وأطلقنا عليه "الاقتراب السياسي"، أو "المدخل السياسي"، وإذا كان العامل اقتصاديا، كان المتبع هو الاقتراب الاقتصادي وهكذا.

ويمكن اعتبار الاقتراب بمثابة اتجاه أو ميل الباحث إلى اختيار إطار مفاهيمي معين، والاهتمام بدراسة مجموعة محددة من الفرضيات، من أجل الوصول إلى صياغة نظرية معينة، كما أنه يحدد نوعية المفاهيم والاستفسارات والطرق التي يستعملها الباحث في دراسته².

يحمل الاقتراب معه خلفيات فكرية وثقافية للمجتمع الذي ولد فيه، ومن ثم يتوجب على متبع اقتراب معين سبق لغیره استخدامه، أن يتعامل معه بحذر، ويعمل على اختيار واكتشاف خلفياته إذا قدر لعمله أن يتوج بالنجاح³.

الفرع الثالث - النموذج: عرف شلي النموذج بأنه: « هو عبارة عن صورة نظرية ومبسطة لما هو موجود في عالم الواقع »¹، أي أنه « بناء مشابه للواقع »، والنموذج هو أداة التمثيل للواقع وإدراكه في

¹ . محمد شلي، المنهجية في التحليل السياسي، (15)

² . هذا المفهوم للاقتراب هو الذي سيوظف في الجانب التطبيقي، عند محاولة إيجاد نوع من المقاربة أو الاقتراب بين مفاهيم غربية ومفاهيم شرعية .

³ . محمد شلي، المنهجية في التحليل السياسي، (15)

بعض جوانبه الأكثر مغزى وأهمية، وهو مركب ذهني من مفاهيم معينة يقوم على مجموعة من المفاهيم الارتكازية، وهذه العلاقة بنائية، بمعنى؛ أنها تعني بالتغيير في آن واحد لعناصر النموذج، بحيث أن التغيير في أحد العناصر يجر تلقائيا التغيير في بقية العناصر بحكم الارتباط دون أن يعني ذلك وجود علاقة سببية بين هذه العناصر، وغالبا ما يمكن التعبير عن هذه العلاقات بصورة رياضية، والنموذج كأداة للإدراك العلمي يجب أن يتسم بالوضوح المفاهيمي.

ويعرف النموذج . أيضا . بأنه: « مجموعة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكتيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي ما »².

وفي كتابه ذائع الصيت "بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolution، يحاول "كون" أن يربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمي، فهو يرى أن تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ما هو طائفة من الكشوف الثورية التي تقدم ما يسمى "بالنموذج القياسي" Paradigm³، ويعني به: « نسق الارتباط الكلي بين نظريات العلم المختلفة الذي يسير العلماء على هداه ويعملون من خلاله إلى أن تجد كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به، فتتغير نظريات العلم المعمول بها في ظل النموذج السائد لتحل مكانها نظريات جديدة من خلال نموذج جديد مخالف للنموذج الذي ألفه فيما مضى »⁴.

ويعرف "كون" النموذج بأنه: « مجموعة من الاعتقادات والالتزامات النظرية والفكرية والتحليلية التي توجه بدورها الباحث العلمي إلى اختيار المشكلة، وتقوم المعلومات، وتأييد بناء النظريات المجردة، ويركزون على حقيقة مفادها أن التوصل إلى النماذج العلمية لا يتم بطريقة علمية مجردة، حيث أنها تبنى على الإجماع الضمني لجماعة العلماء الذين يجددون فيما بينهم الأسس العامة المكونة للعلم، مثل الإجماع على أسس البحث العلمي، وعلى الأسئلة العلمية المطروحة وعلى أفضل المناهج المستخدمة

¹ . المرجع السابق، (15)، وعادل فتحي ثابت عبد الحافظ، النظرية السياسية المعاصرة، (37)

² . محمد أحمد المفتي، المنهجية السياسية الغربية: تحليل نقدي، مجلة العلوم الاجتماعية ، (الكويت: مجلس النشر العلمي، المجلد الخامس عشر، العدد الثاني، صيف 1987)، (68)

³ . طوماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992)، (77، 131)

⁴ . محمد أحمد المفتي، المنهجية السياسية الغربية، (68)

للتحليل، وعليه حين يتحقق الإجماع التام حول هذه المفاهيم، تنشأ مرحلة تسمى "بالعلم العادي"، Normal Science ولكن حين تبرز مشكلات معقدة يعجز النموذج القديم عن التصدي لها ومعالجتها يبدأ ذلك النموذج في التحلل ويظهر على الأفق نموذج أكثر قدرة على معالجة المشاكل المطروحة، تسمى هذه الدورة بالثورة العلمية¹.

يؤكد كون . أيضا . بأن النموذج يوجه الباحث لطرق الملاحظة العلمية، ويقلل بالتالي من احتمال تصور العلماء معطيات تناقض توقعاتهم حول القضية المطروحة للنقاش².

هذه الأدوات (النظرية، الاقتراب، المنهج ..) هي أدوات للتفسير، ومن هنا كان ارتباط موضوعها بمستوى التفسير العلمي والذي هو الهدف النهائي للعلم، فالتفسير يمثل أعمق درجات التحليل العلمي وأعلى مستوياته، ذلك أن وصف الحالة التي عليها ظواهر الواقع مثلا، وتصنيف معطيات الظواهر ليس هو الهدف النهائي للعلم، وإنما يتمثل الهدف النهائي للعلم في تفسير الظاهرة والكشف عن حقيقتها، وهنا نؤكد على أن هذه الأدوات التفسيرية لا تمثل وصفا للواقع أو تسمية له، وإنما هي أدوات تتمثل بها ما عليه الواقع على وضع معين³.

إن هذه الأدوات جميعا لا تمثل أكثر من أدوات ذهنية . أي من عمل الذهن، فهي إما مجرد مفاهيم يتمثل بها الباحثون ما عليه بالفعل علاقات الواقع المستهدف فيستعينون بها على تحليله، كمفهوم "البنية" structure ، ومفهوم النسق⁴ system ، وإما في بناء ذهني للواقع فيستعان به على فهمه وتفسيره، وهذا حال " النظريات " ، وإما في بناء ذهني (مصغر) للواقع يستعان به ليس فقط في فهمه وتفسيره، بل والتوقع في شأنه، وهذا حال " النماذج النظرية "⁵.

وهكذا، فإن كل هذه الأدوات الذهنية هي مجرد أدوات ذهنية يستعان بها على فهم الواقع المستهدف بالدراسة والتحليل.

¹ . المرجع السابق، (69) .

² . المرجع نفسه، (69) .

³ . محمد طه بدوي، النظرية السياسية . النظرية العامة للمعرفة السياسية . ، (315 ، 350)

⁴ . محمد طه بدوي، منهج البحث العلمي، ط3، (الكويت: وكالة المطبوعات ، 1977)، (87)

⁵ . عادل فتحي ثابت عبد الحافظ، دراسة في النماذج والنظريات ، (23)

المطلب الثالث: وظيفة النظرية.

هناك خلاف بين الباحثين حول وظيفة النظرية، هل تكفي بالوصف والتصنيف والتحليل والفهم والتفسير، أم أنها تستفيد من بناء فرضياتها للوصول إلى حقائق وقوانين تستخدمها بعد ذلك في الوصول إلى التنبؤ والتوقع؟¹، فهناك إذن اتجاهان.

الأول: يرى بأن قيمة النظرية وصلاحيتها إنما تتوقف على صحة وواقعية الفروض التي تقوم عليها. والثاني: ينادي بأن قيمتها تتحقق بقدرتها على التنبؤ.²

فالأول: يلخص وظيفتها في تنظيم الحقائق والبيانات في إطار من الترتيب المنطقي الذي يمكن من خلاله استخلاص مدلول معين لهذه الحقائق³، والتعرف على جوانب الانتظام وعدم الانتظام في التفاعلات الحية لتلك الظواهر، وتحديد مقاييس الأهمية السببية بين العوامل والمتغيرات التي تدخل في سياق تلك التفاعلات⁴. وتقدم النظرية بذلك "نظاما فكريا Conceptual Scheme"، يمكن على أساسه تنظيم الظواهر وتصنيفها وإيجاد العلاقات بينها، وفهمها على الوجه الأفضل⁵.

أما الثاني: فيرى أن النظرية هي التفسير والتنبؤ، أي يتجاوز الإنسان الوصف للظواهر التي تمت ملاحظتها وأن يشتغل بالتفسير النسبي أو التنبؤ المبني على الوقائع والظروف المؤكدة مسبقا⁶. ويعتمد هذا الاتجاه على إمكانية استعمال وسائل وأدوات القياس الكمي، مثل الأرقام والبيانات والإحصائيات وغيرها، وينظر في الأساس إلى النظرية بأنها مجموعة من الحقائق وأنها تكتشف من خلال الفرضيات⁷.

وأيا كان الأمر، فإن محور وظائف النظرية هي كونها مرشدا للبحث، ومعينا في الوصول إلى أقرب نقطة من الحقيقة، وفي سبيل ذلك تقوم بوظائف أساسية ثلاث:

1 . هذا على حسب الطرح الغربي لمفهوم النظرية سواء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية.

2 . علي السلمي، تطور الفكر التنظيمي، (القاهرة: مكتبة غريب)، (13)

3 . يتفق هذا ومنطلق مفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية، لا سيما الفقهية، كما سيأتي بيانه وتوضيحه في مكانه.

4 . صبري مقلد، نظريات السياسة الدولية، (37)

5 . علي السلمي، تطور الفكر التنظيمي، (القاهرة: مكتبة غريب)، (8)

6 . المرجع نفسه، (8).

7 . محمد أنور فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (94 . 95)

1. التعريف بالحقل موضوع الدراسة، وتحديد أبعاده والوحدات المكونة له، بمعنى تحديد "أنطولوجيا" ontology الحقل¹، من حيث طبيعته وكيونته ووجوده، أو التعريف بالمفاهيم المفتاحية ليس على سبيل إعطاء تسمية معينة لها، وإنما إعادة وضعها في إطار ما يعرف بالجرافية المفاهيمية، أو تأسيس نمط علاقات جديدة بين المفاهيم، يعيد ترتيب أوزانها وأدوارها ومن ثم مضمونها.

2. الوصف: من خلال تحديد خصائص الظاهرة ومكوناتها والعوامل الفاعلة فيها، وأوزانها النسبية ودراجاتها في الفعل، وهي الوظيفة التي وقفت عندها العديد من النظريات في العلوم الاجتماعية.

3. التفسير: وهو محاولة تقديم تفسير لظاهرة معينة من خلال ظاهرة أو ظواهر أخرى، ينظر إليها على أنها تمثل العوامل المستقلة المفسرة لهذه الظاهرة².

وإذا كانت هذه هي وظائف النظرية، فإن معايير تقويمها لا تعتبر بكونها مصيبة أو مخطئة، وإنما بمدى قيامها بهذه الوظائف، وفائدتها في الشرح والتفسير، وقدرتها على تحقيق المعايير التالية:

1. الوضوح خصوصاً في المفاهيم والمصطلحات.

2. الاتساق الداخلي وعدم التناقض بين المكونات.

3. الملاءمة الإمبريقية.

4. الملاءمة التفسيرية، لأن النظرية لا يكفي فيها أن تتناسب مع الواقع وتكون على حسبه، ولكن يجب أن تفسره تفسيراً جيداً، والتفسير الجيد يتوقف على القيم والمعايير التي توجد داخل النظرية، والتي يمكن أن تحد في اختيار الأدلة المؤيدة لرأي الباحث، وهذه المعايير لا توجد بصورة متكاملة داخل النظرية، ولكن يجب الرجوع في هذه الحالة للنظام الأخلاقي للفرد أو مجموعة الأفراد الذين وضعوا هذه النظرية³.

¹ . ففي الحقل المعرفي المرتبط بمقاصد الشريعة الإسلامية، . على سبيل المثال . يمكن استخلاص أنطولوجيا خاصة بهذا الحقل العلمي المعرفي، يتعلق الأمر بكل المفاهيم التي تخدم مقاصد الشريعة "كالمصلحة والعلّة والحكمة .."، وفيما يتصل بأنطولوجيا "الوسائل" كمفهوم مستقل بذاته هو الآخر، يمكن تتبع تطور الحقل الدلالي في استعمالات "مفهوم الوسائل" بورودها في علم أصول الفقه ضمن قاعدة مقدمة الواجب، واستعمالها كمرادف للذريعة، فالجيل، فالبدع وهكذا، ليتشكل لدينا مفهوم للوسائل متطور ضمن علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

ويبدو الأمر غاية في الأهمية إذا حاولنا ربط مفهوم الوسائل المرتبط بالحكم الشرعي التكليفي، ومفهوم الوسائل "كأدوات مادية" يقع عليها فعل المكلف، لتكتسب الوسائل المادية المجردة عن الأحكام، أحكاماً شرعية بنسبة الفعل إليها .

² . نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة، (74 . 75)

³ . المرجع نفسه، (75)

المطلب الرابع: علاقة النظرية بالحقائق والواقع.

يستخدم تعبير النظرية استخدامات متباينة، فالبعض يعرض النظرية بأنها عكس الحقيقة، ويميل البعض على فهمها باعتبارها عملية تخمين علمية (Speculation) إلى أن تثبت صحة هذا التخمين، فتصبح عندئذ حقيقة (Fact)، وهناك من يرى بأن الحقيقة ثابتة مؤكدة لا تختمل الشك، بينما النظرية غير مؤكدة وبها غموض¹.

إن النظرية لا تتطابق مع الحقيقة، وإنما ترتب وتنظم الحقائق، وتحاول تفسير الحقائق، ويعتمد كل من الحقيقة والنظرية على الآخر، والحقائق من دون نظرية عبارة عن كومة عديمة الفائدة من التفاصيل التي ليست لها صلة بالموضوع، والنظرية التي ليست لها جذور من الحقائق عبارة عن تكهن بحث².

أما فيما يتعلق بالواقع، فيقول "Waltz" : « على الرغم من أن النظرية تتعلق بالعالم الذي نحتاج إلى تفسيرات بشأنه، لكنها تبقى دائما متميزة عن ذلك العالم³، ويضيف: « بأن النظرية تفسر جزءا من الواقع، لذلك فإنها تتميز عن الواقع الذي تفسره. في الواقع كل شيء متعلق بكل شيء، ولكن النظرية تقوم بعزل حقل معين عن الحقول الأخرى لتناوله بشكل ذهني وعقلي. إذن النظرية تقوم ببناء واقع معين⁴، ولكن لا أحد يستطيع القول بأنها تمثل الواقع نفسه⁵».

المبحث الثاني : مفهوم النظرية⁶ في الشريعة الإسلامية :

¹ . علي السلمي، تطور الفكر التنظيمي، (7)

² . أندرو فنست، نظريات الدولة ، (64)

³ . محمد أنور فرج، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (95)

⁴ . النظرية في الشريعة الإسلامية، واستنادا إلى استنادها . بدورها . في تجميع قضاياها وأحكامها ومفاهيمها ضمن نسق فكري معين، إلى الدليل (الجانب التشريعي الحقوقي القانوني للشريعة؛ الذي يبقى حاضرا دوما)، يكون للواقع تأثير في هذه النظرية، لكن ليس بالمفهوم المشار إليه أعلاه، وإنما على اعتبار النظرية . لاسيما الفقهية . تتعرض لمستجدات الوقائع والأحداث، وهي في ذلك توظف من الاستدلالات العقلية ما يلي الحاجة إلى استنباط حكم شرعي في المسألة أو القضية، وذلك يحتم ويستلزم استحضار الواقع وتفاعلاته في ابتناء الأحكام الشرعية.

⁵ . محمد أنور فرج ، النظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (95)

⁶ . النظر هو الفكر في حال المنظور إليه، والتوصل بأدلته إلى المطلوب، يقال تناظر الرجلان: إذا تقابلا بنظريهما أيهما المصيب وأيهما المخطئ. وقيل هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام. [أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق:

علي عباس بن عثمان الحكمي، ط1، (الرياض: مكتبة التوبة، 1998/1417) (41/1)

إذا كانت المفاهيم السابقة وعناصرها؛ مفاهيم مرتبطة بالمفهوم الوضعي للنظرية والمفاهيم المشابهة لها، كأدوات ذهنية يستعان بها على فهم الواقع، فإن السؤال الذي يطرح على مستوى ذات المفهوم "النظرية"، لكن في إطار الشريعة الإسلامية " هو: إلى أي مدى يمكن استحضار العناصر السابق ذكرها، ونحن نتحدث عن نظرية في الشريعة الإسلامية مدارها حول الأحكام الشرعية "الوسائل"، ومقاصد الشريعة الإسلامية من وراء هذه الأحكام. باعتبار الوسائل أدوات وطرق حصول المقاصد والإفضاء إليها .؟.

ونحن نتناول بالبحث أيّ موضوع له علاقة بالفقه وأحكام الشريعة، فإن مُنطلقه يكون بناء على استحضار منطلقات ومرتكزات هذه الشريعة، والتي تعتبر قطب الرحي الذي تدور حوله مختلف موضوعاتها مهما كانت طبيعتها، إلا أن هذه الحقيقة لا تنفي أننا نتعامل مع بشر يعيشون واقعا بظروفه وحيثياته على هذه الأرض، مما يجعل لهذا الواقع تأثيره الخاص على البشر وسلوكاتهم وأفعالهم، لكن ذلك لا يغير من حقيقة تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وهي ضرورة الاحتكام إليها في كل صغيرة وكبيرة، من هذا المنطلق نتساءل عن القالب الذي تتخذه نظريات الشريعة الإسلامية في الموضوعات الإنسانية المختلفة، هل تحافظ النظرية على مفهومها العام الذي حاول العلماء على تعدد اختصاصاتهم . إبرازه وتوضيحه، أم أنها تكتسي طابعا خاصا تتكيف وفقا له لظروف الزمان والمكان، وعليه؛ نحاول وضع إطار خاص بالنظرية في الشريعة الإسلامية؟.

وهل نظرية الوسائل . موضوع بحثنا . هي نظرية فقهية أم أنها نظرية مقاصدية، والنظرية المقاصدية هل هي نظرية فقهية بدورها ؟ أم أنها نظرية ذات طبيعة خاصة، ويقال أنها نظرية تدرج في السياق العام للنظرية العامة للشريعة الإسلامية، وتبحث لها عن اسم وتوصيف؟.

المطلب الأول: مفهوم النظرية لدى المتقدمين من علماء الشريعة الإسلامية .

يشير اسماعيل الحسني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور¹ إلى أن متقدمي المفكرين من العرب والمسلمين، لم يستعملوا مصطلح النظرية، بل المأثور المنقول عنهم هو استعمال ألفاظ

¹ . هو محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، نقيب أشراف تونس وكبير علمائها في عهد الباي محمد الصادق "باشا". ولي قضاءها سنة 1267 هـ، ثم الفتيا سنة 1277، فنقابة الأشراف، وتوفي بتونس عام ثمانية وستين وثمانمائة وألف، من مصنفاته: شفاء القلب الجريح في شرح البردة، وهدية الأريب، حاشية على القطر لابن هشام، وحاشية على الخلى على جمع الجوامع. [محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط1، 1،)

مثل نظري والعلم والمسائل النظرية ... ويقول: « ويمكن الوقوف على معانيها إذا استحضرننا تقسيمهم للعلم، فهو حاصل بدون استدلال، أو نظري مكتسب عن طريق الاستدلال، تضاف العلوم الشرعية عندهم إلى العلم النظري، ووجه تفسير ذلك ابتناء صحة الشريعة على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة عن طريق الاستدلال والنظر»¹.

وفي ذات السياق يذهب فتحي الدريني إلى أن الفقهاء القدامى لم يعنوا ببحث النظريات العامة، بل كانوا يتناولون كل واقعة على حدة بالبحث، يشرعون لها من الأحكام ما يقتضيه العدل².

يقول الدريني: « غير أن ما صدر عنهم من اجتهادات في الفروع وما استندوا إليه في ذلك من أدلة جزئية وأصول عامة، يمكن أن يستخلص منها نظريات عامة، تنفرد كل منها بمفهوم كلي، ذي موضوع معين، وأركان وشرائط هي ملاكها وآثارها التي تبني عليها»³.

ومصطلح النظرية، وإن لم يستخدم في الفقه قديماً، إلا أنه ورد عند بعض فلاسفة المسلمين أمثال الكندي⁴ حيث يقول: « قوة من شأها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى من علائق المادة شيء»⁵.

بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/ 20031424، (560/2)، وخير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، (173/6)

¹ . إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط1، (الولايات المتحدة الأمريكية هيرندن، فيرجينيا): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/ 1995م)، (25)

² . فتحي الدريني، النظريات الفقهية، ط4، (منشورات جامعة دمشق، 1417، 1996/1416، 1997)، (139)

³ . المرجع السابق، (139)

⁴ . هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، يكنى أبا يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة، نشأ في البصرة، وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك، ألف وترجم وشرح كتباً كثيرة يزيد عددها على ثلاثمائة، منها: رسالة في التنجيم، رسائل الكندي، رسم المعمور .. توفي رحمه الله تعالى سنة ستين ومائتان. [أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحاق الوراق، كتاب الفهرست للنديم، تحقيق: رضا تجدد، (315)، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، إخراج وطباعة: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002/1423)، (527/8)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (195/8)].

⁵ - الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، طبعت ضمن كتاب معجم المصطلحات العربية، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1401)، (119-120)

ومن علماء المسلمين الذين نجدهم قد استعملوا لفظ النظرية كذلك كل من عبد القاهر البغدادي¹ والشاطبي²؛ حيث جاء نص البغدادي في إطار رده على زعم النظام³ وأتباعه، ويرى هؤلاء أن المعلوم بالقياس والنظر لا يجوز أن يصير معلوما بالضرورة، كما أن المعلوم بالحس لا يصير معلوما من جهة النظر والخبر، وفحوى ردّ البغدادي؛ أنه يلزم عن زعم النظام ما لا يمكن أن يوافق عليه مسلم⁴، حيث يقول: « فلزمه على هذا القول أن يكون المعرفة بالله . عز وجل . في الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية وأن

¹ . هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، البغدادي، الإسفرائيني، عالم متفنن من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد، ثم رحل إلى خراسان واستقر في نيسابور، صنف كثيرا في العلوم، وفاق أقرانه في الفنون، من مصنفاته: كتاب تفسير القرآن، وتأويل متشابه الأخبار، والتحصيل في أصول الفقه، وفضائح المعتزلة .. توفي رحمه الله بإسفرايين سنة تسع وعشرين وأربعمائة. [شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)، (203/3)، جمال الدين علي بن يوسف القفطي، إنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، وبيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986/1406)، (185/2)، وتقي الدين بن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه: الحافظ عبد العليم خان، ط1، (الهند، حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، 1979/1399) . (213/1)].

² . هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، العلامة المحقق النظار الأصولي المفسر الفقيه اللغوي المحدث الورع الزاهد، أخذ عن الفخار الألبيري، وأبي عبد اله بلنس وأبي القاسم الشريف السبتي وأبي عبد الله الشريف التلمساني، والإمام المقرئ بن مرزوق وأبي علي منصور المشدالي، وأبي العباس القباب، وغيرهم، وتلمذ له أبو بكر بن عاصم وأخوه أبو يحيى وعبد الله البيهقي، من مصنفاته: الاعتصام في الحوادث والبدع، وكتاب الموافقات . قال الإمام الحفيد ابن مرزوق: كتاب الموافقات من أنبل الكتب. وقد شرحه الأستاذ الكبير المرحوم الشيخ عبد الله دراز، توفي رحمه الله تعالى عليه سنة تسعين وسبعائة. [أحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (طرابلس ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، 1989)، (48 . 52)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (332/2)، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1947/1366)، (206/2)].

³ . هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، إليه تنسب فرقة النظامية من المعتزلة، أخذ علم الكلام عن المهزمل العلاف، وكانت دراسته مزيجاً ما بين آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة. من مصنفاته: كتاب التوحيد، وكتاب التعديل والتجويرين وكتاب المعرفة، توفي ما بين عامي إحدى وعشرين ومئتين وثلاث وعشرين ومئتين. [عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، 1995/1416)، (131)، وأحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد. ثلزر، ط2، (بيروت، 1987/1407)، (52 . 49)].

⁴ - إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (25)

تكون اللجنة دار استدلال ونظر، وأن يكون لاعتراض السيئة فيها على أهل النظر مجال ، وأن يكونوا مكلفين أبدا..¹»

أما نص الشاطبي فقد جاء فيه: « وأيضاً فإن كل استدلال شرعي، فمبني على مقدمتين، إحداهما "شرعية" وفيها من النظر ما فيها، ومقدمة "نظرية" تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوما بالضرورة، بل الغالب إنه نظري، فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية ، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة .. والنظرية غير العقلية المحضة أولى ألا يقع فيها، فهذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً »².

المطلب الثاني: مفهوم الشريعة الإسلامية وصلاتها بمفهوم "الفقه الإسلامي".

الفرع الأول: الشريعة في اللغة. قال أبو البقاء: « الشرع البيان والإظهار، والمراد بالشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الأحكام الشرعية. والشريعة: هي مورد الإبل إلى الماء الجاري، ثم استعير لكل طريقة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء .. والشريعة اسم للأحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوبة من الشارع أو راجعة إليه .. يقال شرع الشيء: أي أباحه، وشرعه: أي طلبه وجوباً أو ندباً. والشروع في الشيء: التلبس بجزء من أجزائه. والشرعة: ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق الواضح »³.

الفرع الثاني: الشريعة في الاصطلاح : قال ابن تيمية : « الشرعة هي الشريعة، قال الله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة(48)]، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية (18)] ﴿ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [الجاثية (19)] .
والمنهاج: هو الطريق، قال تعالى: ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَّاءً غَدَقًا لَّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۗ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ﴾ [الجن (16،17)] .

¹ - أبو منصور عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين ، ط1، (استنبول: مطبعة الدولة، 1928/1346)، (16)

² - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1(دار ابن عفان، 1417/ 1997)، (311/3) .

³ . أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعده للطبع: عدنان درويش و محمد المصري، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1419)، (524) .

فالشرعة بمنزلة الشريعة للنهر، والمنهاج هو الطريق الذي سلك فيه والغاية المقصودة هي حقيقة الدين، وهي عبادة الله وحده لا شريك له، وهي حقيقة دين الإسلام، وهو أن يستسلم العبد لله رب العالمين، ولا يستسلم لغيره، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء، (116)]، ومن لم يستسلم لله بل استكبر عن عبادته كان ممن قال الله فيه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر (60)].

ودين الإسلام هو دين الأولين ودين الآخرين من النبيين والمرسلين، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران (85)]، عام في كل زمان ومكان¹.

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن اسم الشريعة والشرع والشرعة ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد، وقد أطلق بعض العلماء الشريعة على العقيدة الإسلامية، كإطلاق أبي بكر الآجري² على مصنفه في العقيدة كتاب الشريعة، ويسمونها بعضهم الفقه الأكبر، وأكثر أهل السنة يطلقون عليها السنة ككتاب السنة لعبد الله بن أحمد والطبراني، ليميزوا بين أهل السنة وعقيدة أهل البدعة³.

أما الشريف الجرجاني، فعرفها بأنها: «هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل الشريعة الطريق في الدين»⁴، وهو عين ما عرفها به صاحب كشف اصطلاحات الفنون حيث قال: «هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل هي الطريق في الدين، وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان»¹.

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار، وأنور الباز، ط3 (المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426)، (11 / 218 . 219) .

² . هو محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجري، فقيه شافعي، محدث، نسبته إلى آجر، من قرى بغداد، من مصنفاته: أخبار عمر بن عبد العزيز، وأخلاق العلماء، توفي سنة ستين وثلاثمائة [ابن خلكان، وفيات الأعيان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1994/1414)، (4 / 292)، تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلوة، ط1 (دار إحياء الكتب العربية، 1964/1393)، (3 / 149)، شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عوَّاد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، (8 / 153)]

³ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار، وأنور الباز، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426)، (19 / 307 . 308)

⁴ . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، (132)

الفرع الثالث: الإسلام في اللغة والاصطلاح .

أما لغة فيعني: الإنقياد². وأما في الاصطلاح، فقد عرفه الراغب الأصفهاني بقوله: « والإسلام في الشرع على ضربين:

أحدهما: دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله: ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۗ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات (14)]، والثاني: فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستلام لله في جميع ما قضى وقدر، كما ذكر عن ابراهيم عليه السلام في قوله: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ۗ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [البقرة (131)]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ ﴾ [آل عمران (19)]³.

قال مصطفى شليبي: «والإسلامية نسبة إلى الإسلام، والاسلام لغة مصدر أسلم، وهو يستعمل في الاصطلاح الشرعي، بمعنى الخضوع والانقياد لأمر الله والتسليم لقضائه وأحكامه والرضا بها .. كما استعمل في عقيدة التوحيد المشتركة بين الديانات السماوية كلها، ولذلك وصف الأنبياء والرسل السابقين بأنهم مسلمون ﴿ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا ﴾ [المائدة (44)] .. واشتهر بمعنى الدين الذي بعث الله به محمد . صلى الله عليه وسلم . ومنه قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة (3)] وهو بهذا المعنى الأخير مرادف للشريعة الإسلامية، فيشمل كل ما جاء به رسول الله من عقائد وتعاليم خلقية وأحكام تشريعية⁴ .

وعليه: فالشريعة الإسلامية أو الإسلام هو: « مجموعة الأحكام التي نزل بها الوحي على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه »⁵.

والشريعة الإسلامية على أقسام ثلاثة :

¹ . محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية:

عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زباني، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، (1088/1).

² . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد الكيلاني، (بيروت: دار المعرفة) (241)

³ . المصدر السابق، (241)

⁴ . محمد مصطفى شليبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (مصر: مطبعة دار

التأليف، 1962/1328)، (15)

⁵ . المرجع نفسه، (16)

الأول: ما يتعلق بالعقائد الأساسية، كالأحكام المتعلقة بذات الله وصفاته، وبالإيمان به وبرسله واليوم الآخر وما فيه من حساب وجزاء، وقد تكفل بهذا النوع علم الكلام.

الثاني: ما يتعلق بتهذيب النفوس وإصلاحها، كالأحكام المبينة للفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، كالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والشجاعة والإيثار والتواضع والإحسان والعفو والصفح، والأحكام المبينة للردائل التي يتحتم على المرء أن يتحلى يتخلى عنها، كالكذب والخيانة وخلف الوعد والجبين والانلنية والتكبر والإساءة إلى الغير والانتقام، وما إلى ذلك مما تكفل بيانه علم الأخلاق.

الثالث: ما يتعلق ببيان أعمال الناس وتنظيم علاقاتهم بخالقهم كأحكام الصلاة والصوم والزكاة والحج، وتنظيم علاقات بعضهم ببعض كأحكام البيوع والهبة والإجارة والرهن والزواج والطلاق وغيرها، وقد انفرد بهذا النوع علم خاص يسمى علم الفقه¹.

الفرع الرابع: الفرق بين الشريعة والفقه. يرى الشيخ أحمد الزرقا أنه « من المهم جدا التمييز بين قولنا: الشريعة الإسلامية، وقولنا: الفقه الإسلامي.

فالشريعة الإسلامية هي نصوص القرآن الموحى به من الله تعالى غلى رسوله محمد . صلى الله عليه وسلم .، والسنة النبوية، وهي أقوال الرسول . صلى الله عليه وسلم . وأفعاله التي هي شرح وتفصيل لما أجمله القرآن، وتطبيق عملي لأوامره ونواهيه وإباحته، باعتبار أن كل ما يصدر عن الرسول . صلى الله عليه وسلم . متصلا بتفسير الشريعة وتطبيقها ليس من نفسه ومن رأيه الشخصي، وإنما هو بوحى من الله تعالى إليه، وفقا لقوله تعالى: ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ﴿ [النجم (3،2)، وقوله: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿ [الحشر (7)

أما الفقه؛ فهو ما يفهمه العلماء من نصوص الشريعة وما يستنبطونه من تلك النصوص، ويقررونه ويؤصلونه، وما يقعدونه من القواعد المستمدة من دلالات النصوص، ولا يجوز الخلط وعدم التمييز بين مفهوم الشريعة الإسلامية، ومفهوم الفقه الإسلامي، لأن الشريعة معصومة، وهي في العقيدة الإسلامية صواب وخير كلها تهدي الحياة الإنسانية إلى الطريق المستقيم .

¹ . المرجع السابق، (18)، و محمد سالم مذكور، المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)، ط2، (الكويت: دار الكتاب الحديث، 1996)، (10 . 11)

أما الفقه؛ فهو عمل الفقهاء في طريق فهم الشريعة وتطبيق نصوصها، وفقا لغرض الشارع والقواعد الأصولية في استنباط الأحكام منها، وفي هذا يختلف فهم الفقيه عن فهم فقيه آخر، وفهم كل واحد مهما علا قدره، يحتمل الخطأ والصواب، لأنه غير معصوم..¹ «

ويقول أحمد الزرقا: « على أن هناك نقطة مهمة محل اشتباه ينبغي تجليتها والتنبيه عليها، وهي أن الفقه الإسلامي يتضمن نوعين من الأحكام مختلفين في طبيعتهما:

النوع الأول: أحكام قررتها نصوص قطعية الثبوت والدلالة تمثل إرادة الشارع الإسلامي الواضحة، فيما يفرضه على المكلفين نظاما للإسلام ملزما لهم، لم يترك لتفسيرهم وفهمهم واستنتاجاتهم، وذلك مثل أصل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان والوفاء بالعقود، والجهد بحسب الحاجة وقدر الطاقة، ونحو ذلك مما جاءت به النصوص في الكتاب والسنة المتواترة .

النوع الثاني: أحكام سكت عنها الكتاب والسنة وتركت للاجتهد واستنتاج علماء الشريعة، أو جاءت بها نصوص غير قطعية الثبوت أو الدلالة، تحتمل اختلاف آراء العلماء في ثبوتها أو في دلالتها، وهي محل اجتهادهم في فهمها واستنتاج الأحكام منها.

فالفقه الإسلامي ومدوناته تتضمن كلا النوعين هذين، فما قلناه عن الفرق بين الشريعة والفقه منصرف إلى هذا النوع الثاني من الأحكام الفقهية الذي هو استنتاج الفقهاء واجتهاداتهم في تفسير النصوص المحتملة غير القطعية الدلالة، أو من أقيستهم، أو ما قرروه بطريق الاستحسان حيث يرون سببا يقتضي الخروج عن حكم القياس، أو ما قرروه بطريق الاستصلاح والمصالح المرسلة، حيث لا نص يحكم في الموضوع، وإنما قرروا فيه الحكم نتيجة الموازنة بين ما فيه مصلحة وما فيه ضرر، ونحو ذلك من الأحكام الاجتهادية، وهي أكثر ما يتضمنه فقه المذاهب² «.

المطلب الثالث: مفهوم النظرية³ العامة للشريعة الإسلامية والنظرية الفقهية .

¹ . أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام إخراج جديد بتطوير في الترتيب والتبويب، وزيادات، ط1، (دمشق: دار القلم، 1998/1418)، (148 . 147/1)

² . المرجع السابق، (149 . 148/1)

³ . التنظير الفقهي: لغة مصدر للفعل نظَّرَ (بتشديد الطاء المعجمة وفتحها . بمعنى أوجد النظرية، واصطلاحا : صياغة مواضيع الفقه العامة " كالعقد والملكية وغير ذلك" في صورة نظريات. أما النظرية لغة فهي: قضية كلية تثبت ببرهان. [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ط1، (بيروت: دار صادر، 1997م)، (212/6)، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط،

الفرع الأول: مفهوم النظرية العامة للشريعة الإسلامية .

في صدد الحديث عن القواعد الفقهية يقول الشيخ محمد أبو زهرة¹: « إنه يجب التفرقة بين علم أصول الفقه، وبين القواعد الجامعة للأحكام الجزئية، وهي التي في مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي. إن دراسة القواعد من قبيل الفقه، لا من قبيل أصول الفقه، وهي مبنية على الجمع بين المسائل المتشابهة من الأحكام الفقهية، ولهذا نستطيع أن نرتب تلك المراتب الثلاث التي يبنى بعضها على بعض، فأصول الفقه يبنى عليه استنباط الفروع الفقهية، حتى إذا تكونت المجموعات الفقهية المختلفة، أمكن الربط بين فروعها وجمع أشتاتها في قواعد عامة جامعة لهذه الأشتات، وتلك هي النظريات الفقهية² .

فيلاحظ أن الشيخ أبو زهرة يعتبر القواعد الفقهية مرة هي النظرية العامة للفقه الإسلامي، ومرة النظريات الفقهية، لذلك نجد الدكتور جمال الدين عطية يقف عند هذه النقطة موضحاً أن ضرورة التمييز بين النظرية العامة للفقه الإسلامي، وهذه نجد معظمها في أصول الفقه، وبين النظريات العامة لكل فرع من فروع الفقه، وهذه نجد بداياتها في القواعد الفقهية، ولكنها لم تكتمل وتوضح إلا في كتابات المعاصرين. وهذه على كل حال مسألة اصطلاح³ ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون⁴.

وعليه، يعرف الدكتور جمال الدين عطية: النظرية قائلًا : « نقصد بالنظرية العامة للشريعة ذلك التصور العام الذي يوضح الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية كنظام قانوني وحقوقى، وهي بهذا

ط4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004 /1425)، (962)، وجمال الدين عطية، التنظير الفقهي، ط1، (1407هـ /1987م)، (9)]

¹ . هو محمد بن أحمد أبو زهرة، أصولي فقيه، درس في الجامع الأحمدى ومدرسة القضاء الشرعي بمصر، من مؤلفاته: أصول الفقه، تاريخ الجدل في الإسلام، الأحوال الشخصية . ولد رحمة الله عليه عام ثمانية وتسعين وثمانمائة وألف، وتوفي سنة أربع وسبعين وتسعمائة وألف للميلاد. [خير الدين الزركلي، الأعلام، (25/6)]

² . محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (دار الفكر العربي)، (10.9) .

³ . قال الشريف الجرجاني: « الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ينقله عن موضعه الأول ». [كتاب التعريفات، (28)]

⁴ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (عمان الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر، 2003/1424)، (210) .

الاعتبار شاملة لأصول الفقه إذ تحتل مباحثه . وهي تهتم أصلاً بقواعد استنباط الأحكام من الأدلة . مكانها ضمن المخطط العام للنظرية والتي لا تنحصر بمسألة الاستنباط»¹.

والنظرية العامة للشريعة تنبثق عن نظرية أعلى منها رتبة، هي: النظرية العقائدية أي التصور الإسلامي لله والكون والإنسان².

ومن مباحث النظرية العامة للشريعة الإسلامية، موضوع الوسائل، والذي ينظر إليه من خلال عدة زوايا، زاوية كونه مبحثاً أصولياً، ذلك أن الوسائل ما هي إلا الأحكام الشرعية التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب والأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال³.

ومن زاوية اعتبارها مبحثاً مقاصدياً، لما تقرر لدى علماء مقاصد الشريعة من أنه لا انفكاك بين المقصد ووسيلته، فكل مقصد له وسيلته أو وسائله المفضية إليه، مما يجعلها تندرج ضمنياً ضمن نظرية المقاصد الشرعية، بمعنى: أن البحث في الوسائل هو بحث في المقاصد بوجه ما .

ولعل الأمر الجديد والجدير بالاعتناء هنا، و من ثم التنويه به، هو الإشارة إلى زاوية ثالثة ينظر من خلالها إلى الوسائل، وهي زاوية القواعد الفقهية، ومدى مساهمتها في العمل على بناء الأحكام الشرعية لمستجدات أفعال والتصرفات الإنسان (المكلف)، وما يرتبط بها من حوادث تأتي مصاحبة لهذا الفعل الإنساني.

الفرع الثاني: مفهوم النظرية الفقهية والفرق بينها وبين القواعد الكلية والنظام.

أولاً . مفهوم النظرية الفقهية: يأتي حديث علماء الشريعة المعاصرين؛ عن مدلول النظرية عند تعريفهم للنظرية الفقهية، ومن هؤلاء نذكر:

1 . مصطفى الزرقاء حيث عرف النظرية الفقهية في كتابه المدخل الفقهي العام، بقوله: « تلك الدساتير و المفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً متيناً في الفقه الإسلامي، كانبثاق أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في

¹ . جما الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ط1، (مكان النشر وبلد النشر، (دون)، 1988/1407)، (7) .

² . المرجع نفسه .

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مقاصد الشريعة الإسلامية، (417) .

كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام، وذلك كفكرة الملكية وأسبابها، وفكرة العقد وقواعده ونتائجه..»¹.

2. وهبة الزحيلي: « النظرية معناها المفهوم العام الذي يؤلف نظاما حقوقيا تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة كنظرية الحق»².

3. جمال الدين عطية: « يمكن تعريف النظرية الفقهية بأنها التصور المجرد الجامع للقواعد العامة الضابطة لأحكام الفرعية الجزئية، فهي تصور يقوم بالذهن سواء استنبط بالتسلسل الفكري المنطقي أو استمد من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية، ويتصف هذا التصور بالتجريد، إذ يحاول أن يتخلص من الواقع التطبيقي لينفذ إلى ما وراءه من فكرة تحكم هذا الواقع، وهو تصور جامع يحاول أن يحيط بجميع جوانب الموضوع ويبحث كافة مستوياته وأبعاده»³.

وهو في هذا الصدد يقف عند كل ظاهرة أو حكم يتعلق بها، ملاحظا الصفات المشتركة بين كافة الظواهر والأحكام التي يبحثها، دون تلك التي تختص بها ظاهرة معينة أو حكم محدد، وذلك سعيا وراء التعرف على القواعد العامة المشتركة⁴.

ثم إنه بعد ذلك يؤكد على أن « البحث عن النظريات الفقهية ليس من السهولة بالصورة التي نبحت بها عن الأحكام الفرعية للمسائل الفقهية، فكتب الفقه زاخرة بأحكام الفروع وقلما تجد فيها بحوثا عن نظريات فقهية، إذ أن هذه النظريات متناثرة بين العديد من المصنفات، وهي بحاجة إلى اكتشاف وتجميع وترتيب .

وقد يسهل الاكتشاف أحيانا؛ إذا اقتصر على الوجه المادي ولكنه في أحيان كثيرة يحتاج يحتاج إلى جهد علمي لاستخراجه من الأحكام الفرعية التي تختفي وراءها النظريات»⁵.

والشيء المهم في كلام جمال الدين عطية، ويجب على أحد أسئلتنا وهو نوع النظرية المبحوثة في مجال الوسائل إلى المقاصد، ومن ثم نوع النظرية المقاصدية ذاتها، على اعتبار أن البحث يتبنى " فكرة أن نظرية الوسائل هي نظرية فرعية للنظرية العامة لمقاصد الشريعة الإسلامية" في مقابل النظرية العامة

¹ - مصطفي الزرقا، المدخل الفقهي العام، (1 / 329)

² - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1405 / 1985)، (7/4)

³ - جما الدين عطية، التنظير الفقهي، ط1، (1407 / 1987)، (9)

⁴ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (204) .

⁵ . جمال الدين عطية، التنظير الفقهي، (10)

للشريعة الإسلامية من دون تقييدها بالمقاصد أو غيرها من المجالات، وكأن الشريعة الإسلامية تصبح منظورا واسعا يتضمن مجالات عديدة تحكمها نظريات عديدة في السياسة وفي الاقتصاد وفي الاجتماع، وقاعدتها قاعدة شرعية تشريعية.

وأعود إلى فكرة جمال الدين عطية، وقوله: «أنا نفضل التمييز بين النظرية العامة للفقه الإسلامي . وهذه نجد معظمها في أصول الفقه . وبين النظريات العامة لكل فرع من فروع الفقه، وهذه نجد بداياتها في القواعد الفقهية، ولكنها لم تكتمل وتتضح إلا في كتابات المعاصرين¹. قال: وهذه على كل حال مسألة اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون»².

وللباحث باقر بري توجيه آخر للصعوبات التي تكتنف التنظير الفقهي، حيث يقول: « والمسألة أن الباحث الذي يحاول الكشف عن نظريات الإسلام في مواضيع الحياة والكون والمجتمع، قد يواجه السؤال المنهجي الآتي: من أين لي أن أتأكد أن النظرية التي كشفت عنها واستخلصتها من المصادر الإسلامية ومعطياتها من أحكام ومفاهيم .. تعبر حقا عن وجهة نظر الإسلام، وإنما جاءت نتيجة لما قدمته هذه المصادر، وليست نتيجة لتفكيري الذاتي، وإسقاطي الشخصية على النصوص وتأويلاتي الخاصة لها؟.

وبكلام آخر: كيف أتجنب الوقوع في منزلقات الذاتية وأنا أمارس عملية الكشف عن النظريات الإسلامية، إن مواجهة هذه الإشكالية لا تتم إلا باصطناع منهج يوفر الضوابط التي تراعي طبيعة النصوص الإسلامية وتيسر للممارس مقارنة هذه المصادر وقد تحرر من مخاطر الذاتية ومنزلقاتها، كي يقوم أخيرا باستنتاج هذه النصوص بطريقة سليمة ومعافية.

إن موضوعية المنهج تعني حينئذ، أن يوفر المنهج الضوابط التي تؤدي إلى نتيجة ونظرية تعبر عن أقرب التصورات لواقع التشريع الإسلامي، وليس للأفكار الذاتية المسبقة التي قد يحملها الفرد ويحاول أن يسلطها على الموضوع»³.

ويفرق باقر بري بين عملية تكوين النظرية وعملية اكتشافها، فالعملية التي يمارسها المجتهد في فقه النظريات تختلف بطبيعتها عن طبيعة العملية التي يمارسها الرواد المذهبيون الآخرون، فإن هؤلاء يتجهون مباشرة إلى ممارسة عملية تكوين النظريات وإبداعها، يشيدون بناء النظرية ابتداء، ثم يجعلون من هذه

¹ . المرجع السابق ، (14)

² . المرجع نفسه ، (14)

³ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (50 . 51)

النظرية أساسا لبحوث ثانوية، وأبنية علوية من القوانين تركز عليها، وعلى وجهتها المذهبية، وتعتبر طابقا علويا بالنسبة لها¹.

أما المجتهدون في فقه النظرية، فما هؤلاء بصدد وضع نظريات مصدرها رؤيتهم واستخلاصاتهم البشرية للأمر، بل هم بصدد الكشف عن وجهة نظر الإسلام ونظرياته، وهم بصدد اكتشاف مذهب لا يملكون له أو لبعض جوانبه صورة واضحة، إذ لم تقدم الشريعة صيغة محددة له، ولا يملكون للوصول إليه إلا أبنيتة العلوية، وآثاره التي ينعكس ضمنها مختلف الحقول².

إن الممارس لفقه النظريات مضطر للانطلاق من الطابق العلوي، والتدرج منه إلى الطابق المتقدم لأنه يمارس عملية اكتشاف، أما أولئك الذي يمارسون عملية التكوين، ويحاولون تشييد البناء لا اكتشافه، فهم يصعدون من الطابق الأول إلى الثاني، لأنهم يمارسون عملية بناء وتكوين والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيرا³.

وهكذا، تختلف مهمة المفكر الإسلامي وطريقته في اكتشاف النظرية عن مهمة المفكرين والرواد المذهبيين من أتباع المدارس الوضعية من الرأسمالية والاشتراكية .. بل تختلف مهمته أيضا حتى عن أولئك الذين يدرسون المذاهب الرأسمالية والاشتراكية، دراسة اكتشاف وتحديد، لأن هؤلاء، بإمكانهم دراسة هذه المذاهب عن طريق الاتصال بها مباشرة، وفقا لصيغها العامة التي بشر بها رواد تلك المذاهب. وعلى العكس من ذلك، حين نريد أن نتعرف على كثير من محتوى المذهب الذي يؤمن به الإسلام في مجال من مجالات الحياة، فما دمنا لا نستطيع أن نجد الصبغة المحددة لذلك في مصادر الإسلام، فسوف نضطر بطبيعة الحال إلى تتبع الآثار، واكتشاف المذهب بطريقة غير مباشرة عن طريق معاملة المنعكسة في لبنات فوقية من الصرح الإسلامي⁴.

إن تحديد النظرية الإسلامية في مجال معين، وإن كان من الممكن استنباط بعض جوانبها مباشرة من النصوص، وليس هناك جوانب تتقوم بها النظرية ليس من الميسور الحصول عليها من النصوص

¹ . المرجع نفسه، (52 . 51)

² . المرجع السابق، (55)

³ . محمد باقر الصدر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام

في أسسها الفكرية وتفصيلها، ط20، (بيروت: دار المعارف للطبوعات، 1987/1408)، (370)

⁴ . المرجع نفسه، (370)

مباشرة، وإنما يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر، أي على أساس اللبنة الفوقية في الصرح الإسلامي، وعلى هدى الأحكام الإسلامية التي هي في مستوى التشريع¹.

وهذا العمل يقول باقر بري: « هو الذي يجعل عملية الاكتشاف التي يمارسها المفكر الإسلامي تظهر أحيانا بشكل مقلوب²، بل قد يبدو أنها لا تميز بين المذهب والقانون المدني حين تستعرض أحكاما إسلامية في مستوى القانون المدني، وهي تريد أن تدرس النظرية الإسلامية، ولكنها في الواقع على حق ما دامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناء علويا للنظرية قادرا على الكشف عنها، لا باعتبار أنها هي النظرية نفسها»³.

4 . ويرى فتحي الدريني أنها : « مفهوم كلي قوامه أركان وشرائط وأحكام عامة يتصل بموضوع عام معين، بحيث يتكون من كل أولئك نظام تشريعي ملزم يشمل بأحكامه كل ما يتحقق فيه مناط موضوعه »⁴. ويقول : « ومناطق كل نظرية مضمونها الموضوعي الذي ينهض به أركان معينة وشرائط لهذه الأركان، أما ما بني على ذلك من أحكام تترتب على تحقيق هذا المنطاط فهي آثارها »⁵. وفي تحليله لعناصر التعريف ومحترازاته يقول :

أ . النظرية العامة لا تتعلق بمسألة خاصة تفصيلية فرعية معينة بالذات، لذا قلنا "مفهوم كلي" يندرج تحته وقائع لا تحصى كثرة مما يتصل بموضوعه، وبتحقيق مناطه.

ب . وأيضا ليست النظرية "قاعدة عامة" لأن هذه الأخيرة ليست ذات أركان، كما أنها ذات حكم واحد، بخلاف النظرية فإنها تقوم على أركان، وشرائط لا بد منها لقيام هذه الأركان كما أشرنا، ولذا من الممكن أن تقوم النظرية العامة على عدة "قواعد كلية"، أو معايير يؤكد هذا قولنا في تعريفها : "وأحكامه العامة"، ومعلوم أن القاعدة ليس لها إلا حكم واحد.. إن النظرية العامة تفتقر عن القاعدة العام، من حيث أن النظرية قوامها أركان وشرائط لهذه الأركان يترتب عليها أحكام، هي حلول لجزئياتها، وليس كذلك القاعدة الكلية، التي تنطبق بمفهومها الكلي على معظم جزئيات موضوعها.

¹ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (56)

² . محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (370)

³ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر ، (56)

⁴ . فتحي الدريني، النظريات الفقهية ، (140) .

⁵ . المرجع نفسه، (140) .

ج . لكل نظرية عامة موضوع معين، فإذا تحققت في جزئية تتصل بهذا الموضوع، الأركان والشرائط، فقد تحقق مناط هذا الموضوع فيها، وانسحب عليها ما يناسبها من الحكم المنصوص عليه فيها .

د . أما كون التشريع الذي تضمنته هذه النظرية إذا تحققت أركانها وشرائطها (مناطها) ملزماً، فلأن هذه النظرية إنما تضافرت على إثباتها وتشيدها أحكام شرعية تفصيلية لا تخصى كثرة، فارتقت أحكامها إلى مستوى القطعية، أو غلبة الظن على الأقل، وكتاهما توجب الإلزام ووجوب العمل. ولأن غلبة الظن بالحكم الاجتهادي في فرع معين توجب العمل فلأن يجب العمل بما تشهد له فروع شتى من باب أولى¹.

5 . عمر سليمان الأشقر: ويعرف النظرية بأنها: « المفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في الفقه الإسلامي، ومتحكماً في كل ما يتصل بموضوعه»². ويرى عمر سليمان الأشقر أن "تسمية النظريات الفقهية" تحتاج إلى إعادة نظر، فالنظرية وليدة الفكر الإنساني، والأحكام الشرعية كثير منها منزل منصوص عليه، وليس نتاج للفكر الإنساني، ولذلك كان الفقهاء أدق عندما سموها أحكاماً، وكل مجموعة متجانسة من الأحكام عقدوا لها باباً، وبعض المعاصرين يميلون إلى تسمية هذه النظرية بنظم الإسلام، وهذا أقرب³.

6 . صالح بن غانم السدلان عرفها بأنها: « موضوعات فقهية أو موضوع يشتمل على مسائل فقهية أو قضايا فقهية حقيقتها أركان وشروط وأحكام تقوم بين كل منها صلة فقهية تجمعها وحدة موضوعية تحكم هذه العناصر جميعاً»⁴.

7 . أما يوسف القرضاوي، وهو يحاول دراسة مداخل التجديد في الفقه الإسلامي، نجده يقول: « من التجديدات: ما نسميه "تنظير الفقه الإسلامي"، ونعني به: أن تصاغ أحكام الفقه الجزئية وفروعه المتفرقة، ومسائله المتناثرة في أبوابها المختلفة من كتبه في صورة "نظريات كلية عامة" تصبح هي الأصول الجامعة، التي تنبثق منها فروعها، وتتشعب جزئياتها المتعددة، وتطبيقاتها المتنوعة، وذلك على

¹ . فتحي الدريني، نظريات فقهية، (139 . 142)

² . عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، (الأردن: دار النفائس، والكويت: مكتبة الفلاح، 1990)، (208)

³ . المرجع نفسه، (208)

⁴ . غانم بن صالح السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط1، (الرياض: دار بلنسية، 1417)، (15)

نحو ما هو معروف في القوانين الأجنبية، في مثل النظرية العامة للالتزام، ونظرية الأهلية .. ونظرية البطلان وغيرها»¹.

ويقول: « وهذا "التنظير" أو "التأصيل" شبيه . إلى حد ما . بما صنعه فقهاؤنا في العصور الماضية من وضع قواعد فقهية عامة، تندرج تحتها أحكام جزئية كثيرة، مثل: قاعدة: "الأمور بمقاصدها"، "المشقة تجلب التيسير"، "الضرر يزال"، "العادة محكمة"، "اليقين لا يزول بالشك" ..إلخ. بيد أن الذي نريده في عصرنا أمر آخر يختلف عن ذلك في مضمونه ونتائجه، وإن كان كلا الأمرين جمعاً للمتفرقات، وإدراجاً للجزئيات تحت كليات»².

8 . النظرية في الفقه الشيعي: إن النظرية بمعناها العام تعني الإطار العام للتفسير، وهي « ضرورة أساسية لكل تصور متعدد المفردات، فمتى ما توفرننا على تصور ذي مفردات متعددة، لزم أن نتوفر على إطار شامل يصون لنا هذه المفردات من التناثر والتناشز، ويحفظ لها انسجامها ضمنه»³. وقد عرف باقر بري النظرية بقوله: « إن المراد من النظرية هو الصيغة الفكرية المركبة من مجموعة من المبادئ والأسس والرؤى والمفاهيم والأحكام والنصوص الإسلامية التي يرتبط بعضها ببعض في إطار التعبير عن المذهب الإسلامي، في مجال من مجالات الإنسان والكون والمجتمع. إنها صيغة ونسيج منسجم وموحد، قصد من جمع خيوطه في اطراد واحد والتوليف بينها، أن نصل إلى الموقف الإسلامي العام في مجال من مجالات الحياة وخاصة المجالات الاجتماعية»⁴. وفائدة النظرية . حسب باقر بري . تتمثل بما تقدمه من نسق نظري ومواقف ومرتكزات وإطار عام للتحرك في المجال الذي تنطرق له، وذلك ضمن الخطوط والضوابط والمقاييس العامة للشريعة المقدسة⁵. وهو أي؛ باقر بري . يرى أن بناء النظرية الإسلامية بالنتيجة يعتمد على عمل فقهي فكري تركيبي، واع ومتخصص، يتم في ضوئه اكتشاف المذهب على أساس مقاييس ومعايير محددة⁶.

¹ . يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ط2، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1999/1419)، (31)

² . المرجع السابق، (32)

³ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (25)

⁴ . المرجع نفسه، (25)

⁵ . المرجع نفسه، (25)

⁶ . المرجع نفسه، (26)

إن النظرية الإسلامية لا يمكن لها أن تتضح وتبلور وتبين مثالها ومحاسنها إلا بوضعها على المحك، وبالتطبيق العملي في واقع الحياة، وتحديدًا في إطار دولة ونظام إسلاميين، ذلك أن التطبيق العملي للنظرية الإسلامية والاسترشاد بها في مجالها المعين، يرتفع بها إلى مستوى المساءلة والتجربة، ويفتح على العقل الاجتهادي كوي¹ ونوافذ بصيرة جديدة تؤدي إلى التعديل فيها وتطويرها².

ثانياً. الفرق بين النظريات الفقهية والقواعد الكلية والنظام.

يفرق فقهاء الشريعة الإسلامية بين النظريات الفقهية وبين القواعد الكلية الفقهية من جهة وبين القواعد الفقهية والضوابط الفقهية من جهة أخرى، مما يترتب عليه بالضرورة وجود فرق بين النظريات الفقهية والضوابط الفقهية.

1 . الفرق بين النظريات الفقهية والقواعد الكلية. يقول الزرقاء: « وهذه النظريات هي غير القواعد الكلية التي صدرت بمجلة الأحكام الشرعية بتسع وتسعين قاعدة منها، والتي سنتولى شرحها في القسم الثالث الأخير، فإن تلك القواعد إنما هي ضوابط وأصول فقهية تراعى في تخريج أحكام الحوادث ضمن حدود تلك النظريات الكبرى »³.

ويقول أيضاً: « وقد سلفت الإشارة أول البحث في قسم النظريات الأساسية الكبرى إلى الفرق بين تلك النظريات والقواعد الكلية، فقد بينا هناك أن هذه القواعد إنما هي مبادئ وضوابط فقهية يتضمن كل منها حكماً عاماً، أما النظريات الأساسية التي عرضناها في ذلك القسم فتؤلف كل منها نظاماً موضوعياً في الفقه والتشريع »⁴.

أما محمد الروكي، وبعد مناقشته آراء بعض العلماء في مفهوم النظرية الفقهية والقواعد الفقهية، والتي رأى أن بعضاً منهم قد خلط فيها بين النظرية الفقهية والقاعدة الفقهية، ويضيف إلى الشيخ أبي زهرة، كل من محمد يوسف موسى، الذي لم يفرق - على حد تعبيره - بين النظريات الفقهية والقواعد الفقهية، وكذلك محمد مصطفى شلبي الذي خلط بين النظرية الفقهية والقاعدة الفقهية وجعل مفهومهما واحداً

¹ . جاء في لسان العرب: « والكُوُّ والكُوَّةُ: الحرق في الحائط والثقب في البيت، ونحوه .. وجمع الكُوَّةِ كَوَى، بالقصر نادر، وكواء بالمدن والكاف مكسورة فيهما مثل بدره وبدر. قال اللحياني: من قال كُوَّةً، ففتح فجمعه كواء ممدود، والكُوَّةُ: بالضم لغة، ومن قال كُوَّةً فجمعه كَوَى مكسور مقصور ». [محمد بن مكرم بن منظور، (456/5) مادة: (كَوَى)]

² . باقر بري، ، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (26)

³ - مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، (946/2)

⁴ - المرجع نفسه، (947/2)

ودائرهما واحدة¹، يقول الروكي أيضا: « والحقيقة أن الفقهاء لم يفرقوا . فيما بسطوه من القواعد . بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، بل خلطوا بين ذلك واعتبروا هذا الخليط كله قواعد فقهية، وكان من نتائج ذلك أنهم عانوا صعوبة التمييز بين هذا الخليط من القواعد، وعلى أي أساس وبأي مقياس يكون هذا التمييز؟ وهكذا نجدهم يدرجون قاعدة " الأمور بمقاصدها" و "المشقة تجلب التيسير" و "الحرج مرفوع" و "الضرر يزال" في إطار القواعد الفقهية، لكنهم لما وجدوها بهذه السعة والشمول وقوة الاستيعاب، اعتبروها قواعد كلية، أو عامة، أو أساسية، أو غير ذلك من الأسماء الأخرى التي سموها بها، وقد وقعوا بسبب ذلك في التباس شديد لم يرفعه التمييز بهذه الأسماء، والصواب أنها هي ومثيلاتها قواعد شرعية وليست فقهية، اللهم إلا إذا تجاوزنا في الاصطلاح² .

يرى محمد الروكي أن: « الفرق بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية هو نفس الفرق بين الشرع والفقهاء، فالمراد بالشرع أو الشريعة هو النصوص الشرعية ذاتها من قرآن وسنة وما دلا عليه من أحكام؛ وأما الفقه فهو فهم هذه النصوص واستخراج الأحكام منها. فالشريعة وحي من الله والفقه فهم وعلم من الإنسان، ومن هنا كان الأحق بصفة المشرع هو الله تعالى، ولا يستقيم أن نقول إنه فقيه، ووصف الإنسان بأنه فقيه، ولا يصح أن يقال إنه مشرّع. وأما إطلاق هذه الصفة على النبي . صلى الله عليه وسلم .، فإنما هو من باب التجوز، لأنه إنما يشرع بعلم الله ووحيه، وعلى عينه، ألا ترى أن السنة وحي في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم (3 و4)]³ .

ويخلص محمد الروكي إلى أن: « القاعدة الفقهية غير النظرية الفقهية: فالقاعدة الفقهية هي حكم شرعي مستنبط من أحد المصادر الشرعية، بطرق الاستنباط المعروفة في علم أصول الفقه، إلا أنه كلي لا جزئي .

أما النظرية الفقهية، فليست حكما مستنبطا، وإنما هي دراسة ينتهي فيها الفقيه إلى الجمع بين جملة من الموضوعات والأحكام والبحوث الفقهية التي تكون مجموعها فكرة واحدة متكاملة الأجزاء⁴ .

ويحدد الروكي مجموعة من نقاط الافتراق والاختلاف بين النظرية والقاعدة الفقهية في الآتي:

¹ . محمد الروكي، نظرية التععيد الفقهي، (53)

² . المرجع السابق، (50)

³ . المرجع نفسه، (50)

⁴ . المرجع نفسه، (54)

1. القاعدة حكم شرعي، والنظرية دراسة ومبحث وتجميع.
2. القاعدة الفقهية تستند في تقييدها إلى أحد المصادر الشرعية، بينما تستند النظريات الفقهية في تكوينها إلى دراسة الفقه الإسلامي ومصنفات الفقهاء¹.
3. النظرية الفقهية أسلوب علمي جديد للبحث الفقهي، اقتبسها الفقهاء المسلمون المحدثون من فقهاء الغرب، على يد الدارسين بكليات الحقوق الذين أخذوا يدرسون الفقه في نطاق واسع، واتصل رجاله برجال القانون، وأفاد كلا الفريقين من الآخر، وأثر كل منهما في الآخر وتأثر به، فكان من نتائج ذلك أن أصبح عرض المسائل والموضوعات الفقهية يخضع لنظام النظريات الفقهية الحديثة².
- ثالثا. الفرق بين النظريات الفقهية والنظام:** يشير النظام³ الفقهي إلى هيكل تأليني من مجموعة من الأحكام، ويتعلق النظام الفقهي بمختلف أبواب الفقه، ويتكفل الإفصاح عن الأهداف الكلية للشريعة، وروح النص الفقهي ذي الصلة بتلك المجموعة من الأحكام، وللتمثيل يمكن ذكر النظام الاقتصادي في الإسلام، أو النظام الجزائي في الإسلام وغيره⁴.
- ويطلق على النظرية الفقهية أحيانا اسم "النظام"، كالنظام المالي في الإسلام، ونظام الحكم في الإسلام، وهو ما مال إليه بعض المعاصرين، منهم الدكتور عمر سليمان الأشقر⁵.
- المطلب الرابع: المجتهد في النظرية الإسلامية كاشف عن وجهة نظر الإسلام في الموضوع:**

¹ . المرجع نفسه، (54)

² . محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، (دار الفكر العربي، 2009)

³ . مفهوم النظام : النظام لغة؛ مصدر نظم الأشياء نظاما، ألفها، وضم بعضها إلى بعض، يقال: نظم اللؤلؤ، إذا ألفه، وجمعه في سلك واحد، والنظام يطلق على الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ، ويطلق على ملاك الأمر، وقد أطلقت لفظة "النظام" على الأحكام التي تنتظم في موضوع واحد هي ملاك هذا الموضوع. فكأنها حبات لؤلؤ نظمت بخيط واحد. والانتظام: الاتساق. [محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، 1989، (606) مادة " (نظم)". وابن منظور، لسان العرب، (213/6)، مادة: (نظم)]. والنظام اصطلاحا: عرفه "اللابير" بأنه: « مجموعة عناصر لأي شيء كل عنصر يمكن أن يوجد بشكل أو بجاله مختلفة، وإذا كانت التبدلات: الموجودة تبدو على شكل يمكن قياسها، فإن المبادئ أو العناصر الأساسية يمكن اعتبارها ظواهر متبدلة ». ويعرفه موريس موريس دي فيرجي: « هو نموذج معين لتنظيم ما ». [حسان محمد شفيق العاني، الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، (بغداد : مطبعة جامعة بغداد، 1986 م)، (9)].

⁴ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (206)

⁵ . عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، (208) .

مهمة المفكر الإسلامي . كما سبقت الإشارة إليه . اكتشاف النظرية الإسلامية، إذ المجتهدون في فقه النظريات الإسلامية، ليسوا بصدد وضع نظريات مصدرها رؤيتهم واستخلاصاتهم البشرية للأمور، بل هم بصدد الكشف عن وجهة نظر الإسلام ونظرياته، وهم بصدد اكتشاف مذهب لا يملكون له، أو لبعض جوانبه صورة واضحة، إذ لم تقدم الشريعة صيغة محددة له، ولا يملكون للوصول إليه إلا أبنيته العلوية، وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول¹ .

وتقف المفاهيم الإسلامية إلى جانب الأحكام في عملية الكشف عن النظريات الإسلامية، إن لها دورا كبيرا في هذه العملية، فهي تشكل جزءا مهما من الثقافة الإسلامية، وتساهم إلى حد كبير بتيسير فهم النصوص الشرعية التي يعتمد عليها المجتهد في فقه النظريات .. ويتساءل باقر بري كيف تساهم المفاهيم الإسلامية في عملية الكشف عن النظرية الإسلامية في مجال ما ؟.

يستصحب البحث سؤال باقر بري من خلال توظيفه وإسقاطه على مفهومي المقاصد والوسائل، فيرى أن التجديد من خلال نظرية الوسائل . كأداة وأسلوب في التحليل . ، يسهل من عملية تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين ، وذلك يقتضي فقه جملة من الأمور:

- 1 . الاحتفاظ بجوهر البناء القديم، والإبقاء على طابعه وخصائصه، بل إبرازه والعناية به.
- 2 . ترميم ما بلى منه وتقوية ما ضعف من أركانه.
- 3 . إدخال تحسينات عليه لا تغير من صفته، ولا تبدل من طبيعته، مثل تحميل مدخله، وتنظيف ساحته، وعمل حديقة من حوله .. إلخ².

فالوسائل والمقاصد مفاهيم شرعية، ذات أصالة في المنظومة الفكرية في الشريعة الإسلامية عامة، وهي بذلك مفاهيم تحتفظ بجوهرها، وخصائصها التي تضبطها القواعد الجامعة بين الوسائل والمقاصد، ويتطلب تفعيلها في واقع المسلمين؛ مزيدا من البحث والتنقيب عن مظانها في مختلف أبواب الشريعة، ومن ثم العمل على تفعيلها وفق متغيرات البيئة والزمان، وفي ذلك إحياء للمصطلح والمفهوم الشرعي، وتحديد مساره في البنية التشريعية .

المبحث الثالث: نظريتنا المقاصد والوسائل وموضعها من النظرية العامة للشريعة الإسلامية.

¹ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (55)

² . يوسف القرضاوي، الفقه الاسلامي، (30)

يحاول هذا المبحث التعريف بنظرية المقاصد في (مطلب أول)، وبيان تطور المبحث الوسائل بتطور المبحث الأصولي والمقاصدي في (مطلب ثان)، ليستخلص أهم مرتكزات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية في (مطلب ثالث) .

المطلب الأول: التعريف بنظرية المقاصد: في تعريفه لنظرية المقاصد، يستشهد الريبوسوني بتعريف جميل صليبا للنظرية، واختار من بين الإطلاقات التي أعطاها صليبا للنظرية إطلاقين إثنين مشيرا إليهما « وإذا أطلقت (يعني النظرية) على ما يقابل المعرفة العامة، ودلت على ما هو موضوع تصوره منهجي ومتناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس. وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر.. »¹.

كما يستند في تبنيه لمفهوم النظرية إلى ما ذهب إليه "مراد وهبة" الذي يعتبر أن كلمة « نظرية مرادفة للفظه نسق »²، وعرف النسق بأنه: « مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين »³. يقول الريبوسوني: « وكل هذه المعاني داخلة في مفهوم نظرية المقاصد، فإذا كانت الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية، هي عبارة عن "حقائق جزئية"، فإن نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها، وينسق فيما بينها، ويعطيها. على ما بينها من تباعد وتنوع. بعدا واحدا ومغزى واحدا. وإذا كانت أحكام الشريعة وأدلتها تنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضا تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتبها في نظام معين، يجعلها جسما واحدا يخدم بعضه بعضا »⁴.

وهو يخلص إلى أن نظرية المقاصد « تندرج فيها النظريات الفقهية والقواعد الفقهية معا، فضلا عن الأحكام الجزئية »⁵، ويرى أن نظرية المقاصد تقوم على أساسين إثنين معا: التسلسل الفكري المنطقي الذي ينبع من النظر العقلي ومن الأسس العقدية للإسلام، وكذا النتائج الإستقرائية. فنظرية المقاصد

¹ . جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (477 . 478)

² . مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007)، (648)

³ . المرجع نفسه، (645)

⁴ . أحمد الريبوسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، (هيرندن، فيرجينيل . الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416)، (29)

⁵ . المرجع نفسه، (29 . 30)

ينتجها النظر العقلي المنطقي القويم .. ونظرية المقاصد يسندها ويتوقف عليها استقرار تفاصيل الشريعة .. «¹.

وما يلاحظ على الدكتور أحمد الريسوني، أنه لم يخرج بمفهوم قائم بذاته لنظرية المقاصد، ويبقى كلامه كالما عاما، إذ لم يحدد ما هي نظرية المقاصد على وجه التحديد، لأن ما استند إليه يصدق في النظرية العامة الفقهية، والنظريات الجزئية داخل النظرية الفقهية العامة.

ومن الباحثين الذين حاولوا . أيضا . توضيح مفهوم نظرية المقاصد الباحث عبد الرحمن يوسف القرضاوي في رسالته "نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين"، حيث يعرف نظرية المقاصد بأنها: « ذلك البناء الفكري المتكامل، الذي يربط بين أكبر عدد من الظواهر والقوانين، المتعلقة بمعاني وأسرار وحكم الشريعة، الملاحظة في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، أو عند كل جزئي من أحكامها، ويجمعها في مجمع متناسق، يحكمه مبدأ تفسيري عام »².

وما يلاحظ على هذا التعريف استعماله لعبارة "الظواهر" والتي يقابلها في اللغة الفقهية "أفعال المكلفين" إذ أنها هي مناط التكليف، ولعل ذلك ما جعله يورد عبارة "القوانين" بعد عبارة "الظواهر" إذ كلمة "القوانين" تعبر عن الجانب الحقوقي التشريعي للشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: تطور المبحث الوسائل بتطور المبحث الأصولي والمقاصدي.

يقصد بتطور المبحث الوسائل، توجه الدراسات الشرعية في مجال الوسائل إلى تطوير مجالات استخدام المصطلح أو المفهوم ضمن دوائر عديدة تعبر كل منها عن الاتساع التدريجي للمفهوم، ضمن مظان متعددة ومتنوعة، تتردد بين علوم الفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة الإسلامية، ويرجع ذلك . بطبيعة الحال . إلى التراكم العلمي والمعرفي الذي يكسبه أي مفهوم أو مصطلح في حقله المعرفي مع مرور الزمن.

والمصطلح يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى المخاطب من دارسي نفس الفن، ثم إنه من الملاحظ ان المصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية

¹ . المرجع نفسه ، (30)

² . عبد الرحمن يوسف القرضاوي، نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير ، اشراف: الدكتور محمد بلتاجي حسن، (جامعة القاهرة، كلية دار العلوم من قسم الشريعة)، (13)

والأطر المرجعية للمفكرين والعلماء داخل هذا العلم أو ذاك، كما يلاحظ أنه قد يعتريه التطور ويحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالي وهذا شائع في كل العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية¹.

والبحث في معالجته لهذه النقطة يقف عند تطور وتجدد² المصطلح وتطوره في مجال معين من خلال اصطلاحات عدد من العلماء والباحثين بشأنه، ليرتقي المصطلح إلى أن يصبح مفهوما قائما بذاته، فنحن وإن كنا نعالج مسألة الوسائل والمقاصد من حيث اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية بشأهما، فإن ذلك لا يمنع من تطور مفهوم خاص ذي دلالة خاصة بهذا المصطلح تجمع بين مختلف الاصطلاحات المتعلقة به نحو مفهوم أشمل يضم عددا من المصطلحات .

فإذا كان لعلماء الشريعة اصطلاح خاص بشأن الذرائع والوسائل (على سبيل المثال)، فإن تطوير مفهوم الوسائل يتجه نحو استعمالات عديدة لمصطلحات تأتي في السياق العام لمفهوم الوسائل، ليشمل مفهوم هذه الأخيرة: الذرائع سدا وفتحاً، والحيل بأنواعها، والأسباب والشروط والموانع ... فيتسع بذلك المفهوم ليعبر عن " فعل المكلف " و " حكم فعل المكلف " .

ونحن بصدد النظرية والتنظير، نحتاج إلى " مفهوم واسع وأشمل " يضم مجموعات " المصطلحات الجزئية المتعلقة بما يمكن أن يعبر عن " الوسائل "، فالنظرية تتغيا التحليل، وتتوسل بنظرية الوسائل القدرة على تحليل مختلف الوقائع والوضعيات والقضايا، لاستحضار الحكم الشرعي بشأنها، وابتناؤه استنادا إلى قواعد الشريعة في ذلك.

الفرع الأول: في مجال علم أصول الفقه .

يقول الآمدي: « فإنه لما كانت الأحكام الشرعية، والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدرا وأعلها شرفا وذكرها، لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد، كانت أولى بالالتفات إليها، وأجدر بالاعتماد عليها³ .

ومن المتعارف عليه بين الأصوليين أن الوسيلة إذا أطلقت أريد بها مكونات مقدمة الواجب التي اختلف الأصوليون بشأنها فيما عرف بقاعدة مقدمة الواجب، أو " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "،

¹ . علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ط1، (القاهرة دار الرسالة، 2004/1425)، (19 . 20)

² . تطور المصطلح وتجدده، تعبر عنه مجموعة المصطلحات والمفاهيم الدائرة في سياقه العام، وقد عبر البحث عنها ب"الضمائم".

³ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط1، (الرياض: دار الصّميعي،

(2003/1424)، (16 . 15/1)

أو ما يقابلها كقاعدة "ما لا يتم ترك الحرام إلا به"¹، ولهذا عبر عنها التلمساني بقوله: «في أن الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به، أولا يقتضيها؟ وهو معنى قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أو لا؟»².

ويضاف إلى قاعدة "مقدمة الواجب" قاعدة: "سد الذرائع"، فوسائل المقاصد تتحدد وتنضبط عند علي حسب الله وفق قاعدتين اثنتين أشار إليهما وهو يعرف بـ "وسائل المقاصد الشرعية"، حيث قال: «المقاصد الشرعية من جلب المصلحة ودفع المضرّة. يتوصل إليها بامتنال أوامر الشارع، واجتناب نواهيه. والمأمور به لا يتوصل إلا بتحصيل أسبابه، وهذا يقتضي أن تكون الأسباب في قوة المطالبة بما تابعة لمسبباتها. وكذلك المنهي: له وسائل تفضي إليه، ولا يعقل ان تمنع المحرمات وتباح الوسائل المؤدية إليها، وهذا يقتضي أن تكون الوسائل في قوة المنع منها تابعة لما توصل إليه، ومن هنا نشأت قاعدتان أصوليتان، الأولى: ما لا يتم إلا به فهو واجب، والثانية: سد الذرائع»³.

والأمر. عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. لا يقتصر على سد الذرائع، فهو يتطلع إلى تطوير استعمال المفهوم، متجاوزا ما تعارف عليه المتقدمون من علماء الأصول، فهو يقول: «المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل»⁴. قال: «هذا الباب هو المدخل لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها، ليعرف ما هو منها في رتبة المقصد؛ .. وما هو في رتبة الوسيلة ..، وهو مبحث لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسد الذرائع، فسموا الذريعة وسيلة والمتذرع إليه مقصدا، ونحن قد قضينا حق البحث في سد الذرائع، وجعلنا مبحث الوسائل متطلعا إلى ما هو أعلى من ذلك»⁵.

¹ . بدر الدين البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992/1413)، (1/ 257)

² . الشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، وبيروت: مؤسسة الريان، 1998 / 1419)، (404)

³ . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، (355)

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (413)

⁵ . المصدر نفسه، (413) .

يلاحظ من خلال تنويه ابن عاشور لمدخل التمييز بين ما هو في رتبة الوسائل وما هو في رتبة المقاصد من الأحكام، تداخل¹ البعدين: "الأصولي المرتبط بابتناء الأحكام الشرعية واستنباطها"، والبعد المقاصدي الغائي لها، على اعتبار أن الأحكام لها مقاصد تتغيا تحصيلها، وهو المجال الثاني الذي يكشف عن تطور استعمال مفهوم الوسائل، ليس ضمن الحقل المعرفي لأصول الفقه فقط، وإنما ضمن الحقل المعرفي المتطور والمتنامي، والمتجدد: "لمقاصد الشريعة الإسلامية".

الفرع الثاني: مجال علم مقاصد الشريعة .

في تعريفهم للوسائل وارتباطاتها بالمقاصد، قرر علماء المقاصد . خاصة . مجموعة من القواعد الضابطة لهذه العلاقة²، ونقتصر على ما أورده عبد الرحمن السعدي، حيث يقول: « الوسائل لها أحكام المقاصد³، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم المسنون إلا به: فهو مسنون، وطرق الحرام والمكروهات تابعة لها، ووسيلة المباح مباح، ويتفرع عليها أن توابع الأعمال ومكملاتها تابعة لها⁴. والشاهد في عبارته: "توابع الأعمال ومكملاتها تابعة لها".

وما يمكن ملاحظته على عبارة السعدي هو :

أولاً . الربط بين الوسائل والمقاصد كمصطلحين أو مفهومين .

ثانياً . يفهم من عبارته أن كلا من الوسائل والمقاصد هي أعمال (أفعال للمكلفين)، ترتبت بشأنها أحكام شرعية (الواجب والمندوب، والمباح والمحرم والمكروه . .) .

ثالثاً . فرَّع على هذه القاعدة شيئاً مهماً وهو أن لها توابع ومكملات .

¹ . يعبر التداخل عن مساحة من التقاطعات بين ما هو أصولي وما هو فقهي، لاسيما في الاستدلالات المختلفة التي تتمحور في عمومها حول تحصيل مصالح المكلفين ودرء المفاسد عنهم، وهي مقصودة للشارع الحكيم، مما يجعل هذه الأدلة/ الاستدلالات؛ مسالك مفضية للمقاصد الشرعية.

² . يُزجَّأ الحديث عنها إلى موضعه من هذا البحث، ضمن سياق الحديث عن القواعد الشرعية، وقواعد الوسائل.

³ . تعتبر هذه القاعدة أولى القواعد الحاكمة للمبحث الواسطي المقاصدي، وسيأتي تفصيل علماء المقاصد وأقوالهم بشأنها، واقتصر البحث هنا على ما يحتاجه من توضيح ما يرمي إلى بيانه في هذا المقام، وإلاً؛ فإن عبد الرحمن السعدي متأخر بالنسبة لعلماء كالعز بن عبد السلام والقراي والمقري والشاطبي؛ ممن قالوا بالقاعدة السابقة وما يجري من قواعد أخرى في سياقها .

⁴ . عبد الرحمن بن ناصر السعدي، كتاب القواعد والأصول الجامعة، والفروق والتقسيم البديعة النافعة، تعليق: محمد بن صالح العثيمين، ط2، (مكتبة السنة، 2002)، (36)

ولفظ المكملات، له استعمال غالب في مجال المقاصد، فإذا ذكرت المكملات، تبادر إلى الذهن المجال المقاصدي، وإن كان العز بن عبد السلام يقول: « وقد نظرت في القرآن فوجدته ينقسم إلى أقسام: أحدها الثناء على الإله، والثاني: الأحكام، والثالث: توابع الأحكام ومؤكداً لها، وهي أنواع»¹. ولقد قسم الجويني والشاطبي وغيرهما المصالح أو المقاصد إلى "ضروريات وحاجيات وتحسينيات"، ولما أراد الله تعالى حفظ ضروريات الناس وحاجياتهم وتحسينياتهم، شرع كل ما يؤدي إلى حفظ هذه المصالح بأقسامها الثلاثة².

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل شرع الله سبحانه وتعالى أحكاماً أخرى لهذه المصالح الثلاث، هي متممات تلك المصالح ومكملات لها مبالغة في الحفظ لمقصود الشارع في تلك المصالح، وتعرف هذه المتممات **بالتكملة**، بحيث إذا فرضنا فقدانها، لم تخل بحكمتها الأصلية، وهذه التكملة جارية في المصالح: "الضرورية والحاجية والتحسينية"³، وعلى هذا، فالأحكام التي شرعت لصيانة الضروريات هي أهم الأحكام وأحقها بالمراعاة، وتليها الأحكام المشروعة لضمان الحاجيات، ثم الأحكام المشروعة للتحسين والتكميل⁴.

يؤكد الشاطبي على قضية مهمة تتعلق بالترابط بين المراتب الثلاث ومكملاتها⁵، فبعد أن ذكر كل مرتبة - أصلها ومكملها - وأوضح أن كل واحدة منها بمثابة المكمل لما قبلها، وأن إبطال أدناها والمداومة عليه قد يؤدي إلى إبطال أعلاها - وهو الضروري، وقد فسر ذلك بقوله: « كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكيد الاعتبار - فالضروريات أكدها، ثم تليها الحاجيات، والتحسينيات، وكان مرتباً بعضها ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2، (بيروت: مؤسسة الريان، 1998/1419)، (117/1)

² . محمد عبد الحميد الشندي، قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح وأثرها في الفقه الإسلامي، (دار الجامعة الجديدة، 2008)، (189)

³ . المرجع نفسه، (189)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (17/2، 32)، ومصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ط4، (دمشق: دار القلم، ودار العلوم الإنسانية، 2007/ 1428)، (31) .

⁵ . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ط1، (الإمارات العربية المتحدة، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 2002 / 1423)، (227)

كأنه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فالمخلُّ بما هو مُكَمَّل كالمخل بالمكَمَّل من هذا الوجه»¹.

ومن المسائل المهمة، والتي يجب التنبيه إليها إثراءً للمبحث الواسع في سياق مباحث مقاصد الشريعة الإسلامية، ما اعتبره الشاطبي من أن المصالح المرسله هي وسائل من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهو ما يتم التركيز عليه كقواعد تشكل اللبنات الأولى التي انطلق منها البحث في الوسائل إلى المقاصد.

لقد كان لتحقيق كتاب الموافقات للشاطبي، وتأليف ابن عاشور وعلال الفاسي لكتبيهما في المقاصد أثره في تطوير المبحث المقاصدي، فاستقراء مادة كتابي ابن عاشور والفاسي تؤكد « أن الرجلين يعبران عن الإحساس بضغظ الحاج إلى التشريع، ويتفقان في اعتبار أصول الفقه غير كافية لسد هذه الحاجة، ولاسيما وقد تعقدت الحياة وجدت فيها متغيرات كثيرة تقتضي حلولاً "إسلامية" عاجلة وناجعة لا أمل للفقيه في تحصيلها من أصول التشريع المعروفة»².

الفرع الثالث: مجال الفقه.

إن الذي يقع تنزيل الأحكام الشرعية عليه، هو فعل المكلف، ولذلك كان لا بد للقواعد الأصولية وللنظر المقاصد من فروع فقهية تطبق عليها، ومجال هذه الفروع الفقهية هو الفقه، سواء تعلق الأمر بالأفراد، أم بمجموع الأفراد، وعليه يكون الفقه الحلقة المطلوبة لتوظيف القواعد الأصولية والمقاصدية للخروج بالحكم الشرعي في المسائل والقضايا، والذي يعبر عن مفهوم الوسائل، المفضية - بدورها - لتحصيل مقاصد الشريعة في مستوياتها المختلفة، والتي تحقق المقصد العام من التشريع "جلب المصالح ودرء المفاسد".

المطلب الثالث: مرتكزات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية.

الوسائل - على سياتي بيانه وتوضيحه في هذا البحث - تتمحور حول مفهومين أساسيين، لا ينفصلان - في حقيقة أمرهما - عن بعضهما البعض، وهما "أفعال المكلفين" و"أحكام هذه الأفعال"، لما تقرر في الشريعة الإسلامية، من أنه لا يوجد فعل عرِّي عن حكم الله فيه "وجوباً أم ندباً، أم تحريماً، أم كراهة، أم إباحة" (على رأي جمهور المتكلمين).

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (38/2)

² . نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، ط1، (بيروت:

دار الطليعة، 2000)، (26)

والتشريع مقاصد وسائلها الأحكام¹، ومن خلال مجالات تناول الوسائل وترددها بين الأفعال، وما تقتضيه هذه الأفعال من أحكام لتحصيل المقصود على الوجه المطلوب الأكمل²، أمكن ردُّ المرتكزات الأساسية للوسائل في الشريعة الإسلامية، والتي تعبر عن مظان تواجدتها إلى: علم الفقه، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة الإسلامية .

أولاً . علم الفقه³:

الفقه هو العلم بالأحكام⁴ من الأدلة⁵.

قال سيف الدين الأمدي: « وفي عرف المشرعين: الفقه؛ مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال »⁶.

¹ . فتحي الدريني، المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013/1434)، (30)

² . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (417)

³ . الفقه (بالكسر): العلم بالشيء والفهم له والفتنة. قال الأمدي: « أما الفقه في اللغة عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾ [الإسراء (44)]، أي: لا تفهمون، وتقول العرب: فقهت كلامك؛ أي فهمته. وقيل: هو العلم، والأشبه أن الفهم مغاير للعلم، إذ الفهم عبارة عن جودة جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطال، وإن لم يكن المتصفح به عالماً، كالعامي الفطن .. » . ويقول ابن قيم الجوزية: « والفقه أحص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهو قدر زائد عن مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا، تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم ». [ابن منظور، لسان العرب، (150/5)، وسيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (19/1) 20 .] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق: عصام الدين الصباطي، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1993/1414)، (196/1) .

⁴ . والحكم لغة: الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع . وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة، لأنها تمنعها، يقال حكمت الدابة وأحكمتها، ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه قال جرير:
أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف أن أغضب

وقال ابن منظور: « الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم ». [أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، (دار الفكر، 1979/1399)، (92/2)، وابن منظور، لسان العرب، (129/2)، مادة حكم]

⁵ . محمد الحبيب بن حوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، " بين علمي أصول الفقه والمقاصد"، (قطر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004 / 1425)، (2 / 18) .

⁶ . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (20/1) .

وفي شرحه لمحتزات تعريفه يقول الآمدي: « فالعلم احتزاز عن الظن بالأحكام الشرعية؛ فإنه وإن تجوز باطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي، فليس فقها في العرف اللغوي الأصلي، بل الفقه العلم بها أو العلم بها بناء على الإدراك القطعي وإن كانت ظنية في نفسها، وقولنا: "بجملته من الأحكام الشرعية" احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو الاثنين لا غير، فإنه لا يسمى فقها، وليس كذلك.

وقولنا: "الشرعية": احتراز عما ليس بشرعي، كالأمر العقلية والحسية.

وقولنا: "الفروعية": احتراز عن علم الله تعالى بذلك، وعلم جبريل والنبي . صلى الله عليه وسلم . فيما علمه بالوحي، فإن علمهم بذلك لا يكون فقها في العرف الأصولي؛ إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال»¹.

أما الزرقا . من المعاصرين . فيرى أن للفقه في الاصطلاح معنيين:

أ . الفقه بالمعنى العام: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية مع أدلتها². والمراد من "الأحكام" كل ما يصدره الشارع للناس من أوامر ونظم عملية تنظم حياتهم الاجتماعية وعلاقاتهم بعضهم ببعض فيها، وتحدد نتائج أعمالهم وتصرفاتهم.

والمراد "بالشرعية" الاستفادة من أمر الشارع صراحة أو دلالة. والتقييد بوصف "العملية" لإخراج المسائل الاعتقادية من أصول الإيمان وفروعه. فإنها موضوع علم آخر.

ب . وكما أطلق الفقه أولا على المعرفة بالأحكام الشرعية، أطلق أيضا بعد ذلك على تلك الأحكام نفسها، وهذا هو المراد في نحو قولك: درست الفقه الإسلامي، وهذا هو المعنى الثاني للفقه.

وعلى هذا يعرف الفقه بأنه: « مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام »³.

وموضوعه . فيما يذهب إليه شارح مجلة الأحكام العدلية . هو فعل المكلف⁴.

ويقول محمد سلام مذكور: « موضوع علم الفقه وإن كان الأحكام الشرعية لأفعال الإنسان؛ كالوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكرهية، وكون التصرف صحيحا أو باطلا، والعبادة أداء أو إعادة أو قضاء، إلا أنه في الواقع يتكون من جزأين: العلم بالأحكام الشرعية العملية، والعلم بالأدلة

¹ . المصدر السابق، (20/1 . 21) .

² . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، طبعة خاصة، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003/1423)، (18/1) .

³ . مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (66 . 65/1) .

⁴ . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، (18/1) .

التفصيلية لكل حكم. والأحكام الفقهية، وإن كانت كغيرها من سائر الأحكام الشرعية تؤخذ من الوحي كتابيا كان أو سنة، إلا أن الفقيه إذا لم تسعفه النصوص الموحى بها لجأ إلى استلهاام روح الشريعة ومقاصدها، وفي هذا أكبر مجال للاجتهاد»¹.

ويرجع الزرقا الأحكام الفقهية إلى سبعة زمر، تتمثل في الآتي:

1. العبادات: وهي الأحكام المتعلقة بعبادة الله من صلاة وصيام وغيرها.
 2. الأحكام المتعلقة بالأسرة من نكاح وطلاق ونسب ونفقة ووصايا وميراث إلخ.. أو ما يسمى بالأحوال الشخصية .
 3. الأحكام المتعلقة بنشاط الناس الاكسابي، وتعاملهم بعضهم مع بعض في الأموال والحقوق وتصرفهم بالتعاقد وغيره، وفصل منازعاتهم بالقضاء، وتسمى المعاملات، ومن هاتين الزمرتين (2 و 3) يتألف ما يسمى في الاصطلاح القانوني الحديث بالقانون المدني.
 4. الأحكام المتعلقة بسلطان الحاكم على الرعية، وبالحقوق والواجبات المتعلقة بينها، ويسميتها الفقهاء **الأحكام السلطانية**، وهي من قبيل ما يسمى بالسياسة الشرعية. وهذه الزمرة تؤلف نوعين متميزين من الحقوق في الاصطلاح القانوني الحديث: الحقوق الإدارية، والحقوق الدستورية.
 5. الأحكام المتعلقة بعقاب المجرمين وضبط النظام الداخلي بين الناس، وتسمى العقوبات.
 6. الأحكام التي تنظم علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى، وتؤلف نظام السلم والحرب، وتسمى: السير (بكسر ففتح)، جمع سيرة، وتسمى في الاصطلاح القانوني: الحقوق الدولية العامة.
 7. الأحكام المتعلقة بالأخلاق والحشمة والمحسن والمساوي، وتسمى الآداب².
- ورغم المقاربة التي حاول أحمد الزرقا إجراؤها، باسقاط مضامين القانون الوضعي على مجالات الفقه، أو العكس، فإن الشيء الذي يميز الفقه الإسلامي، مهما كان مجال الأحكام فيه ، هو صبغته الدينية، فالشرع الإسلامي جاء ناظما أمور الدين والدنيا³، من أجل هذا، فإن الفقهاء قد انعقد إجماعهم رغم اختلاف مذاهبهم على أن للشريعة الإسلامية حكما في كل فعل يصدر من الإنسان.

¹ . محمد سلام مذكور، المدخل للفقه الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)، 21، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996)، (37)

² . مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ، (67/1 . 67)

³ . المرجع نفسه، (67/1) .

وهذه الأحكام بعضها بينها نصوص القرآن والسنة لحوادث وخصومات اقتضت بيان أحكامها حين وقوعها، وبعضها لم تبينه تلك النصوص، وإنما أقيمت عليه دلائل لتظهر أحكامه وتبينها حين الحاجة فيهتدي بها أهل الذكر من العلماء، ويسترشدوا بها لتعرف حكم كل ما يقع ويحدث، وبهذا لا نجد فرقا في الإسلام بين أمور الدين وغيرها من الأمور القانونية والسياسية أو الاجتماعية، واشتملت أحكامه جميع النواحي ما يخص المسلم منها وما يخص غيره من أهل العهد والذمة¹.

ثانيا . علم أصول الفقه: قال الجويني: « وأصول الفقه طُرُقُهُ على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها »². وعرفه الرازي بقوله: « مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال وكيفية حال المستدل بها »³. وعرفه الخضري بك: « هو القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة »⁴.

يقول محمد الطاهر بن عاشور: « فأصول الفقه هو على التفصيل: العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه. والقواعد هي القضايا الكلية، والأدلة المبحوث عنها فيه راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال بالأدلة على الأحكام، وبيان طرقه وشروطه مما يتوصل به إلى استنباط الأحكام من مصادرها »⁵.

والقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ترجع إلى ثلاثة أنواع يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، والتي يعبر عنها بطرق الاستنباط، فعلم أصول الفقه هو مجموعة قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

أولا . القواعد اللغوية: وهي القواعد التي استمدتها علماء الأصول مما قرره أئمة اللغة العربية في دلالة الألفاظ والأساليب على المعاني، بعد استقراء ذلك فيما أثر عن العرب من منشور ومنظوم⁶.

¹ . محمد سلام مذکور، المدخل للفقه الإسلامي، (57)

² . شمس الدين المارديني، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم النملة، ط3، الرياض: طبع مكتبة الرشد، 1999، (105) .

³ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة)، (94/1) .

⁴ . محمد الخضري بك، أصول الفقه، ط6، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1389 . 1969)، (14)

⁵ . الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (1 / 18) .

⁶ . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ط6، (دار الفكر العربي، 1982/1403)، (240)

ولقد تحدث الآمدي¹ عن علم العربية كمستند لأصول الفقه، فقال: « وأما علم العربية، فتتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية، من الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير العربية »².
ولقد تشدد الإمام الشاطبي في اشتراط العلم بالعربية على المجتهد، علما يصل به إلى الإمامة؛ كالخليل، وسيبويه، والجرمي والمازني، ومن سواهم³.

ثانيا . قواعد معنوية أو شرعية: تؤخذ بالاستقراء من الطرق التي سلكها الشارع في تقرير أحكامه، ومن المقاصد التي رمى إليها بتشريع⁴. قال الآمدي عنها وهو بصدد الحديث عن استمداد أصول الفقه: « وأما الأحكام من جهة أن الناظر في هذا العلم إنما في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام؛ ليصور القصد إلى إثباتها، ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل، بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهل للبحث فيها بالنظر والاستدلال. ولا نقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام، ونفيها في آحاد المسائل؛ فإنها من هذه الجهة لا تثبت لها بغير أدلتها، فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجملة كان دورا ممتنعا »⁵.

وفي سياق ذلك؛ يشترط الإمام الشاطبي، وهو المهتم بالنظر المقاصدي، شرطا ضروريا وأوليا للاجتهد، والذي لا يحصل عنده إلا لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

¹ . هو علي بن أبي محمد سالم التغلبي، الفقيه الأصولي، الملقب بشمس الدين المكنى بأبي الحسن، ولد سنة إحدى وخمسين وخمسمائة بآمد (بمد الحمزة وكسر الميم بلد من ديار بكر)، نشأ حنبلياً، ثم تمذهب بمذهب الشافعي، زصحب أبا القاسم بن فضلان، وبرع عليه في الخلاف، وتفنن في علم النظر وأصول الفقه وأصول الدين والفلسفة. من آثاره في التصنيف: الأحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السؤل في الأصول وأبكار الأفكار في الكلام ودقائق الحقائق في الحكمة. توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وثلاثين وستمائة ، ودفن بسفح جبل قاسيون بدمشق. [شمس الدين ابو بكر بن حلکان، وفيات الأعيان، (293/3)، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (226/4)، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (57 . 58)].

² . سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (22 . 21/1)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (53/5)

⁴ . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، (240)

⁵ . سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (22/1)

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

فأما الأول: فإن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً ففهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف، هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي . صلى الله عليه وسلم . في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

أما الثاني: فهو كالحادم للأول، فإن التمكن في ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، من هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان هو الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود والثاني وسيلة¹.

3. القاعدة الأصولية العقلية²: فالنصوص الشرعية متناهية، والحوادث المبحوث عن أحكامها غير متناهية، وعلى هذا الأساس، فإنه يتعذر على أي تشريع أن تحيط بنصوصه، وقواعده بجميع الأحكام، والحوادث المتجددة، والجزئيات والقضايا الفرعية والواقع يشهد لهذا³.

يقول الشهرستاني⁴: « وبالجملة نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر، والعدّ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك . أيضاً .، والنصوص

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (41/5)

² . أضاف هذا النوع من القواعد بهذا المسمى "قاعدة أصولية عقلية" الباحث الجلاي المريني في كتابه القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات.

³ . الجلاي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن القيم، والقاهرة: دار ابن عفا، 2004/1425)، (78)

⁴ . هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام ومذهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل، ولد في شهرستان (بين نيسابور وخرازم) سنة سبع وستين وأربعمائة، وقيل سنة تسع وسبعين وأربعمائة . انتقل غلى بغداد ، فأقام بها ثلاث سنين، وعاد إلى بلده وتوفي بها سنة عشر وخمسمائة، من مصنفاته: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والمبدأ والمعاد. [شمس الدين بن خلکان، وفيات الأعيان، (273/4)، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1985/ 1405)، (286/20)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (215/6)].

إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى؛ عُلمَ قطعاً أن الاجتهاد والقياس، واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»¹.

ويعدد الجويني في الورقات أبواب أصول الفقه في: أقسام الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأفعال، والناسخ والمنسوخ، والإجماع، والإخبار، والقياس والحظر، والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي وأحكام المجتهدين².

وأما فائدة هذا العلم، أي "أصول الفقه" والغرض منه فيوضحها "طاش كبري"³، حين يميز في علم الأصول بين موضوعه وفائدته ومبادئه، فيقول: «موضوعه الأدلة الشرعية الكلية، من حيث إنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية، ومبادئه مأخوذة من العربية وبعض من العلوم الشرعية والعقلية، وفائدته استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة»⁴ (5). وهو نفس التمييز المبسوط عند الشوكاني، فموضوع الأصول هو: «إثبات أعراض ذاتية للأدلة وللأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة.. وأما فائدة هذا العلم فهي العلم بأحكام الله أو الظن بها، وأما استمداده، فمن ثلاثة أشياء: الأول علم الكلام.. والثاني: اللغة العربية.. والثالث: الأحكام الشرعية»⁶.

أما الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فيرى: «أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بما تلك الألفاظ. ويمكن أن تجعل

¹ . أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414)، (236/1).

² . ابن فركاح الشافعي، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، (دار البشائر الإسلامية)، (116).

³ . هو محمد بن أحمد بن مصطفى بن خليل، كمال الدين طاشكبري زاده، قاض متأدب، رومي، ولي القضاء بحلب ثم بدمشق، من تصانيفه: طبقات الفقهاء، توفي سنة ثلاثين وألف. [محمد أمين بن محمد المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 356/3)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (8/6)].

⁴ . أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، (173/2).

⁵ . إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (120).

⁶ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000/1421)، (69/1).

تلك الأوصاف باعثا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد اللفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة¹.

إذا كان موضوع الوسائل في الشريعة الإسلامية يجمع بين محاور كبرى لهذه الشريعة الغراء والمتمثلة في: الفقه وأصوله ومقاصده، فإن الذي لا ينكر بحال من الأحوال هو انضواء هذا الموضوع في بداية ظهوره تحت علم أصول الفقه، حيث تم تناوله من خلال قاعدة مقدمة الواجب: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، "وما لا يتم ترك الحرام إلا به فتركه واجب"، إذ يقول الشريف التلمساني: «الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به، أو لا يقتضيها؟ وهو معنى قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أو لا؟ اختلف الأصوليون في ذلك فجمهورهم يرى أن الأمر يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به»².

وفي شرح تنقيح الفصول، وفي تناوله للواجب، يعبر القرافي³ عن مكونات ومشمولات مقدمة الواجب ب: "وسيلته"⁴، وهي عبارة ينتشر استعمالها بين المدارس الأصولية (الحنفية والشافعية)، كما تم تناول موضوع الوسائل أيضا من خلال أعمال قاعدة الذرائع. إن سدا أوفتحا. على الاختلاف بين الأصوليين في القول بها من عدمه جملة، أو في بعض من صورها كما هو الحال عند الشافعية والمالكية، فيما يكون إفضاء الوسيلة فيه قطعيا على. ما سيأتي توضيحه. ولذلك نجد الشيخ الطاهر بن عاشور

1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (167).

2. الشريف التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، (404. 405).

3. هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن بلّين (بنا مفتوحة ولام مشددة مكسورة)، الصنهاجي البفشيحي (بالفاء) البهنسي، المصري المالكي، ويلقب بشهاب الدين، وكنيته "أبو العباس". ولد بالبهنسا، أخذ عن عز الدين بن عبد السلام الشافعي، وعن جمال الدين بن الحاجب وشرف الدين الفاكهانيين وغيرهم، له مؤلفات عديدة، منها: التنقيح في أصول الفقه، وأنوار البروق في أنواء الفروق، والذخيرة في الفقه، والأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام. توفي بمصر، ودفن بالقرافة الكبرى سنة أبع وثمانين وستمائة، ولم يوقف له على تاريخ ميلاده. [برهان الدين بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دراسة وتحقيق: مأمون محي الدين الجنان، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/ 1996)، (127)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (566/2)، وعبد الله بن مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (86/2)]

4. شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، 2004/1424)، (128).

يشير إلى أن باب الوسائل من الأبواب أو المواضيع التي أهملها الأصوليون وهي أوسع من أن تعبر عنها القاعدتين السابق ذكرهما .

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: « المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل¹ »، ويقول: « هذا الباب هو المدخل لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها، ليعرف ما هو منها في رتبة المقصد، فهو في الرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعا ورفعا، وما هو في رتبة الوسيلة فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره. وهو مبحث مهم لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسد الذرائع، فسموا الذريعة وسيلة والمتذرع إليه مقصدا، ونحن قد قضينا حق البحث في سد الذرائع، وجعلنا مبحث المقاصد والوسائل متطلعا إلى ما هو أعلى من ذلك² .

يتضح لنا أن الوسائل هي مبحث من المباحث الأصولية الأصيلة هي هذا العلم لارتباطها بالحكم الشرعي الذي هو من موضوعات هذا العلم.

ثالثا . علم مقاصد الشريعة: يعرف علم مقاصد الشريعة؛ بأنه « عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها. وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها. وكذلك ما يكون من معان من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها³ .

لقد حاول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور تلمس الغرض والهدف من علم مقاصد الشريعة والذي توضحه عبارته « هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية.. لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبد التعصب والفيئة إلى الحق، إذا كان

1 . محمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 299) .

2 . المرجع نفسه .

3 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (165) .

القصد إغاثة المسلمين ببلالة¹ تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرهما تلکم المقانب²»³.

ويلخص الحسني ما ذهب إليه ابن عاشور في هدفين اثنين: أحدهما أعم من الآخر .

يتمثل الهدف العام ل "علم مقاصد الشريعة" عند ابن عاشور في تبصير الناظرين في الشريعة من مسالك فقها تفسيرا لنصوصها وتعليلاً لأحكامها واستدلالاً عليها. ويتجسد الهدف الأخص في تحكيمها عند الاختلاف الفقهي من أجل رفعه أو على الأقل التقليل من حدته⁴.

والحاصل: أنه إذا كان الغرض الأساسي من "علم الأصول" هو ترتيب الأدلة الشرعية وتحديد الاستنباط منها، فإن الغرض الأساسي من "علم المقاصد" هو التوصل بأصوله في فقه الشريعة توسلاً، كما يقرب مدارك الفقهاء، يوحد طرق استنباطهم من أجل التوصل إلى الأحكام الشرعية المناسبة للمقاصد الشرعية من جلب الصلاح ودرء الفساد، ويظهر من هذا الغرض أن على همة الباحثين أن تتجه إلى تأسيس فقههم الشرعي على جملة من الأصول المقصودة من لدن الشارع⁵.

ويحصر الحسني مجالات هذا الفقه الشرعي في ثلاثة مجالات:

الأول . مجال التفسير: حيث يتعين في مجال التفسير فهم النصوص في ضوء الأصول التشريعية المقصودة في جلب المصالح ودرء المفاسد، ويقضي ذلك عدم الاقتصار في فهمها على وضعها اللغوي، بل يتحتم النفاذ إلى مقاصدها، ومن أبرز السبل لتحقيق ذلك الاستيعاب التام لمقاماتها المختلفة.

الثاني . مجال التعليل: فلا بد من تأسيس تعليل الأحكام على تلك الأصول التي تجعل التفكير التشريعي تفكيراً متسقاً من خلال الوجه الآتية:

¹ . قال ابن منظور: «البلال الماء. والبلالة: البلل والبلال، جمع بلة نادر .. والليل والليلية: ريح باردة مع ندى»، وقال الومخشي: «وابتلاً فلان وتلل: حسنت حاله بعد الهزال، وطويته على بُلته: إذا احتملته على فساده». [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (248/1)، مادة (بلل)، ومحمود بن عمر الزمخشي، أساس البلاغة، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، (76/1)، مادة (بلل)].

² . معنى المقانب: جمع مقنب (بكس الميم وسكون القاف وفتح النون)، اسم جماعة كثيرة من الفرسان، وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق، [محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، هامش رقم (1)،

(165)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة لابن عاشور، (165) .

⁴ . اسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، (122) .

⁵ . المرجع نفسه، (123)

1 . كون التعليل أحد الحلول في حل مشكلة تناهي الأحكام المنصوصة، ولا تناهي النزاول المستجدة.

2 . شمولية التعليل لكل أحكام الشريعة.

3 . تجسيده لخاصية الضبط والتحديد في الشريعة؟.

الثالث . مجال الاستدلال على الأحكام: فيتعين قيامه على تلك الأصول أيضا، سواء تعلّق الأمر بالترجيح بين آراء المذاهب الفقهية من أجل انتقاء الرأي المحقق لمقاصد الشرع ومصالح الخلق، أو تعلق الأمر بالاستدلال على الأحكام الشرعية للحوادث التي لا نظير لها في فقه المجتهدين السابقين¹. ويقول محقق مقاصد ابن عاشور الشيخ محمد الحبيب بن خوجة: « وجدير بنا أن نشير إلى موقف الإمام الأكبر من العلمين [أصول الفقه ومقاصد الشريعة]² ، ذلك الموقف المزدوج القائم على الدعوة لتجديد أصول الفقه من جهة، وعلى الموقف التأسيسي لعلم مقاصد الشريعة من جهة ثانية، وهذا هو علم أصول الفقه »³.

ولقد اختلفت أنظار العلماء إزاء علاقة المقاصد بالأصول، فمن العلماء من جعل المقاصد جزءا من الأصول، لا يجوز استقلالها وانفصالها، وهي مبحث من مباحثه، على غرار مبحث الأدلة والأحكام...، ومنهم من عمل على أن تكون مبحثا مستقلا، قائما بذاته، له مكونات ومميزات، وسائر مسائله ومحتوياته. وقد استند أصحاب الرأي الأول إلى وجود الاشتراك بينهما في كثير من المباحث، على نحو: مباحث التعليل، والقياس، والمصالح، والتكليف والاجتهاد وغير ذلك من المباحث التي لا تدعو إلى الانفصال، وإنما تدعو إلى مزيد التماسك والترابط ، بغية الإثراء والتطوير والتقوية ..، كما استندوا إلى المعطى التاريخي الذي يفيد بأن المقاصد نشأت مع الأصول وتكونت منه، بل وجودها متوقف على وجود الأصول، ومن ثم فإنه لا مبرر لدعوة الاستقلال والانفصال⁴.

¹ . المرجع السابق، (123 . 124)

² . العبارة توضيحية ، غير موجودة في عبارة المحقق الحبيب بن خوجة .

³ . محمد الحبيب بن خوجة ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ، " بين علمي أصول الفقه والمقاصد" ، (21/2) .

⁴ . نور الدين مختار الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد ، 1424 / 2003) ، (37) .

أما أصحاب الرأي الثاني فقد استندوا إلى طبيعة تطور البحث العلمي، وتنامي حركة التنظير التشريعي التي تستلزم توالد العلوم وتفرعها عن بعضها وإفراد أجزائها وعناصرها بالتدوين والتأليف والتدقيق، وخدمة لشروط البحث العلمي ومتطلباته المتصلة في بعض نواحيها بالدقة والتخصص، وعدم التكرار والتداخل والإخلال وغير ذلك¹.

وبطبيعة الحال، ليس مرادنا من طرق هذا الموضوع بحث مدى استقلالية علم أصول الفقه عن علم مقاصد الشريعة، أو أن هذا الأخير لا يعدو أن يكون امتدادا وتطورا في المباحث الأصولية، وإنما دعانا إلى هذا؛ موضوع بحثنا الذي يجمع بين هذين العلمين "أصول الفقه ومقاصد الشريعة".

وفي كتاب الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي؛ يوضح مؤلفه؛ العلاقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فيقول: «أما علاقة مقاصد الشريعة بعلم أصول الفقه، فإن عمل الأصوليين السابقين - على قلة كلامهم في المقاصد - يقتضي أنها قسم وجزء من مبحث العلل في القياس، ولكننا إذا نظرنا إلى مقاصد الشريعة من حيث مسائلها التي عرضها الشاطبي، نجد أن علم المقاصد أثر من الآثار التراكمية لعلم الأصول، بمعنى أننا لا نصل إلى المقاصد بدون استخدام أدوات علم أصول الفقه، ويتضح ذلك من صنيع الشاطبي في كيفية إثبات المقاصد الشرعية، إذا علم المقاصد هو الثمرة، وعلم الأصول في الطريق الموصل إليه كالعلاقة بين المسبب والسبب»².

ومما يُشكّل على مغايرة المقاصد لعلم الأصول، يقول الدكتور مجدي عاشور: «أنهما يعتبران من أدوات الاجتهاد، بدليل اعتبار الشاطبي³ المقاصد أحد ركني الاجتهاد مع اللغة العربية»⁴.
ولكن هذه المشكلة تنفك عندما ندرك أن المقاصد الشرعية هي ما بعد أصول الفقه، أو بعبارة أخرى هي ما ثبت من أصول الفقه على وجه القطع، خاصة وأن علم أصول الفقه ليس كله قطعيا، بينما المقاصد قطعية الحجة، بدليل المنهج الذي بنيت عليه، وهو الاستقراء المعنوي»⁵.

1 . المرجع السابق، (38) .

2 . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فقه الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (133 . 134)

3 . وكذلك محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (183 . 184)

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (125/5)

5 . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فقه الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (134)

والخلاصة: أن ما يلاحظ على هذه الأساسات الثلاث والتي تعتبر منطلقا للتأسيس لنظرية الوسائل، تحتوي في طياتها لب هذا الأساس وجوهره، وأريد القول من خلال ذلك، أو الإشارة إلى القواعد ودورها في العملية الاستنباطية للحكم الشرعي .

فانطلاقاً من القاعدة الأصولية، والتي تعتبر موضوعاً أصيلاً لعلم أصول الفقه والذي يعرف من خلالها بأنه: « العلم بالقواعد الشرعية... التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية »، نؤسس لنظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، ذلك أن الوسائل هي جملة الأحكام الشرعية المستنبطة من خلال توظيف القواعد الأصولية في عملية بناء الحكم الشرعي .

أما قواعد المقاصد، فلا يخفى أن ما وضعه علماء المقاصد من قواعد متعلقة بمقاصد الشريعة، نرى عدداً لا بأس به منها؛ قرين بالوسائل، أي أن القاعدة المقاصدية ذات شقين في غالب الأمر:

1 . يؤسس الشق الأول منها للمقاصد.

2 . ويؤسس الشق الثاني منها للوسائل، أو أننا قد نجد العكس، وذلك إن دل على شيء فإنما

يدل على الترابط الذي لا ينفك بين مقاصد الشريعة والوسائل إلى هذه المقاصد .

بقي الحديث عما درسه الباحثون المتأخرون في مجال تعديد قواعد المقاصد والوسائل، وما توصلوا إليه فيما يتعلق بثنائية (المقاصد، والوسائل)، والصحيح أن يقال ثنائية: "الوسائل والمقاصد"، لأن الأولى، أي: "الوسائل" سابقة دوماً عن المقاصد، أو من باب تقديم المقاصد إعمالاً للقاعدة "إذا سقط اعتبار المقاصد فلا عبرة بالوسائل"، بمعنى؛ أن المقاصد تشكل الأصل الذي تنبني عليه الأحكام، وغيرها من القواعد التي سيأتي تفصيلها وشرحها في موضعها من هذا البحث.

والسؤال الذي يرد في هذا النطاق، والذي تحاول نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية الوقوف على

إجابته :

هل بناء وصياغة الحكم الشرعي يتم فيه تصور للمقاصد المعروفة مسبقاً في الشريعة بتصور مراتبها

في قسم الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات، وبناء على هذا التصور يستنبط الحكم الشرعي؟.

أم أن النص في ذاته والذي يستنبط منه الحكم الشرعي يحوي المقصد الشرعي في ذاته، فلا يعدو

استحضار المقاصد هنا إلا محاولة للكشف عنها فقط .

بمعنى: كما أنه لا تخلو واقعة إنسانية من ضرورة استنباط حكم بشأنها، وإن وقع ذلك في مرتبة ما

هو مباح، لما تقرر لدى الأصوليين من اعتبار المباح مرتبة مكملة للقسمة الشرعية في شأن الحكم

التكليفي، فكذا لا يخلو نص من النصوص الشرعية التي هي دليل¹ شرعي على استنباط الحكم الشرعي من مقصد شرعي توخاه الشارع الحكيم من تشريع هذا الحكم، سواء كان مناط الحكم علة أو مصلحة أو حكمة أو أي معنى من المعاني التي تعبر عن غاية مقصودة للشارع من تشريع الحكم، عقل معناه أم لم يعقل.

وبناء على ذلك يكون الفعل الذي يحتاج - بالضرورة - إلى ترتيب حكم شرعي بشأنه مقترنا بدوره بمقصد شرعي يحققه، وعليه:

إذا كان النص (الدليل) والحكم بمثابة عملة بوجهين اثنين، أي وجود النص = وجود الحكم، والعكس صحيح، فأين يكون موضع المقصد من النص؟.

هل المقصد هو ذات النص، أي (الدليل)، فيكون بذلك المقصد والحكم شيئاً واحداً، وهذا بطبيعة الحال يتناقض مع ما سبق تقريره من علماء الأصول والمقاصد؛ من كون الوسائل هي الأحكام الشرعية المفضية إلى تحقيق المقاصد.

مما يجعلنا نقول: أن النص (الدليل) يستنبط منه الحكم، وهنا يتوقف دور النص (الدليل).

أو أن للأمر تخريجاً آخر، وذلك إذا ما خُرج على ما يتعامل به الأصوليون مع الدليل، "هل الدليل هو عين الحكم أم لا؟"

وأياً كان الأمر، فإن ما يراه البحث؛ هو أن الدليل مرشد إلى الحكم وأمانة عليه (فهو وسيلة مفضية إليه)، ثم إن الحكم الشرعي لأفعال المكلفين - بدوره - هو وسيلة حصول المقاصد الشرعية، والمقاصد الشرعية هي وسائل غاية الغايات وهي: رضوان الله تعالى بتحقيق خلافة الإنسان وعبوديته لله عز وجل.

¹ . الدليل في اللغة ما يستدل به، والدليل الدال، وقد دله على الطريق يدلّه دلالة ودلالة ودلولة: أي أبان الشيء بأمانة يتعلمها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (259/2)، مادة: (دل)، محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (407/2)، مادة: (دل)] . والدليل في الاصطلاح: « ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره»، وعرفه الزركشي: « الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب » [أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد أبو زنيد، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418/1998)، (202)، أبو الوليد الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، ط1، (بيروت: مؤسسة الزغيبي، 1973/1392)، (38)، فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (88/1)، وتاج الدين السبكي، رفع الحاجب مختصر ابن الحاجب، تحقيق وتعليق ودراسة: محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1990/1419)، (34/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (35/1)]

نعلم أن مقصود الشارع الحكيم من الأمر والنهي هو إتيان المأمور به والانتهاز عما نهي عنه، وحتى يتم ذلك ينبغي الوقوف على مقاصد الشارع من هذه الألفاظ، أي فهم معنى الخطاب، وذلك لما علم من أن النصوص الشرعية فيها من الألفاظ ما هو من قبيل الحقيقة وما هو من قبيل المجاز، وما هو عام وما هو خاص .. وهكذا .

وقد دعا مثل هذا الأمر الشيخ الدكتور أحمد الريسوني إلى جعل خطاب الشارع الحكيم على مستويين:

المستوى الأول: هو فهم معاني ومقاصد الخطاب ليتسنى بناء الحكم الشرعي وفقا لها .

المستوى الثاني: وهو البحث في مقاصد الشارع من وراء تنزيل الحكم وتطبيقه، وهو ما يعرف عادة بمقاصد الشارع الحكيم .

وفقا لهذا المنطق في التفكير، يمكننا اعتبار المستوى الأول؛ الذي بناء عليه تمَّ بناء الحكم الشرعي مستوى متعلق بالوسائل، فتكون الأحكام الشرعية وسائل تفضي . حتما . إلى المستوى الثاني وهو المستوى المقاصدي .

وإذا كانت الوسائل . وفقا لهذا التصور . مجموعة من الأحكام، فكيف نخرج قاعدة: " أن للوسائل أحكام مقاصدها "، وذلك من باب تبعية الوسائل للمقاصد، فما المقصود بالأحكام هنا ؟ وهل المقاصد أحكام ؟، أم أن الأحكام يقصد بها في هذه الحالة الأثر الفقهي، من باب أن الوسائل والمقاصد هنا تكتسي حكم الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو التحريم، لا الحكم الشرعي بمعناه الأصولي، والذي دلت عليه أصلا الوسائل إلى تحصيل هذه المقاصد؟ .

معنى ذلك: أن حديثنا عن وسائل المقاصد هو حديث عن بناء واستنباط الحكم الشرعي، وحديثنا عن حكم الوسائل والمقاصد من باب الأثر الفقهي المترتب على تنزيل الأحكام لتحصيل مقاصدها .

ووفقا لهذه الرؤية: تتأكد . مجددا . ثنائية المقاصد والوسائل في بناء صرح الشريعة الإسلامية، بالمحافظة على مقصود الشارع من الخطاب وفقا للمستوى الأول، وصولا إلى تحصيل المستوى الثاني (ما بعد تحصيل مقاصد الخطاب الشرعي) إلى تحصيل مقاصد كبرى لهذه الشريعة تعبر عن قطعياتها .

إن هذا الأمر يقودنا إلى التساؤل عن مقاصد الشريعة التي تأتي نتيجة وثمرة لتنزيل الأحكام، فهل هي ما عبر عنه علماء الأصول والمقاصد بالكليات الخمس: " حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل " ؟

يقول الشاطبي: « ولما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، و لا

باب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة . كان النظر الشرعي فيها أيضا عامًا لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيا إضافيا أم حقيقيا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفترق بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموما وخصوصا، لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة (3)]، وقال: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ﴾ [الأنعام (38)]، وفي الحديث: «تركتم على الجادة ..» الحديث¹، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يهلك على الله إلا هالك»² .³

فتكاليف الشريعة (أحكامها) ترجع إلى حفظ مقاصد الشريعة في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو أن ثلاثة أقسام: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسنية⁴. وحتى وإن حاولنا استبدال هذا التقسيم الثلاثي لهذه المقاصد مستعملين ما عبر عنه بعض المتأخرين بمجالات المقاصد، استنادا إلى ما تطرحه الساحة الفكرية العالمية من أفكار متعلقة بمجالات المحافظة، بل حماية حقوق الإنسان والأمن الإنسانيين ابتداء من الإنسان نفسه، ثم وجوده ضمن كيان الأسرة، فالمجتمع الذي يعيش فيه، فالمجتمع الإنساني . فإننا نجد مقاصد الشريعة لا تتعارض والقيم الإنسانية المتأتية وفق الفطرة التي فطر الله الناس عليها .

¹ .أورده بلفظ المتن: محمد بن سليمان المغربي، جمع الفوائد على جامع الأصول ومجمع الزوائد، تحقيق وتخريج: علي سليمان بن دريع، (مكتبة ابن كثير ومكتبة ابن حزم)، رقمه (136)، (31/1)، عن رزين، وأخرجه مالك مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997/1417) (2 / 824)، وأبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ط1، (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1997/1417)، (3 / 98)، كلاهما موقوفا على عمر بن الخطاب، بلفظ: « وتركتم على الواضحة ».

² . جزء من حديث: « إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له حسنة كاملة ... » الحديث. [أخرجه البخاري في صحيحه (دون الزيادة المذكورة في المتن)، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط1، (الرياض: دار السلام، 2000/1421)، كتاب: الرقاق، باب: من هم بحسنة أو بسيئة، ورقمه (6491)، (392/11)، وأخرجه مسلم في صحيحه بهذه الزيادة، صحيح مسلم بشرح النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ط2، (مؤسسة قرطبة، 1994/ 1414)، كتاب: الإيمان، باب: إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، ورقمه (207، و 208)، (196/2)، وأورده أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، (الرياض: دار الوطن)، (374/2)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 173) .

⁴ . المصدر السابق، (17/2) .

ثم إن هناك نقطة أخرى نرى أن لها أثرها في تفعيل نظرية مقاصد الشريعة أكثر، دون المساس بالوظيفة التشريعية لأصول الفقه، وإنما تُحيطها ونسيجُها بما يحفظ لها ذلك باستحضار مقاصد الشريعة التي ثبتت قطعيتها، وأيضاً تفعيل دور القواعد الفقهية في هذا المجال .

يؤكد الفقهاء على أنه ليس من وظيفة القواعد الفقهية العملية التشريعية، فقد اتجه الفكر الفقهي إلى الاستئناس بها في مجالات الفتوى والقضاء .. أما اعتبارها كمصدر لبناء الحكم الشرعي، فذلك فيه نظر، وإلا أمكن ذلك أن يؤدي إلى هدم المنظومة الفكرية لأصول الفقه، وعليه تعمل القواعد الفقهية عمل المقاصد الشرعية، بمعنى أنها الأداة التي تؤكد دور مقاصد الشريعة الإسلامية، ويرد السؤال بالتالي على الدور الاستنباطي للقواعد الفقهية؟.

ويتفرع على هذا السؤال، سؤال آخر: هل هذه المقاصد قد تم استخلاصها نهائياً فلا مزيد على ما تم التوصل إليه، أم أن الأمر قابل للكشف عن مزيد من المقاصد لهذه الشريعة؟ هل سيوصلنا هذا النسق في التفكير إلى تحقيق القطعية لهذه الشريعة من خلال هذا الطرح الجديد في الفكر المقاصدي؟ .

وعليه؛ هل نبحث في موضوع من موضوعات أصول الفقه، أم في موضوع من موضوعات المقاصد؟ .

الفرع الثالث: إفادة نظريتنا المقاصد والوسائل من الفكر المقاصدي.

يساهم الفكر المقاصدي في إثراء التنظير للمقاصد كمنظومة عامة، وإثراء النظريات الفرعية فيها كمنظومة الوسائل، والتي يمكن بدورها تفرعها إلى نظرية الحيل، ونظرية الذرائع، ونظرية المصلحة..، أو اعتبار النظريات الفرعية السابقة نظريات متفرعة مباشرة عن النظرية العامة للمقاصد الشرعية.

والفكر المقاصدي عند الريسوني: « هو الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها »¹. وهو « الفكر المتشبع بمعرفة معاني مقاصد الشريعة وأسسها ومضاميتها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب. وهو فوق ذلك. الذي آمن واستيقن مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وأن لكل تكليف مقصده أو مقاصده. وهو الذي يفهم نصوص الشريعة ويفقه أحكامها في ضوء ما تقرّر من مقاصدها العامة والخاصة. وهو الذي يصبح. في بعض مستوياته العليا. يصبح مسلحاً بالمقاصد ومؤسساً

¹. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وضوابطه، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، (35).

على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدره أو يقرره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية»¹.

ويرى محمد نصيف العسري أن الفكر المقاصدي هو: « ذلك الفكر المتصل بمقاصد الشريعة، من حيث تلك المقاصد ومحاولة الإحاطة بها والاجتهاد على وفقها، فهو يتمحور حولها ويدور في فلكها»². ويتحصل الفكر المقاصدي إما في المعاني المنصوصة، أو في الأصول المصلحية³. يقول الدكتور الحسيني: « لا يقتصر الفكر المقاصدي عندهم . أي: الأصوليين . على مبحث معين من مباحث علم الأصول مثل مبحث القياس، بل هو منتشر في جميع أطراف المباحث الأصلية لهذا العلم، ويكفي دلالة على ذلك حضوره في عصب مباحثه، مباحث الدلالة، من خلال تأكيد الأصوليين على أهمية القرائن، مقالية كانت أم حالية، في ضبط المعنى الشرعي المقصود من الخطاب.

توسل أصحاب هذا الفكر بجملة من الإمكانيات المعتمدة في الاستدلال على فقه مسائل الشريعة، والتي يمكن ردها إلى ما يأتي :

1. الاستقرار .
 2. التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام⁴ .
 3. انبناء الفكر المقاصدي، من الناحية الفلسفة التشريعية على جملة من المواقف إزاء مفهومي جوهرين هما: المصلحة والتعليل»⁵.
- وإذا كان الفكر الإسلامي القديم . متمثلاً بالدرجة الأولى في علم الكلام، وما تولد عنه من تشعبات وتأثيرات . قد غفل عن المقاصد مضمونها ومنهجها، فإن الفكر الإسلامي الحديث مدعو . حالاً

¹ . المرجع السابق، (34 . 35) .

² . محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن الثاني الهجري، (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، والقاهرة: دار الحديث، 2008/1429)، (28)

³ . إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (41) .

⁴ . أقول هذا؛ على اعتبار مراعاة المقاصد لأنها أولى من رعاية الوسائل، ففي حالة تعذر الوسائل، تسقط إبقاء على المقصد، وإلا؛ فإنَّ البحث يتعامل مع الفعل الإنساني كفعل مجرد يحتاج إلى حكم شرعي بشأنه، وهو في هذا السياق، يندرج ضمن عبارة: "الأحكام ووسائل المقاصد".

⁵ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، (هيرندن، فيرجينا . الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416)، (72) .

واستقبالا . للاستفادة من المقاصد، ومن المنهج المقاصدي، خاصة مع تزايد المؤلفات والدراسات التي تمهد هذا الطريق وتساعد على سلوكه .

وأول ما يستفيد الفكر والمفكرون من منهج المقاصد هو أن يكون فكريا قاصدا، يحدد مقصوده، ويقدر جدوى مقصوده، قبل أن يفتح قضاياها ويدخل في معارك، فتحديد المقصد ومدى أولويته وملاءمته، ومدى جدواه ومشروعيته هو الذي يحدد ما يجب التركيز عليه وما لا يستحق ذلك، وهذا يقودنا إلى ما توفره المقاصد والثقافة المقاصدية من عقلية تربيبية أولوية للمصالح والمفاسد، ولكافة الشؤون، وهو ما يفتقده أكثر الناس وكثير من المفكرين والمنظرين .

وكما أن الفكر المقاصدي فكر ترتيبي، فهو أيضا فكر تركيبي، فالمقاصد العامة قامت على الاستقراء والتركيب ن مثلما قامت على المفاضلة والترتيب، فالتعامل مع المقاصد وعلماء المقاصد ينشئ عقلية استقرائية وفكرا تركيبيا يستقرئ الجزئيات ويربط بينها، ويركب بعضها مع بعض للوصول إلى الكليات¹ .

هذه النظرة المقاصدية أفضل ضمان للتوازن بين الثوابت والمتغيرات، بين المرونة والصلابة، وبين الليونة والصرامة²، وقواعد المقاصد هي قواعد الفكر المقاصدي ومدده، وفوائد المقاصد هي فوائد الفكر المقاصدي وثمراته³ .

وإذا أردنا الكشف عن آثار الفكر المقاصدي في مجال الاجتهاد الفقهي الذي يعيننا أكثر من غيره؛ نجد من آثاره ما يقوم به الفقيه المجتهد في استنباطاته واجتهاداته من ربط للنصوص الشرعية والآثار المروية والأحكام الفقهية المستنبطة بمقاصدها وعدم التوقف عند ظواهرها، اعتقادا منه بأن تلك النصوص والأحكام معللة بمقاصد جاءت لأجل تحقيقه؛ وان يسلك في اجتهاده منهج الجمع بين القواعد الكلية والأدلة الجزئية، فيستحضر كليات الشريعة ومقاصدها العامة عند العمل بأحد النصوص أو غيرها من الأدلة الجزئية، ومن ثم يعمل على تقرير الأحكام من خلال ملاحظة انبائها على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم، مراعيًا حالات الضرورة وظروف الزمان والمكان وأحوال الناس وأعرافهم، وكل ما يحقق مقصود الشريعة في توفير مصالحهم وإقامة العدل بينهم، آخذا في اعتباره مآلات تصرفات المكلفين عند الحكم عليها، مع عدم إغفال مقاصدهم في تلك التصرفات لما لنياتهم من قيمة، ولأن الأعمال

¹ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (229 . 230) .

² . المرجع نفسه، (230) .

³ . أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، (35) .

الشرعية مقصودة لأجل مصالحها المرتبطة بها، وبهذا يكون الاجتهاد الفقهي مبنيا عند المجتهد على فكر ونظر مقاصدي، فيكون اجتهادا مقاصديا¹.

ولما كان الاجتهاد المقاصدي هو: « العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في كل عملية الاجتهاد الفقهي »²، فإن هذا الاجتهاد المقاصدي هو الذي يعطي للنصوص والأحكام الشرعية عطاء متجددا يساير واقع الحياة ومصالح الناس المتجددة، تحقيقا لاستمرارية أحكام الشريعة الإسلامية وهيمنتها على جميع مجالات الحياة، بما يحقق مصالح العباد في الدارين³.

خلاصة الفصل: يخلص الفصل إلى الآتي:

أولا . بعد عرضه لمفهوم النظرية في الفكر الغربي، ووظيفتها من خلال التركيز على بعدها التحليلي، تعرض البحث لبيان مفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية ليبين؛ أنها تفترق عن النظرية في مفهومها الغربي من حيث كون الباحث في العلوم الشرعية كاشف عن النظرية، وليس منشئا لها كما هو الحال في المفهوم الغربي لها .

إن الافتراق في المفهومين لا يمنع من اعتماد النظرية كأداة للتحليل؛ على مستوى المنظور الشرعي للقضايا والمسائل، لا سيما في موضوعنا هذا، أين تتضح ماهية الوسائل والمقاصد ضمن ضوابط وقواعد شرعية، تفيد في اعتماد المفهومين من خلال ارتباطها في بناء الأحكام الشرعية لمستجدات الواقع، والإفادة من ذلك على مستوى الأفعال الإنسانية في مجالها المختلفة: اجتماعية، اقتصادية، سياسية... إلخ.

والبحث بذلك لا يكتفي بالمفهوم المعتمد لدى الباحثين في العلوم الشرعية من حيث اعتبار النظرية مجرد عملية جمع وتبويب وضبط لمختلف ما يتعلق بموضوع الدراسة، إذ يحاول البحث الإفادة . إضافة إلى ذلك . من البعد التحليلي للنظرية وتوظيفه على مستوى القضايا والمسائل الشرعية .

وهنا تعيد العبارة الآتية لباقر بري، حيث يقول: « إن النظرية الإسلامية لا يمكن لها أن تتضح وتبلور وتبين مثالبها ومحاسنها إلا بوضعها على المحك، وبالتطبيق العملي في واقع الحياة، وتحديدًا في إطار

¹ . محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، (29)

² . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، الاجتهاد المقاصدي حجته وضوابطه ومجالاته، سلسلة كتاب الأمة، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419)، (39/1)

³ . محمد نصيف العسري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك، (29)

دولة ونظام إسلاميين، ذلك أن التطبيق العملي للنظرية الإسلامية والاسترشاد بها في مجالها المعين، يرتفع بها إلى مستوى المساءلة والتجربة، ويفتح على العقل الاجتهادي كوى ونوافذ بصيرة جديدة تؤدي إلى التعديل فيها وتطويرها¹.

ثانياً - يخلص البحث إلى اعتماد تعريف إجرائي لنظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، وهو المفهوم المتبنى في هذا البحث، وهو ما يعكس البعد التحليلي الذي قام عليه البحث في القسم التطبيقي . واستناداً إلى ماسبق، يحاول البحث وضع تعريف إجرائي لنظرية الوسائل، حيث يستحضر هذا المفهوم المتبنى لنظرية الوسائل في تحليله المختلفة لمحاور هذا البحث.

« نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية هي نظرية فرعية من نظرية المقاصد، تقوم في مرتكزاتها على بعد فقهي وبُعد أصولي يعبران عن أحكام أفعال المكلفين المستنبطة من أدلتها التفصيلية، وبعد ثالث مقاصدي يعبر عن المصالح والغايات والحكم المرجوة من الأحكام الشرعية . ويدخل في مسمى الوسائل كل فعل للمكلف أو ما ارتبط بفعل له، ولم يكن مقصوداً لذاته، وإنما لتحصيل مقصود للشارع الحكيم.

وهي بذلك؛ أي الوسائل؛ تعبر عن الأحكام الشرعية بنوعيتها: التكليفية، والوضعية، فتتعدد صور الوسيلة لتشمل ما يتصل بقاعدة مقدمة الواجب، وقاعدة الذرائع فتحا وسداً، وقاعدة الحيل، وكذا البدع، وكل ما من شأنه أن يفضي إلى تحصيل مقصود، سواء وافق المقصود قصد الشارع أم خالفه. وتعتبر الوسائل الشرعية . بوجه عام . من المصالح المرسلّة، أو هي مما يتخرج على قاعدة الاستحسان عند القائلين به، أو غيرها من القواعد والاستدلالات الشرعية المثبتة للأحكام بطريق الاجتهاد .

يتخرج على ماسبق معنيين اثنين للوسائل: ينصرف الأول إلى المعنى العام ليشمل الوسائل الواجبة والمندوبة والمباحة والمكروهة والمحرمة . على مذهب المتكلمين .، وينصرف الثاني إلى معنى خاص؛ يقترن بما هو واجب أو مندوب أو مباح من الوسائل، ليكون المقصود بالوسائل على الاصطلاح أو المعنى الخاص ما كان من الوسائل مطلوباً دون مان منها عنه .»

¹ . باقر بري، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، (26)

الفصل الثاني: علاقة الوسائل بالمقاصد في الشريعة الإسلامية.

ويحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المقاصد؛ مفهومها وأقسامها .

المبحث الثاني: مفهوم الوسائل وضماؤها.

المبحث الثالث: صلة الوسائل بالمقاصد.

تعتبر المقاصد والوسائل عن ثنائية، نادرا ما تنفك جزئياتها عن بعضهما البعض، وفي حالة ما إذا تم الفصل بين جزئيتي هذه الثنائية، فإن ذلك محكوم بقواعد ضابطة لذلك في الشريعة الإسلامية، تحكم هذا الفصل .

ثم إن كلا من المقاصد والوسائل تعبران عن أحكام شرعية، فموارد الأحكام مقاصد، ووسائل، إلا أن اعتبار كل من الوسائل والمقاصد من الأحكام؛ لا يفترض تساويهما، فالمقاصد مقصودة **بالقصد الأول**، وهي مطلوبة للشارع الحكيم؛ حتى في حالات تعذر تحصيل وسائلها، لتكون الوسائل مقصودة **بالتبعية** من أجل تحصيل المقاصد المطلوبة ابتداءً.

يقف هذا الفصل على مضامين المصطلحين، ببيان المصطلحات والمفاهيم المشابهة لهما، والتي تشكل ضمام لكل مصطلح على حدة، ليخلص الفصل إلى بيان أهم المرتكزات التي تبرز الصلة بين الوسائل والمقاصد من خلال القواعد الشرعية التي وضعها وقررها علماء المقاصد بهذا الخصوص .

المبحث الأول: المقاصد؛ مفهومها وأقسامها .

تناول هذا البحث تعريف المقاصد في (مطلب أول)، وبيان علاقة مقاصد الشريعة بمسألة تعليل الأحكام في (مطلب ثان)، في حين تناول في (المطلب الثالث) بيان صلة المقاصد بالمفاهيم المشابهة، وتناول في (المطلب الرابع) بيان أقسام المقاصد .

المطلب الأول : التعريف بالمقاصد.

الفرع الأول . المقاصد لغة: يقول ابن منظور: « قصد: القصد استقامة الطريق، قصد يقصد قصداً، فهو قاصد وقول الله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ [النحل(9)]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائز أي ومنها طريق غير قاصد .. والقصد: العدل.. والقصد: الاعتماد والأم .. والقصد: إتيان الشيء، تقول قصدته وقصدت له وقصدت إليه بمعنى: وقد قصدت قصاده. وقصدت قصده: نحوت نحوه. والقصد في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير، والقصد في المعيشة: أن لا يسرف و لا يقتّر. واقتصد فلان في أمره أي استقام. وقصد فلان في مشيه إذا مشي مستويا .. والقصد: الكسر في أي وجه كان، تقول قصد العود قصدا كسرته، وقيل هو الكسر بالنصف، قال ابن جني¹: « أصل "قصد" ومواقعها في كلام العرب الاعتزام

¹ . هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، وله شعر، ولد بالموصل وتوفي ببغداد عن نحو خمس وستين عاما، سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، كان ابو مملوكا روميا لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي، من تصانيفه: رسالة في " من نسب

والتوجه والنهوض والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى؟ فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً ..¹»

وبناء على ما سبق ذكره يمكن استخلاص جملة الإطلاقات اللغوية للفعل قصد فيما يأتي:

- القصد : استقامة الطريق .
- القصد: العدل.
- القصد : الاعتماد والأم .
- القصد: إتيان الشيء. جاء في المصباح المنير : « قصدت الشيء وله ».
- القصد في الشيء: خلاف الإفراط.
- القصد في المعيشة: أن لا يسرف ولا يقتر.
- القصد: الكسر في أي وجه كان.

وقد ذكر الدكتور طه عبد الرحمن أن لفظ المقاصد مشترك بين معان ثلاثة :

1 . يستعمل الفعل " قصد " بمعنى هو ضد الفعل "لغا" "يلغو". لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة ؛ فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص المقصد بهذا المعنى باسم " المقصود "، فيقال : "المقصود بالكلام"، ويراد به مدلول الكلام ، وقد يجمع على " مقصودات ".

2 . يستعمل الفعل: "قصد"أيضا بمعنى ضد الفعل "سهأ" "يسهو". لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان ، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم " القصد"، وقد يجمع على " قصد"، أو قل بإيجاز إن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي .

إلى أمه من الشعراء"، وشرح ديوان المتنبي، والمبهبج في اشتقاق أسماء رجال الحماسة. [أبو منصور الثعالبي النيسابوري، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق: محمد مفيد قميحة، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403)، (137/1 . 138) أبو محمد عبد الله الياضي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417)، (334/2 . 335)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (204/4) .]

¹ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (264 . 265)، مادة: (قصد)

3 . يستعمل الفعل "قصد" كذلك بمعنى هو ضد الفعل: "لها" "يلهو". لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم "الحكمة"، ونحتفظ بلفظ "مقاصد" بصيغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث؛ أو قل بإيجاز، إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي¹.

الفرع الثاني: المقاصد في الاصطلاح الشرعي. عبر المهتمون بموضوع المقاصد - قديما وحديثا - عن المراد منها بعدد من المصطلحات من ذلك: الغايات، الأهداف، المعاني، الحكم، والمصالح . ونحاول من خلال هذا المطلب أن نتبع مختلف تعريفات العلماء للمقاصد، مبينين مدى وجود رابط بينها أو عدم وجود هذا الرابط، وأن الأمر لا يعدو أن يكون إطلاقات اصطلاحية لا تؤثر في النهاية في المعنى المراد لمختلف هذه التعريفات، والقاعدة " أنه لا مشاحة في الاصطلاح"².

أولا . المتقدمون من علماء الشريعة : (العصر الذهبي الإسلامي) : يقول الدكتور أحمد الريسوني: «.. فمن الطبيعي أن نتصور أن الالتفات إلى مقاصد الشريعة كان مبكرا، وكان ملازما للشريعة نفسها، ولذلك نجد فقه الصحابة وفقه التابعين وفقه الأئمة المؤسسين للمذاهب هو الأكثر تشبعا بمقاصد الشريعة، والأكثر التفاتا إليها واعتمادا عليها.

ثم بعد ذلك حينما نمت العلوم الإسلامية، وبدأت تتخصص وتتأصل وتسير نحو القواعد العلمية المنهجية، نجد نهضة مقاصدية مواكبة لهذه المرحلة التأسيسية ومرحلة ما سمي بعصر التدوين»³.

ولذلك . يقول أحمد الريسوني . أسجل أن فترة ازدهار مقاصد الشريعة هي بالضبط القرن الثالث والرابع والخامس، وهي الفترة التي ازدهرت فيها كل العلوم، ومن هنا ليس الإمام الشاطبي هو أول من ازدهرت على يديه المقاصد وترعرعت . وإنما ازدهرت قبل ذلك في عصور مبكرة، ثم بعد ذلك أصابها نوع من الضمور، إلى أن جاء الإمام الشاطبي فأحي وأضف ووسع⁴.

¹ . طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط 2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، (98) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (دار ابن عفان، 1417/ 1997)، (411/1) .

³ . محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 2002/1422)، (197) .

⁴ . المرجع السابق، (197) .

وفي هذه الفترة المبكرة نجد أحد العلماء الذين اشتهروا بالكتابات التعليلية وهو أبو عبد الله الترمذي المعروف بالترمذي الحكيم¹.. وله كتابات عديدة، ولعله أول من استعمل لفظ المقاصد في عنوان الكتاب، فله كتاب بعنوان "الصلاة ومقاصدها" وهو كتاب مطبوع ومنشور، وله كتاب "العلل" وهو أيضا نشرته كلية الآداب بالرباط بعنوان "كتاب إثبات العلل" وله أيضا كتاب "الحج وأسراره" و"معرفة الأسرار"، ونحو ذلك من العناوين التي تنم عن حس مقاصدي وعناية مقاصدية فائقة.²

وفي هذا الوقت المبكر الذي لا يلتفت إليه عادة، ولا يعتبر من العصور الزاهرة بالمقاصد، نجد في هذا الوقت الفيلسوف والمفكر أبا الحسن العامري³، وهو أيضا من أهل القرن الرابع توفي سنة 381هـ، وله كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" وهو كتاب مطبوع ونفيس، وفيه مباحث قيمة في مقاصد الشريعة، إلا أن له كتابا آخر ولم يعثر عليه لحد الآن هو "الإبانة عن علل الديانة"، فيبدو من كتابات هذا الرجل أن له عناية ودراية بمقاصد الشريعة، وفي هذه المرحلة أيضا نجد ابن بابويه القمي⁴ المعروف بالشيخ صدوق، وقد

¹ . الحكيم الترمذي هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذي ، أبو عبد الله ، محدث، حافظ، صوفي، سمع الكثير بخرسان والعراق، وقدم نيسبور، وحدث بها، وسمع منه الحديث سنة 318 هـ. من تصانيفه: علل العبودية، ختم الأولياء ، الصلاة ومقاصدها. [شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، (439 / 13)، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1 (دار إحياء الكتب العربية، 1964/1393)، (2 / 245)، وإسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين " أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (15/2)، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين "تراجم مصنفى الكتب العربية، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1414) (502/3)].

² . محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، (197) .

³ . العامري هو محمد بن يوسف العامري النيسابوري (أبو الحسن) عالم بالمنطق والفلسفة اليونانية من أهل خراسان، أقام بالري، واتصل بابن العميد الوزير الكاتب ، وأقام ببغداد مدة ، وعاد إلى بلده . من آثاره: شروح على كتب أرسطو، النسك العقلي وشرحه، الإعلام بمناقب الإسلام . توفي سنة 381 هـ . [أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: أبو القاسم إمامي، ط2 (طهران: سروش، 2000)، (317/6)، وأبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرحه غريبه : أحمد أمين وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع)، (36/1)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (148/7)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، معجم المؤلفين: تراجم مصنفى الكتب العربية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1414)، (782/3)].

⁴ . هو أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، ويعرف بالشيخ الصدوق: محدث إمامي كبير، لم ير في القميين مثله. نزل بالري وارتفع شأنه في خراسان، وتوفي ودفن في الري. له نحو ثلاثمئة مصنف منها: الاعتقادات، معاني الأخبار،

نشر له كتاب في صميم الموضوع وهو: "علل الشرائع" وهو أيضا يعنى بالتعليقات الجزئية والمقاصد التفصيلية التي تبنى عليها المقاصد الكلية .

يقول أحمد الريسوني: « إذن فهذا التدرج طبيعي، وهو العناية بالجزئيات قبل الانتقال إلى الكليات التي بدأ التركيز عليها يظهر في أول الأمر مع الجويني والغزالي؛ حيث بدأ تركيب الجزئيات لبناء الكليات ، وبعدهما بدأنا نجد في العصور اللاحقة واحدا بعد الآخر، فنجد في القرن السابع كلا من عز الدين بن عبد السلام صاحب "قواعد الأحكام" ونجد تلميذه شهاب الدين القراني صاحب "الفروق" وغيرها من الكتب المشحونة بالفكر المقاصدي الكلي والجزئي، وبعد في القرن الثامن الشاطبي ، ولكنه مسبق في أوائل هذا القرن بكل من الطوفي وابن القيم.

فإذن هذه الحلقات متواصلة، ولو أنها قد تكون في بعض العصور أكثر تنوعا وكثافة¹. وعلى الرغم من ظهور فكرة المقاصد لدى عدد من العلماء سابقين للشاطبي، لم نقف عند هؤلاء على تعريف جامع مانع موضح للمراد من المقاصد، بل الأمر الغريب أن نجد شيخ المقاصد الإمام أبا إسحاق الشاطبي نفسه لم يورد تعريفا وتوضيحا لها. ولعل ما زهده في تعريف المقاصد؛ كونه ألف الموافقات لفئة خاصة من الناس وهم العلماء وليس جميع العلماء، بل الراسخون في علوم الشريعة²، وقد نبه على ذلك بصراحة بقوله: « و لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها ومنقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذاهب³ ».

ثانيا: المتأخرون من علماء الشريعة :

حاول المتأخرون من علماء المقاصد، وضع تعريف لها، وذلك ابتداء من الشيخ الطاهر بن عاشور، وصولا إلى عدد من الباحثين والمهتمين بالبحث المقاصدي، والذين نورد تعريفاتهم فيما يأتي:

الأمالى . [الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عود معروف، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001/1422)، (150/4 . 151)، عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، حقق نصوصه وعلق عليه: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1980/1400)، (230/10)، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (303/16) .

¹ . محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، (198 . 199).

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (17)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (124/1).

1. ولي الله الدهلوي¹: « علم أسرار الدين، الباحث عن حكم الأحكام وملياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها »².

2. عرف محمد الطاهر بن عاشور المقاصد بقوله: « مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها »³.

يعلق حمادي العبيدي على تعريف ابن عاشور: « إن هذا في الواقع ليس تعريفا للمقاصد، لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب، وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تلتبس فيها المقاصد من الشريعة »⁴.

ويقول الكيلاني: « ويلاحظ فيما ساقه الشيخ ابن عاشور من تعريفه، أنه يغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعا مانعا، ومحددا بألفاظ محدودة، تصور حقيقة المعرف .

كذلك فإن الشيخ ابن عاشور يدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع، مثل: التوازن، والوسطية، والشمول، والسماحة، إلى غير ذلك من خصائص التشريع الأخرى »⁵.

ويعرف ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة: « معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كيلا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى، وباطل شهوة »⁶.

¹ . هو أحمد بن عبد الرحيم العمري الدهلوي الحنفي، ولد ونشأ في الهند سنة أربعة عشر ومائة وألف، أصولي فقيه من أكابر العلماء بالهند، حتى لقب بغزالي الهند، له مؤلفات متداولة نافعة منها: حجة الله البالغة، والإنصاف في أسباب الخلاف، وعقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، توفي سنة ستة وسبعين ومائة وألف. [خير الدين الزركلي، الأعلام، (119/8)].

² . شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق ومراجعة: السيد سابق، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2005 / 1426)، (22/1)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (251) .

⁴ . حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، (بيروت ودمشق: دار قتيبة، 1992 / 1412)، (119)

⁵ . محمد سعيد أحمد بن مسعود البيوي، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1 (الرياض: دار الهجرة، 1998 / 1418)، (46) .

⁶ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (415)

وفي موضع آخر يقول: « المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى، أو يحمل على السعي إليها امثالاً، وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع ومقاصد للناس»¹.

3. أما **علال الفاسي** فعرّفها بقوله: « المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»²، وقد جمع هذا التعريف بين مقاصد الشرع العامة ومقاصد الشرع الخاصة.

4. وعرّفها **يوسف حامد العالم** بقوله: « المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأحراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار»³. وهي محصورة كما هو واضح في مقاصد العباد. يقول **الكيلاي**: « غير أن التعريف لم يتعرض للمقاصد الجزئية التي يراعيها الشارع ويقصدها، والتي من شأنها أن تفضي للغاية الكبرى»⁴.

5. **فتحي الدريني**: « نعني بالمقاصد القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص ويستهدفها التشريع جزئيات وكليات»⁵.

ونلاحظ أن **الدريني** استعمل عبارة "القيم العليا" والتي تحتاج بدورها إلى ضبط مفاهيمها، وهو هنا يلتقي وما يذهب إليه طه عبد الرحمن في اعتبار المقاصد تعبير من بين ما تعبر عنه الجانب القيمي .

6. **وهبة الزحيلي**: « هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، وأوهي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»⁶.

¹ . المصدر نفسه، (415 . 414) .

² . **علال الفاسي** ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 199)، (7) .

³ . **يوسف حامد العالم**، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط3، (القاهرة: دار الحديث ، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1997/1417)، (79) .

⁴ . **عبد الرحمن إبراهيم الكيلاي**، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، ط1، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و دمشق: دار الفكر، 2000 / 1421)، (46) .

⁵ . **فتحي الدريني**، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)،

(194

⁶ . **وهبة الزحيلي**، أصول الفقه الإسلامي ، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1986 / 1406)، (2 / 1017)

وفي كتابه نظرية الضرورة الشرعية عرف الزحيلي المقاصد بقوله: « مقاصد الشريعة؛ أي الغاية منها»¹.

7. أحمد الريسوني: « الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصالح العباد »².

قال اليبوي عن هذا التعريف: « يرجع إلى تعريف الفاسي، إلا أنه حذف الشرط الأخير الدال على المقاصد الخاصة، وكأنه اكتفى بالعموم المفهوم من تحقيق المصالح للعباد، عن التصريح بتحقيق المصالح المتعلقة بالأدلة أو الأحكام الخاصة »³.

8. إسماعيل الحسني: « إنها الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب »⁴. قال الحسني: « فإن أردنا تدقيق التعريف، قسمت المقاصد الشرعية إلى قسمين: قسم الغايات المصلحية من أحكام الشريعة، وقسم المعاني المقصودة من خطابها »⁵.

9. محمد اليبوي: « المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد »⁶.

10. خليفة بابكر الحسن: « هي المعاني والأهداف والحكم الملحوظة للشارع في تشريعه للأحكام أو معظمها، أو الأسرار التي أودعتها تلك الأحكام »، وبتعبير آخر: « هي الروح التي تسري في كيان تلك الأحكام والمنطق الذي يحكمها ويبرز خصوصيتها، وينبئ عن تميز أسلوبها، وتفرد طريقتها وارتباطها بأسسها ومنطقتها »⁷.
فالتعريف الأول هو تعريف الزحيلي، أما الثاني، فيقول محمد اليبوي « وهذا لا يصلح تعريفاً للمقاصد، وإنما هو مفهوم عام، وذلك لما فيه من التجوز بقوله "الروح"، ولعله أراد بذلك إعطاء تصور عام عن المقاصد لا إعطاء تعريف دقيق لها »¹.

¹. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)، (67. 68).

². أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (7).

³. محمد سعيد أحمد بن مسعود اليبوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ط1، (الرياض: دار الهجرة، 1418/1998)، (36).

⁴. إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (119).

⁵. المرجع نفسه، (119).

⁶. محمد بن مسعود اليبوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ط1، (الرياض: دار الهجرة، 1418/1998)، (37).

⁷. خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000/1421)، (7).

11. تعريف نور الدين الخادمي: « المقاصد: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتحقق ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين »².

12. صاحب قواعد الوسائل يقول: « مصطلح المقاصد له معنيان: أحدهما عام، والآخر خاص »³.

أما المعنى العام فالمقاصد هي: الغايات التي تقصد من وراء الأفعال .
والمراد بالغايات هنا " المصالح والمفاسد ذاتها " ، فإنها غايات لأفعال وثمراتها المقصودة .
فكل غاية من شأنها أن تقصد من وراء الفعل هي مقصد، سواء كانت مصلحة أم مفسدة، وسواء كانت شرعية أم غير شرعية .

ولكن لفظ "المقاصد" إذا أضيف إلى "الشريعة" يضيق مدلولها، وينحسر معناها، بخروج المفاسد، فيكون المراد بها حينئذ: " المصالح التي قصدها الشارع بتشريع الأحكام" .. ولا تدخل المفاسد في تعريف مقاصد الشريعة، لأنها لا تأتي بتحصيلها، ولكن بدفعها أو تقليلها .. أما المقاصد بالمعنى الخاص، فهي: الأفعال التي تعلق الحكم بها لذاتها، إما لتضمنها المصلحة أو المفسدة في ذاتها، وإما لأنها تؤدي إليها مباشرة دون واسطة فعل آخر »⁴.

فإن أهم ما يمكن ملاحظته على هذا التعريف هو تعريف المقاصد باعتبار المعنى العام والمعنى الخاص، هذا الأخير الذي لقي اهتماما أكبر من العلماء .
ويلاحظ أن تقسيم القرآني ومن تابعه لموارد الأحكام إلى: "مقاصد ووسائل"، يشير إلى أن الوسائل؛ ما لم تكن متضمنة للمصالح أو المفاسد في أنفسها، والمقاصد؛ ما تضمنت المصالح والمفاسد في أنفسها: أن تكون الأفعال . التي هي محلا ومناط للحكم الشرعي . إما من قبيل الوسائل أو من قبيل المقاصد، وذلك كأن يكون الوضوء وسيلة والصلاة مقصدا . مثلا ..

¹ . محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة ، (36) .

² . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي " حجيته .. ضوابطه .. مجالاته، (53.52/1) .

³ . يقول الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخلوم : « الذين كتبوا في المقاصد من المعاصرين . فيما علمت . إنما عرفوا " مقاصد الشريعة " دون المقاصد بالمعنى العام ، وكان حديثهم ينصب على خصوص "مقاصد الشريعة"، بخلاف الإمام الشاطبي » .
مصطفى بن كرامة الله مخلوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ط1، (الرياض: دار إشبيليا، 1420 / 1999 م) ،

[(36)

⁴ . المرجع السابق ، (35 . 38) .

ولا يخفى؛ أن الأمر بهذه النظرة لا ينطبق و ما تقوم عليه فكرة مقاصد الشريعة في كلياتها، بمعنى: عدم الاقتصار على المقاصد الجزئية، المتعلقة بآحاد الفروع والمسائل، بل يتعدى الأمر إلى المقاصد الكلية، أو العليا في الشريعة الإسلامية، دون إهمال للمصالح والمقاصد الجزئية، لأنها، أي هذه المقاصد الجزئية هي طريق تحصيل الكليات، لذلك يتحدث المقاصديون، عن حفظ كليات الشرع الخمس أو الست من جانب الوجود ومن جانب عدمه، وحفظها هو الإتيان بمجموع الأحكام الجزئية (إن أمرا أو نهيًا)، توسلا لحصولها على الوجه المطلوب والأكمل.

ويؤيد ذلك، ما تذهب إليه الدراسات المعاصرة، وهي تحاول تجاوز التقسيم التقليدي للمقاصد لإبراز مجالات أو مستويات أخرى تتفق والرؤى المعاصرة لنظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني : مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام .

الفرع الأول . الفرع الأول : التعريف بالتعليل .

أولا . في اللغة . جاء في لسان العرب : « التعليل : سقي بعد سقي، وجني التمرة مرة بعد أخرى .. والعلة : المرض؛ عل يعل واعتل، أي مرض؛ فهو عليل، وأعله الله، ولا أعلك الله .. والعلة : الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول .. وهذا علة لهذا، أي: سبب»¹.

فالتعليل تبين علة الشيء، وما يستدل به من العلة على المعلول، ويسمى البرهان اللّمي². قال القراني: « قال القاضي عبد الوهاب في "الملخص"، والشيخ أبو إسحاق في "اللمع"³: العلة لها معنيان: لغوي واصطلاحي. فهو باعتبار اللغة مأخوذ من ثلاثة أشياء: علة المرض؛ وهو الذي يؤثر فيه

¹ . ابن منظور، لسان العرب، (413/4 . 414) مادة: (علل)

² . البرهان اللّمي أو الجوازي: هو ما يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة، وسمي لّميّا أخذًا من لم ؟ [عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، ط4، (دمشق: دار القلم، 1993/1414)، (417)]

³ . وقفت على اللمع للشيرازي، فلم أجده يشير إلى المعنى اللغوي للعلة، بل إلى المعنى الاصطلاحي لها، حيث قال: « العلة في الشرع: هي المعنى الذي يقتضي الحكم. [أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، حققه وقدم له وعلق عليه: محي الدين ديب مستو، ويوسف علي بدوي، ط1 (دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، 1995/1416) (217)]

عادة. والداعي: من قولهم: علة إكرام زيد لعمرو، علمه وإحسانه. وقيل: من الدوام والتكرار، ومنه العلل للشرب بعد الري، يقال شرب عللا بعد نهل¹.

ثانيا. أما اصطلاحا: « هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وقيل: إظهار عليّة الشيء، سواء أكانت تامة أم ناقصة »².

وعرفه ابن حزم³ بقوله: « التعليل: إجراء صفة الأصل في فروعه ».

وقال السرخسي: « المقصود بالتعليل تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه »، وقال الزركشي: « التعليل: هو إلحاق المعلل الفرع بالأصل بالعلة المقتضية لذلك »⁴.

أما فتحي الدريني، فيعرف التعليل بقوله هو: « تبين أو تفسير اجتهادي عقلي يستخلص علة الحكم التي بني عليها؛ لأنها السبب المعقول لتشريعها بوصفها، تتضمن المصلحة التي تتحقق عند امتثال الحكم وتنفيذه غالبا، من جلب منفعة للمكلفين أو دفع ضرر أو مفسدة عنهم »⁵.

¹ . شهاب الدين القرآبي، نفائس الأصول في شرح المحصول ، دراسة وتحقيق وتعليق: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة مصطفى نزار، 1995/1416)، (3217/7).

² . علي بن محمد الشريف الجرجاني ، كتاب التعريفات، (63) .

³ . هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي، كنيته: "ابو محمد"، وجدّه يزيد أول من أسلم من أجداده، وأصل أسرته من فارس، وجدّه خلف أول من دخل الأندلس. ولد ابن حزم بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، فحفظ القرآن، وتلقى العلوم على أكابر علماء قرطبة، نشأ رحمه الله شافعي المذهب، وكان متفنا في علوم جمة، من تلامذته: أبو عبد الله الحميدي الأندلسي الميروقي، وهو الذي كان مختصا بابن حزم ومذيع كتبه، وهو صاحب الجمع بين الصحيحين، من مصنفاته: التي قيل أنها بلغت الأربعمائة، مسائل أصول الفقه، والإحكام في أصول الأحكام، والخلي بالآثار، توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة. [أبو العباس شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان، (325/3)، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (184/18)، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (283/1)]

⁴ . علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة)، (115/8)، وأبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفياني، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1993/1414)، (180/2)، والزرکشي، البحر المحيط، (121/5) .

⁵ . فتحي الدريني، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ط1، (مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991)، (10)

ويتم التعليل بانتزاع أوصاف تؤذن بها الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثا على التشريع، فتقاس فروع كثيرة على مورد اللفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مرادا من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة¹.

قال الأصوليون: « التعليل إثبات العلل للأحكام، لأن الأحكام لم تصدر عن الشارع عبثا ولا تحكما، وإنما اقتضتها حكم وغايات هي المصالح، ويكون بيان علل الأحكام بالاجتهاد في استخراجها، اعتمادا على الأدلة والمسالك الموصلة إليها »².

فالتعليل عند الأصوليين يطلق ويراد منه معنيان:

الأول: أن أحكام الله تعالى وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، بحيث أن أحكامه سبحانه معللة بالمصالح، وأن تلك المصالح علل للأحكام³.

والثاني: والتعليل بالمعنى الثاني متفاوت: فقد يكون لمعرفة حكم حادثة لم ينص على حكمها بطريق القياس الذي هو « إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم »⁴.

وقد يكون يكون بيان العلل بالبحث عن علة الحكم المنصوص عليه لفائدة سوى تعبدية الحكم، وهو ما يسمى بالتعليل بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة على اختلاف الأصوليين في جواز التعليل بها أو عدمه⁵.

ويرى العز بن عبد السلام شمولية التعليل لكل أحكام الشريعة، وفي هذا يقول: « الشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح، فإن سمعت الله يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾، فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزعجك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه

¹ . الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (30/1)، (9 . 8/3) .

² . يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (124 . 123)

³ . هذا الإطلاق الأول؛ هو الذي وقع فيه الخلاف في علم الكلام تبعا للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، وانتقل إلى علم الأصول. [محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، (مطبعة الأزهر، 1947 م)، (95)]، فبعضهم قال: « كما أن أفعاله تعالى لا تعلل؛ فإن أحكامه لا تعلل، ومن يرى هذا الرأي الفخر الرازي، ولذلك جعل العلل للأحكام الشرعية بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة ». [يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (125)]

⁴ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: أحمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1390)، (10)

⁵ . يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (123)

ما في بعض الأحكام من المفسد حثا على اجتناب المفسد، وما في بعض الأحكام من المصلح حثا على اتیان المصلح»¹.

يعلل العز بهذه الفكرة الكلية كل أحكام الشريعة، ولا يفتأ مكررا لها في أكثر من موضع من كتابه، يقول مثلا: «التكاليف كلها راجعة إلى مصلح العباد في دنياهم وأخراهم»²، بل إنه في ضوءها يعلل القسم التعبدية أو غير المعقول في الشريعة، وفحوى هذا التعليل هو تحصيل مصلح الطوعية، والإذعان للرب سبحانه³. فما من حكم شرعي إلا وهو يحقق مصلحة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو النسل أو المالن وأن هذا يبدو من الشريعة في جملة مقاصدها، ولا يمكن أن يكون حكم شرعي إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي⁴.

وإذا كانت الغاية من تعليل النصوص هي تعدية أحكامها إلى الوقائع المتماثلة التي لم يرد فيها نص⁵، فلا بد لهذه الشريعة الغراء من تعليل نصوصها حتى تحيط بجميع الوقائع المتجددة وهذا سر خلودها⁶.

الفرع الثاني: تقرير ابتناء المقاصد على تعليل الأحكام. لقد أخذت مسألة تعليل الأحكام بالحكم والمصالح والأوصاف المناسبة قسطا كبيرا من الجدل بين الكلاميين، وأدخلت المسألة في علم أصول الفقه بسبب تأثيرها في مباحث مسالك العلة، وهي المسالك غير المنصوصة، وجاء الشاطبي في هذا الخضم ليقرر أصلا قطعيا لديه وهو أن أفعال الله تعالى وأحكامه لها غايات، وأنه سبحانه وتعالى لا يفعل إلا لأجل غاية يقصدها، وليرد بذلك

¹ . عز الدين بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (11)

² . المصدر نفسه، (240/2)

³ . اسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (53 . 54)

⁴ . الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (الرباط: مطبعة إدارة المعارف، 1340، فاس: مطبعة البلدية، 1345). (97/2)

⁵ . تعليل النصوص بغرض التعدية، لم يظهر فيه خلاف إلا أثناء القرن الثالث الهجري، حين ارتفع صوت بمنع تعليل النصوص الشرعية، وينادي بالعمل بالنص الشرعي وحده من غير بحث عن علة الحكم، وبالتالي من غير تعدية له إلى غير موضع النص، وذلك مع داود بن علي الأصفهاني إمام الظاهرية المتوفي سنة 270، أول من أخذ بالكتاب والسنة مع الغاء القياس [يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (126)].

⁶ . المرجع نفسه، (126)

على من رفض هذا التعليل وعلى وجه الخصوص فخر الدين الرازي الذي قطع هو برد القول بأن أفعال الله تعالى معللة، مع المحافظة على القول بتعليل الأحكام وبالقياس¹.

يقول الشاطبي: « أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا. وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة ألبتة كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين². ثم قال: « والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره³. »

فقول الشاطبي السابق، يبين أن الشريعة وضعت لمصالح العباد، وعلى ذلك فالأحكام الشرعية معللة بالمصالح، وهذا ما حاول الشاطبي إثباته في كذا موضع من الموافقات، ومن ذلك قوله في المسألة السابعة من النوع الأول: « إذا ثبت أن الشرع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية، وذلك على وجه لا يحتل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.. فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكمليا وعماما في جميع أنواع التكليف و المكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله⁴. »

ويقول العز بن عبد السلام: « الشريعة كلها مشتملة على جلب المصالح كلها، دقّها وجلّها، وعلى درء المفاسد بأسرها، دقّها وجلّها، فلا تجد حكما لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، أو درء مفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة⁵. » ويقول: « ومعظم الشريعة الأمر بما بما ظهرت لنا مصلحته ورجحان مصلحته، والنهي هن ما ظهرت لنا مفسدته أو رجحان مفسدته. وأما ما أمرنا به ولم يظهر جلبيه لمصلحة ولا درؤه لمفسدة فهو المعبر عنه بالتعبد.

¹ . محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي "دراسة أصولية فقهية" ط1، (صيدا بيروت: بسبوني للطباعة، 2006 /1427)، (488) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (9 /2) .

³ . المصدر نفسه، (9/2) .

⁴ . المصدر السابق، (12 /2) .

⁵ . عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، ط1 (دمشق: دار القلم، 2000/1421)، (39/1)

وكذلك ما نهينا عنه، ولم تظهر مفسدته، ولا درؤه لمفسدة، ولا يفوّت مصلحة فهذا تعبد أيضا. فيجوز ان يشتمل على مصلحة خفية أو مفسدة باطنة، ويجوز أن لا يشتمل على ذلك، ويكون مصلحته الثواب على مسألة المأمور به، واجتناب المنهي عنهن وهو قليل إلى ما ظهر مصالحه ومفاسده ¹.

ويقول: « لما علم الربُّ عزَّ وجلَّ احتياج الناس إلى المنافع والمآكل والمشارب والملابس والمراكب والمسكن، أباح البيعات والإجازات وسائر المعاملات على المنافع والاعيان النافعات. ولما علم أن فيهم المحتاجين والعجزة عن دفع الحاجات شرع الزكوات والصدقات. ولما علم أن فيهم من لا يزجره الوعيد والتهديد شرع الحدود والتعزيراتن دفعا لمفاسد أسبابها. ولما علم أن أكثرهم لا يُنصفون، وأن فيهم العجزة عن الانتصاف لأنفسهم، نصب الحكام، وولاة أمور أمور الإسلام؛ لإنصاف المظلومين من الظالمين، وحفظ الحقوق عن الصبيان والمجانين والعاجزين والغائبين.

وكذلك نصب الحُجَج الشرعية، كالأقارير والبيانات، وتحليف من رجح جانبه بظاهر يدي أو أصل أو حلف بعد نكول. ولما علم الاحتياج إلى الانجحة، شرعها تحصيلًا لمصالحها. ولما علم الاحتياج للجهاد، شرع جهاد الدفع، وجهاد الطلب، وجهاد الدفع أفضل من جهاد الطلب. ولما علم أن الولاية والقضاة لا يقدرّون على القيام بما وُلّوه، أوجب على أهل الكفاية مساعدتهم على مصالح ولايتهم ودرء مفاسدها.

ولما علم أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح، والفاقد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين، وشرّ الشرين، حصر الإمامة العظمى في واحد، كيلا يتعطلّ جلبُ المصالح ودرء المفاقد بسبب اختلاف الولاية في الصالح والأصلح، والفاقد والأفسد ².

الفرع الثالث: معقولة التشريع .

التشريع الإسلامي هو تشريع : « ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع .. يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له بالعقل بالتأييد والتسديد» ³.

¹ . العزبن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، تحقيق: إياد خالد الطباع، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 1996/ 1416)، (133)

² . المصدر السابق، (142)

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق ودراسة: حمزة بن زهير حافظ، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية . كلية الشريعة)، (4 / 1)

إن التشريع الإسلامي يخاطب بأحكامه مكلفين أحرارا، ذوي عزة ورفعة، يمثلون التشريع عن قناعة ورضى، وبهذا ينطبق على التكليف والمكلفين صفة "معقولية التشريع وقناعة المكلف"¹، وهذه المعقولية التشريعية هي السمة العامة للتشريع الإسلامي.

ولما كان التشريع الإسلامي في أساسه قائما على القرآن الكريم، ذلك الكتاب المعجز الذي جاء على أسمى طراز من البلاغة، كان من البديهي أن تنطلق فلسفة المجتهدين في فهم نصوص هذا الكتاب من منطق اللغة، لا العقل الفلسفي المجرد؛ لأنه لما كان التشريع يعبر عن غايتها المصلحية، وقد اتخذت من الأحكام تعبيرا عن تلك الإرادة، ووسيلة من شأنها أن تفضي إلى المصالح المعنية لها، فإن منطق اللغة يجب أن يكيف على أساس ما يجده الاجتهاد بالرأي المتحري لتلك الإرادة وما تستهدف من غرض².

وفي تأكيده على محورية التعليل ومركزيته في الشريعة الإسلامية، يقول محمد الطاهر بن عاشور: « وكان حقا حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادعي فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت. فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم، وكانت الأمة في كبد على حين، يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج (78)]. وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة، فأبرز مروايه في صورة تؤذن بان حكمه مسلوب الحكمة والمقصد. وعليه أيضا أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها³.

الفرع الرابع: تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها .

يقول ابن عاشور: « .. غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس، قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام.

- 1 . قسم معلل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو موماً عليها، أو نحو ذلك.
- 2 . وقسم تعبدية محض، وهو ما لا يهتدى إلى حكمته.

¹ . فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، ط2، (دار قتيبة للطباعة والنشر، 1998)، (30/1)

² . فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1417)، (49)

³ . محمد الحبيب بن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (156 . 155/3)

3. وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علتة خفية، واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة¹، وكمنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين² «³. والقسم الأول والثاني تشير إليهما عبارة العز بن عبد السلام: «المشروعات ضربان:

أحدهما: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة دارئ لمفسدة أو جالب دارئ، ويعبر عنه بأنه "معقول المعنى".

والضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبيه لمصلحة أو درء لمفسدة، ويعبر عنه "بالتعبد".

¹ . الأصناف الستة الربوية التي لا يجوز بيع بعضها ببعض إلا مثلاً بمثل، يدا بيد، يحرم فيها ربا النسيئة وربي الفضل، وقد وردت فيها أحاديث البابن وهي: الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح، فإذا اختلفت العوضان جنساً واتحدت في العلة، جاز التفاضل وحرم النساء. وأهل الظاهر لمنعهم القياس لا يحملون عليها غيرها مما شاركها في العلة.

واختلف الفقهاء في علة الربا المضافة إلى الجنس، فقالت الحنفية والحنابلة: هي القدر والمراد بالقدر: الكيل والوزن [فخر الدين الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1 (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر الحمية، 1314)، (85/4) ، وموفق الدين بن قدامة، المغني، شرح مختصر الخري لأبي القاسم عمرو بن حسين بن عبد الله، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن تركي، وعبد الفتاح الحلو، ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 1986/1406)

(55.54/6)، وأضافت الشافعية إلى الجنس الطعم في الأصناف الأربعة، والثنوية في الذهب والفضة؛ وقالت المالكية: فيما عدا النقدين، العلة فيها الاقتيات والإذخار. [أبو إسحاق الشيرازي، المهذب في الإمام الشافعي، ضبطه وصححه: زكريا عميرت، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1995/ 1416)، (26/2)، ومحمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأحمد الدردير، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه)، (47/3)

² . من أمثال الحسن وطاوس، وأبي بكر الأصم، لأن المزارع إذا استؤجرت وخربت، لعلها يحترق زرعها، فيردها، وقد زادت وانتفع ربحها، ولم ينتفع المستأجر، ومن حجتهم حديث الصحيحين: « من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها، فليمنحها أحاه المسلم، ولا يؤاجرهمان فإن لم يفعل، فليمسك أرضه ». [محمد الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003/1424)، (554/3)، . أو للغر والجهالة، فإنهم كانوا يكرهون الأراضي ببعض ما خرج منها. أما الذهب والورق فلم يكن يومئذ، ودليل ذلك، قول ابن عمر: « كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله بما على الأرباع، وشيء من التبن »، وقول رافع بن خديج: « كنا نكري الأرض بالناحية منها مُسَمَّي لسيّد الأرض، فرمما يُصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما يسلم ذلك، وتصاب الأرض، فنهينا » [محمد الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (556/3)، جمال الدين الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، تصحيح: محمد عوامة، ط1، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، وبيروت: مؤسسة الريان، والمكتبة المكية،

[(180/4)، (1997/1418)

³ . محمد الحبيب بن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (151. 150/3)

وفي التعبد من الطوعية والإذعان فيما لا تعلم حكمته، ولا تعرف علته ما ليس فيما ظهرت علته وفهمت حكمته، وإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به غلا إجلالا للرب وانقيادا إلى طاعته»¹.

يقول العز بن عبد السلام: « ويجوز أن تتجرد التعبدات من جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة، غير مصلحة الثواب ودفع مفسدة غير مفسدة العصيان، فتحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطوعية من غير أن تحصل تلك الطوعية جلب مصلحة أو درء مفسدة سوى مصلحة أجر الطوعية»².

المطلب الثالث: المقاصد وصلتها بالمفاهيم المشابهة .

نظرا لأن التعليل أساسه العلة (علة الحكم)، واعتبارا لتداخل مفهوم العلة والمقاصد والحكمة والمصلحة والأوصاف المناسبة؛ لأنها أساسا مجال اختلاف الأصوليين من حيث صحة التعليل بغير العلة، كان لزاما بيان صلة المقاصد (ثمرة ونتيجة مسألة التعليل) وعلاقتها بمختلف المصطلحات والمفاهيم الشبيهة أو ذات الصلة بها.

الفرع الأول . الحكمة .

جاء في لسان العرب أن: « الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم »³.

أما اصطلاحا: فقد جاء مفهوم مصطلح الحكمة عند الأصوليين مختلفا متباينا؛ بناء على اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم الأصولية⁴، حيث حدد أتباع كل منهج مفهومهم لمصطلح الحكمة وعلاقته

¹ . العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى المسمى قواعد الأحكام في إصلاح الآنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية، (28/1)

² . المصدر نفسه، (28)

³ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (129/2)، مادة: (حكم)

⁴ . تتبع هذه الاتجاهات حسب تطورها التاريخي، الباحث رائد نصري جميل أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، ط1، (هرنندن . فيرجينيا: الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428 / 2007)، (84 .81)، وقد تتبع البحث مختلف تعريفات الأصوليين التي أشار إليها، بالرجوع إلى مظاهرها، في مصادرها التي تيسر الحصول عليها.

بالمصطلحات الأخرى بما يتوافق وأسس وقواعد منهجهم، ويمكن بيان مناهج العلماء في مفهوم الحكمة على النحو الآتي. كما تتبعها الباحث رائد نصري¹:

أولاً. الحكمة هي المعنى المناسب لشرع الحكم يحصل من ترتيب الحكم عليه جلب مصلحة أو دفع مفسدة. ومن ذهب إلى ذلك: الشيرازي²، والجويني³، والغزالي⁴، والسرخسي⁵.

ثانياً: الحكمة هي المصلحة نفسها.

وقد انقسم هؤلاء إلى اتجاهات مختلفة في تفسيرهم للمصلحة، وهي:

1. فسر الحكمة بحصول المصلحة أو دفع المفسدة، ولكنهم نهجوا في ذلك نهجاً فلسفياً في تفسيرهم للمصلحة باللذة، ووسيلتها، والمفسدة بالألم ووسيلتها، وهو ما ذهب إليه الرازي⁶، وأتباعه كالأرموي⁷، وابن التلمساني⁸، والأصفهاني¹، والبيضاوي²، والقرافي³.

¹ رائد نصري جميل أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة، (83. 82)

² أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ 1988)، (834. 833/2)

³ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط1، (قطر: كلية الشريعة، جامعة قطر، 1399 هـ)، (817، 810، 787/2)

⁴ أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (613)

⁵ أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (172/2، 220، 222)

⁶ فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل و فصول العلال، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1413 / 1992)، (45)، والمحصل في علم أصول الفقه، (287/5. 295)

⁷ سراج الدين الأرموي، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408 / 1988)، (191/2)، (224/2)

⁸ هو عبد الله بن محمد بن علي، أبو محمد شرف الدين الفهري الشهير بابن التلمساني، فقيه أصولي شافعي، أصله من تلمسان، ولد سنة سبع وستين وخمسمائة، اشتهر بمصر، وتصدر للإقراء، من مصنفاته: شرح المعالم في أصول الدين، وشرح التنبيه في فروع الفقه، سماه المغني ولم يكمله، توفي رحمة الله عليه عام أربع وأربعين وستمائة. [جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاؤه 1387/1968)، (413/1)، و الزركلي، الأعلام، (125/4)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (288/2)]

⁹ شرف الدين بن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، (بيروت: عالم الكتب، 1999)، (337/2. 338)، (405)

2. فسر الحكمة بمحصول المصلحة أو دفع المفسدة لكن دون أي تفسير فلسفي لها، بل اقتصروا على تفسيرها بالمنفعة والمضرة، وهذا ما كان عند الحنابلة، كابن قدامة⁴، والطوفي⁵، وشيخ الإسلام⁶، وابن القيم⁷. وهو حقيقة تفسير المعتزلة للحكمة والغرض⁸.
3. فسر الحكمة بمحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليلها، لكنهم اشترطوا في هذه الحكمة أن تكون مقصودة للشارع فعدت الحكمة عندهم هي مقاصد الشارع في تحقيق مصالح العباد⁹.

¹ . أبو عبد الله محمد بن محمود الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود ووعي معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1998)، (294/9 . 295).

² . جمال الدين الإسوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، (القاهرة: عالم الكتب، 1343)، (260/4)

³ . شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول، (3215/7)، (3259/7)

⁴ . ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (دون معلومات نشر)، (171)

⁵ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407)، (445/3)

⁶ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (354/11)، وآل تيمية، المسودة في أصول الفقه، جمع وتصحيح: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، تحقيق وضبط وتعليق: محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مطبة المدني)، (412)

⁷ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (109/1)

⁸ . أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون: أحمد بكير، وجسن حنفي، (دمشق، 1965/1385) (757 . 755/2)، أبو الحسين البصري، شرح العمدة، تحقيق: عبد الحميد بن علي ابو زنيد، ط1، (القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410)، (375/1)

⁹ . رائد نصري جميل أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، (82)

وهذا؛ ما كان عند الآمدي¹، وأتباعه كابن الحاجب² والأصفهاني³، والعز بن عبد السلام⁴ والشاطبي⁵.
والشاطبي⁵.

4 . وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليلها، واشتروا فيها أن تكون مقصودة لكن ليست للشارع بل للعقلاء، ثم إنهم فسروا المصلحة باللذة والمفسدة بالألم وهو في الحقيقة امتداد لأصحاب المنهج الأول والثالث معاً، وهذا ما كان عند العضد⁶ والتفتازاني⁷.

5 . وفسر الحكمة بحصول المصلحة أو تكميلها أو دفع المفسدة أو تقليلها، وكون هذه المصلحة اللذة، والمفسدة هي الألم، لكنهم أضافوا لها بعداً جديداً وهو كون الحكمة باعثة وعند أصحاب هذا المنهج ظهر اتجاهان في باعثة الحكمة:

أ . الحكمة هي الأمر الباعث من المقاصد والمصالح للشارع على شرع الحكم وهذا منهج متأخري الحنفية، كالفناري⁸ وابن الهمام⁹، وابن أمير بادشاه¹⁰.

¹ . الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (254/3 . 255)

² . عبد الوهاب السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419)، (174/4)

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (123/5)

⁴ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (19/1، 49)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (410/1)

⁶ . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، (318 . 317/3)

⁷ . سعد الدين التفتازاني، حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، (318 . 317/3)

⁸ . شمس الدين الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427)، (337/2)

⁹ . محمد أمين أمير بادشاه، التقرير والتحبير على تحرير الإمام الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403)، (334/3)

¹⁰ . محمد أمين أمير بادشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لابن الهمام، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1351)، (137/4)

ب . الحكمة هي الباعثة للمكلف على الامتثال، وهذا منهج ابن السبكي¹، ومن بعده كالمحلي² وابن النجار الحنبلي³ والشناقطة⁴، وابن القاسم العبادي⁵، والبناني⁶، والشرييني⁷.

ثالثا. الحكمة هي الوصف المناسب لشرع الحكم.

وهذا المنهج ظهر عند متأخري علماء الأصول بشكل عام، مثل الشرييني⁸، وعبد العلي الأنصاري⁹، وإن كان لهم سلف أشاروا إلى ذلك كالتفتازاني¹⁰.

رابعا. الحكمة هي الغرض.

وفسروا الغرض بالمنفعة والمضرة، وما يؤول إلى حصول اللذة ووسيلتها أو الألم ووسيلته وهذا المنهج منسوب للمعتزلة¹.

¹ . تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2003)، (84)

² . حسن العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (279/2)

³ . علي الفتوح بن النجار، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1413)، (41.40/4)

⁴ . محمد الأمين الجكني، مراقي السعود إلى مراقي السعود، تحقيق: محمد مختار محمد الأمين الشنقيطي، ط1، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1993/1413)، (327)، و عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، تحقيق: محمد الأمين بن محمد ييب ط1، (2005/1426) (2.124.125)، ومحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، نشر الورود على مراقي السعود، تحقيق: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، ط3، (بيروت: دار المنارة، ودار ابن حزم، 2002/1423)، (462/2)

⁵ . أحمد قاسم العبادي، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للإمام المحلي، (دون معلومات النشر)، (49/4)

⁶ . عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين بن عبد الوهاب السبكي، (دار الفكر، 1982/1402)، (262/2)

⁷ . عبد الرحمن الشرييني، تقريرات عبد الرحمن الشرييني على حاشية البناني على شرح جلال الدين المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي، (دار الفكر، 1982/1402)، (236/2)

⁸ . المرجع نفسه، (236/2)

⁹ . عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1423)، (324/2)

¹⁰ . التفتازاني، حاشية السعد التفتازاني على شرح المختصر، (2.317.318)

ويلخص كل من أحمد الريسوني صلة المقاصد بالحكمة، فبقوله: «أما الحكمة: فتستعمل مرادفاً. تماماً. لقصد الشارع أو مقصوده». فيقال هذا مقصوده كذا، وأحكامه كذا، فلا فرق، وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد..»² فذكر الفقهاء. أو غيرهم. للحكمة، هو ذكر لمقصود الشارع، ولهذا قال الونشريسي³: «.. والحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه، وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»⁴.

ومن أمثلة ذلك أيضاً، قول ابن فرحون يحدد مقاصد القضاء: «وأما حكمته: فرفع التهارج ورد التوائب، وقمع المظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قاله ابن رشد وغيره»⁵.

الفرع الثاني . العلة. للعلة أسماء منها: السبب والإشارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضى، والموجب، والمؤثر والباعث⁶.

اختلفت تعريفات الأصوليين للعلة، وقد جمعها الزركشي في خمسة أقوال:
أحدها: أنها المعرفة للحكم، أي جعلت علماً على الحكم، إن وجد المعنى وجد الحكم⁷.

¹ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (132/5)

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (21) .

³ . هو أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس، فقيه مالكي، ولد سنة أربع وثلاثين وثمانمائة، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمراً، فانتهدت داره وفر إلى فاس سنة 874 فتوطنها إلى أن مات فيها عن نحو 80 عاماً سنة أربعة عشرة وتسعمائة . من كتبه : إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، والمعيار المغربي عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب، والقواعد في فقه المالكية . [أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج بتطويز الديباج، (135/1)، خير الدين الزركلي، الإعلام، (269/1)]

⁴ . أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغربي والجامع المغربي عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خروجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981/1401)، (349/1) .

⁵ . برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية والأحكام، تحقيق: الشيخ جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416، (8/1)

⁶ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (115/5) .

⁷ . المصدر نفسه، (111 / 5)

وتعريف العلة بالمعرف للحكم هو اختيار: الرازي¹ والبيضاوي²، وعزاه الشوكاني³ والزركشي⁴ للصيرفي⁵ وسليم الرازي⁶، وأبو زيد⁷ من الحنفية⁸.

الثاني: أنها الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها.. فالعلة في تحريم النبيذ هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل تعلق التحريم بها، ولكنها علة يجعل الشارع⁹.

الثالث: أنها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله¹، وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقييح العقلي. والعلة وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل ويعبرون عنه تارة بالمؤثر².

¹ . فخر الدين الرازي ، المحصول في علم اصول الفقه، (5 / 127) .

² . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1416 / 1995) ، (3 / 39) .

³ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (2 / 870)

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط ، (5 / 111)

⁵ . الصيرفي: هو محمد بن عبد الله ، أحد أصحاب الوجوه في الفروع والأصول، قيل أنه أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، وله مصنفات في الأصول وغيرها ، توفي بمصر سنة ثلاثين وثلاثمائة. [تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، (186/3)، و تقي الدين بن قاضي شعبة، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه: عبد العليم الخان، ط1، (الهند: وزارة المعارف العالية الهندية، 1978/1398)، (86/1) ، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (199/4)].

⁶ . هو أبو الفتح سليم بن أيوب بن سليم الرازي، رحل إلى بغداد وتفقه فيها وسافر إلى الشام ، وأقام بصور، مات غرقا عند ساحل جدة عندما خرج حاجا سنة 447 هـ. [أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربي، 1970 م)، (132) ، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (398/2)، قاضي الشعبة، طبقات الشافعية، (233/1)، وشهاب الدين بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، ط1، (دمشق، وبيروت: دار ابن كثير، 1993/1413)، (5 / 202)].

⁷ . هو القاضي أبو زيد عميد الله بن عمر بن عيسى البخاري الدبوسي، عالم ما وراء النهر، قيل أنه أول من وضع علم الخلاف وأبرزه ، كان من أذكى الأمة ، له كتاب تقويم الأدلة ، توفي ببخارى سنة ثلاثين وأربعمائة. [ابن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والطباعة، 1993/1413)، (500 . 499/2)، وابن خلكان، فيات الأعيان (48/3)، وابن العماد، شذرات الذهب، (5 / 151 . 150)].

⁸ . أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 2001 / 1421)، (16) .

⁹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (5 / 112) .

الرابع: أنها الموجبة بالعادة ، واختاره الإمام فخر الدين الرازي³ .

الخامس: الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم⁴ .

وهذا تعريف حسن مطابق للوضع اللغوي، ولما يعقله الناس من معنى العلة في أفعالهم وأقوالهم ، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يسلم من انتقاد بعض الأصوليين ، لا سيما أولئك الذين تأثروا بمذهب الأشعري في نفي التعليل عن أفعاله سبحانه وتعالى ، فقالوا هذا التعريف يستلزم نسبة الغرض إليه سبحانه وتعالى وهو محال عليه⁵ ، لأن من فعل فعلا لغرض فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة إليه أولى من لا حصوله ، وإلا لم يكن غرضا ، وإذا كان حصول الغرض أولى وكان حصول تلك الأولوية متوقفا على فعل ذلك الفعل كان حصول تلك الأولوية لله تعالى متوقفة على الغير، فتكون ممكنة غير واجبة لذاته ضرورة توقفها على الغير ، فيكون كماله تعالى غير واجب لذاته وهو باطل⁶ .

وبناء على ذلك لجأوا إلى تعريف العلة بأنها: « المعرف للحكم أو الأمانة على الحكم »⁷ ، ولم يسلم هذا التعريف من اعتراض أيضا ، فقال الآمدي: « إذا كانت العلة أمانة فالتعليل بها ممتنع لوجهين :

الأول: أنه لا فائدة في الأمانة سوى تعريف الحكم ، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة .

الثاني: أن علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل ومتفرعة عنه، فلو كانت معرفة لحكم الأصل، لكان متوقفا عليها ، ومتفرعا عنها وهو دور ممتنع¹ .

¹ . اعترض عليه بأن « الحكم ليس إلا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، وذلك هو كلامه القديم فكيف يعقل كون الصفة المحدثة موجبة للشيء القديم، سواء أكانت الموجبة بالذات أو بالجعل؟. [فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، (2 / 308)]

² . المصدر نفسه ، (5 / 112 . 113) .

³ . المصدر نفسه، (5 / 113) .

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط ، (5 / 113) .

⁵ . أيمن علي عبد الرؤوف صالح، أثر تعليل النص على دلالاته أو العلة والنص، (دار المعالي، 1999)، (15.14)

⁶ . علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، (بيروت : دار الكتب العلمية ، 1416 / 1995) ، (3 / 40)

⁷ . علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، (3 / 40)، وفخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، (2 / 310) .

وللخروج من هذا الاعتراض زاد بعضهم في هذا التعريف قيدها ، وهو أن العلة : « المعرف لحكم الفرع »² لا لحكم الأصل ، وبهذا يخرج عما أورده الآمدي³ .

ودفعا للتناقض بين الفقهاء والمتكلمين ، يقول علي السبكي (الوالد) : لا تناقض بين الكلامين ، لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث لأنه قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة إليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأحرى الله تعالى العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فإذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص ، وانقاد إليه القاتل امتثالاً لأمر الله به ووسيلة إلى حفظ النفوس كان لهم أجران على القصاص وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى⁴ .

يقول الدكتور محمد شليبي بعد ذكره لمختلف تعريفات الأصوليين للعلة : « هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه في طريقه من عوامل المد والجزر والأخذ والرد في جامعته و مانعته وتاممه ونقصانه ، وهو شيء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالألفاظ وتقاتلهم من أجل العبارات ، الأمر الذي لم يوله الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يلتفتوا إليه بالكلية وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الأمر الجامع بين الأصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوصاً عليه أو غير منصوص ، يقول الإمام الشافعي في رسالته : « فإن قال قائل : فاذا خبرنا التي تقيس عليها ، وكيف تقيس ؟ قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله ورسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني ، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها »⁵ .

1 . سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، (254/3)

2 . جمال الدين الإسني ، نهاية السؤل ، (4 / 59) .

3 . أيمن علي عبد الرؤوف صالح ، أثر تعليل النص على دلالاته ، (15 . 16) .

4 . علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي ، الإبهاج شرح المنهاج ، (41/3) .

5 . محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة ، تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر ، (بيروت : دار الكتب العلمية) ، (512) .

6 . محمد مصطفى شليبي ، تعليل الأحكام ، (123 . 124) .

والذي تقتضيه¹ العلة هو . إذا ثبتت لحكم من الأحكام بمسلك صحيح . أمران :
أحدهما: ثبوت هذا الحكم لكل محل توجد فيه هذه العلة ، وهذا ناشئ عما يعبر عنه الأصوليون
"باطراد العلة"² أو "العموم العقلي"³ .
وهذا ناشئ عما يعبر عنه الأصوليون ب "انعكاس العلة"⁴ ، أو المفهوم المخالف للعلة⁵ .
فالمقتضى الأول: موجب للحكم، والثاني: سالب للحكم.

وحينئذ نقول: اطراد العلة أو مقتضى العلة: ثبوت حكم العلة في كل محل وجدت فيه، ويسمى
العموم العقلي للعلة، أو ما تدل عليه العلة، ويخالفه الحكم السالب لها، وهو انتفاء الحكم عن كل محل
عدمت فيه العلة⁶ .

الآخر: انتفاء هذا الحكم عن كل محل لا تتحقق فيه هذه العلة . وهذا ناشئ عما يعبر عنه
الأصوليون ب "انعكاس العلة"¹ أو "المفهوم المخالف للعلة"² .

¹ . الاقتضاء هو الاستلزام أو الطلب، ومقتضى العلة هو ما تستلزمه أو تتطلبه العلة ، أو إن شئت قلت: ما تدل عليه
العلة، كما نقول: مقتضى الأمر الجواب، أي ما يدل عليه هو الجواب، أو ما يستلزمه هو الجواب [أبو إسحاق الشاطبي،
الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (374/3)، أيمن علي عبد الرؤوف صالح، أثر تعليل النص
على دلالاته، (20)

² . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (788/2)، وأبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق:
محمد حسن هيتو، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1980/1400)، (348)، وابن قدامة، روضة الناظر، (172)،
والزركشي، البحر المحيط، (135/5)، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (309)، عبد العزيز البخاري،
كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه، عب الله محمود محمد عمر، ط1، (بيروت: دار الكتب
العلمية، 1997 / 1418)، (64/4)

³ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، (355/1) .

⁴ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (551/2)، أبو حامد المستصفي في علم الأصول، (186/4)

⁵ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (36/4) ينظر: أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (556 / 2)، و
أيمن علي عبد الرؤوف صالح أثر تعليل النص على لالته، (21)

⁶ . مثال ذلك : إذا تقرر أن حكما من الأحكام الشرعية ثبت في محل من المحال لعله من العلل، كما لو قيل: بتحريم قضاء
القاضي حال الغضب لما في ذلك من تشويش الفكر الحائل دون الإصابة في الحكم، فإن مقتضى اطراد العلة . وهو تشويش
الفكر . هو ثبوت حكمها ، وهو في المثال التحريم لجميع المحال التي تتحقق فيها هذه العلة . فيحرم بناء على هذا المقتضى
القضاء حالة الألم المفرط، أو الجوع المفرط، أو النعاس المفرط، أو الجزن المفرط، وغير ذلك من المحال التي تتحقق فيها العلة .
[أيمن عبد الرؤوف صالح، أثر تعليل النص على دلالاته، (21) .]

فالمقتضى الأول موجب للحكم والمقتضى الآخر سالب للحكم³.

وقد حصر الدكتور مصطفى شليبي استعمالات الأصوليين للعلة في ثلاث استعمالات، حيث قال: « لفظ العلة أطلقت في لسان أهل الاصطلاح على أمور:

. الأمر الأول: هو ما ترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب ..

. الأمر الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم الونا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس.

. الأمر الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد، كنفس الزنا والقتل ، ولفظي الإيجاب والقبول ، بعت واشترت .

فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة ... ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة ، وإن قالوا إنها علة مجازا لأنها ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع ؛ ويعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة، كما أنهم قالوا: إنها العلة الغائية⁴ .

الفرع الثالث . المناسبة⁵:

وهي في اللغة الملاءمة والمقاربة، والمشاكلية، يقال: ناسب الأمر أو الشيء فلانا: لاءمه ووافق مزاجه¹.

¹ أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول ، (793/2)، سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (294/3) الزركشي، البحرالمحيط، (143/5).

² . المصادر أنفسها .

³ . أيمن علي عبد الرؤوف صالح، أثر تعليل النص على دلالاته ، (20 . 21)

⁴ . محمد مصطفى شليبي، تعليل الأحكام ، (13) .

⁵ . ترد عبارة مسلك الإحالة والمناسبة ، بمعنى أن المناسبة تأتي ضمن كونها مسلكا من مسالك الكشف عن العلة ، كما يأتي ذكرها ضمن كونها شرطا من شروط العلة التي هي ركن في القياس. قال الآمدي : « المسلك الخامس في إثبات العلة: الإحالة والمناسبة »

أما في الاصطلاح، فقد قال ابن الحاجب: «المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»².

فالمناسب هو الذي تضمن أي اشتلزم ترتب الحكم عليه ما اعتنى به الشارع في شرع الأحكام من جلب المصلحة ودفع المفسدة، فمثال جلب المصلحة وجوب الزكاة، فإن علتها سدُّ خلة الفقير، وهو جلب مصلحة، ومثال درء المفسدة الإسكار، فإنه علة لتحريم الخمر، والمنع منها يؤمُّ مفسدة فساد العقل. والمصلحة هي المنافع والذات ووسائلها، والمفسدة هي المضار والمشقات ووسائلها³.

قال الزركشي: «وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بالإحالة» وب "المصلحة" وب "الاستدلال" وب "رعاية المقاصد". ويسمى استخراجها "تنقيح المناط"، لأنه إبداء مناط الحكم⁴ وقال الشوكاني: «المناسبة ويعبر عنها بالإحالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، ومعنى المناسبة هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملاءمة والمناسب الملائم»⁵. وقال الطوفي: «قد اختلف في تعريف المناسب واستقصاء القول فيه من المهمات، لأن عليه مدار الشريعة»⁶. وعن العلاقة بين المناسبة والمصالح المرسله، قال: «باب المناسبة وباب المصالح المرسله واحد، لأن المصلحة مضمون المنايب، والمناسب متضمن للمصلحة»⁷.

ويرى فخر الدين الرازي أن: «الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين، الأول: أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة.. والثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي الجمع بينهما في

¹ . أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، ط1، (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، 1997/1417)، (310)، ومحمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقبي السعود، (491/2).

² . عضد الدين والملة عبد الرحمن الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، (320).

³ . محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود على مراقبي السعود، (493).

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (206/5)

⁵ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (896/2)

⁶ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (382/3)

⁷ . المصدر نفسه، (385/3)

مسلك واحد متلائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أي الجمع بينهما متلائم¹، ثم قال: «
والتعريف الأول قول من لا يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه»².

ولو دققنا في التعريفين . يقول الدكتور محمد فاعور . « لوجدناهما متلازمين عمليا، فالثاني يعني ترتب المصلحة على الحكم في العادة، فتكون المصلحة مترتبة على الحكم بحسب العلاقة بين السبب والمسبب ويكون هذا الترتيب سببا لعليل الحكم بالوصف»³. وهذا ليس تعليلا لأفعال الله بينما التعريف الأول يعني . بنظره . تعليل أفعال الله فهو يأباه⁴.

والذي لا يُنكر، أن البحث في المناسبة، هو بحث في المصالح، وهو بحث أيضا في المقاصد، ورغم ذلك، فإنه، وعند التدقيق في ضبط المصطلحات والمفاهيم، تبدو نقاط الاتفاق والافتراق بين هذه المصطلحات والمفاهيم، وفي هذا السياق يرى عبد الرحمن الكيلاني أن المناسبة ليست هي ذات المقصد، وإنما هي وسيلة أو دليل للتحقق من إفضاء الحكم إلى مقصده⁵.

ونكتفي بهذا القدر، فمبحث المناسبة من المباحث المحورية في هذا البحث، مما يستدعي تفصيلها في موضعها، تجنبا لتكرار المعلومات.

الفرع الرابع . المعاني .

المعاني: جمع ومفرده المعنى، وهو ما يقصد بالشيء⁶، والمعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما، ومن حيث إنها مقول في جواب ما هو سميت ماهية، ومن حيث إنها في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية⁷.

¹ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5 / 157)

² . المصدر نفسه، (5 / 157)

³ . ولكن ينبغي الإشارة يقول الدكتور فاعور: « أن الرازي يرفض القول بالسبب والمسبب لأن هذا بنظره تعليل لأفعال الله ، ولكنه يقول ما مفاده أن الله أجرى الشيء عند الشيء . وكذلك جعل المصالح مقارنة للأفعال ، وليس أحدهما سببا للآخر ، أو أن المصالح مقارنة للأحكام» . [هامش رقم 3، عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية مقاصدية، (77) .]

⁴ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5 / 157)

⁵ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (53)

⁶ . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (236) .

⁷ . المصدر نفسه، (235 . 236)

وخلاصة الأمر أن المعنى الذي هو المقصود بالشيء، وحققيقته وماهيته، لا يمكن أن يعرف بأنه وصف؛ ذلك أن الوصف: «عبارة عما دل على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، أي يدل على الذات بصفة كأحمر، فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود هو الحمرة»¹.

هذا؛ ويمكن القول أن الفرق بين المعنى والوصف: أن الأول مما يمتاز بالخفاء الذي يحتاج إظهاره إلى بحث وتأمل واجتهاد، في حين أن الثاني هو ظاهر بطبيعته، إذ كيف يكون الوصف الذي يعتمد عليه في معرفة الأشياء مجهولاً؟ وإذا كانت الحكمة معنى مناسب؛ فإنه من المحال وصفها بأنها وصف، لافتراقهما من حيث الحقيقة. وبذا يظهر ميل من فسر الحكمة بالوصف عن الصواب، حيث نقلوا المفهوم من المعنوية إلى الوصفية².

يقول الشاطبي: «المعاني المعلن بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفسد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذلك فالالتفات إلى المسببات والقصد إليها معتبر في العاديات ولاسيما في المجتهد. فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع، فيبطل القياس؛ وذلك غير صحيح، فلا بد من الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام، والمعاني هي مسببات الأحكام»³.

والمصالح بمراتبها الثلاث ومكملاتها، أساس المعاني المناسبة، قال الغزالي: «المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها.. وجميع أنواع المناسبات ترجع على رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»⁴.

أما ابن حزم الظاهري الذي ينكر القياس، فإنه ينكر مصطلح المعاني لأنه وشيق الصلة بالقياس، قال في معرض الرد على من قال بالعلة والسبب والغرض والمعاني في الشريعة: «وقد سمى بعضهم أيضاً العلل معاني، وهذا من عظيم شغبهم، وفساد متعلقهم، وإنما المعنى تفسير اللفظ»¹.

¹ . محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الدايدة دار، ط1، (بيروت: ودمشق: دار الفكر المعاصر، 1410)، (1 / 727).

² . رائد نصري جميل أبو مؤنس، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، (85).

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (178/1).

⁴ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (109).

ويتبع مختلف استعمالات المتقدمين للفظ "المعنى" أو "المعاني" ، يقول الدكتور اليرسوني أن التعبير بالمعنى والمعاني كان هو السائد عند المتقدمين ، ثم زاحمته وحلت محله شيئاً فشيئاً ألفاظ العلة والحكمة والمقصود².

ويستشهد لذلك بما قاله شارح أصول البزدوي عبد العزيز البخاري: « والمراد بالمعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة ، إنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه السلام: « لا يحل دم امرئ إلا بإحدى معان ثلاث »³، أي: علل بدليل قوله: "إحدى" بلفظة التأنيث، وثلاث بدون هاء »⁴.

¹ . أبو محمد علي ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة)، (101/8)

² . أحمد اليرسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (26) .

³ . هذه الرواية ذكرها عبد العزيز البخاري . كما تم بيانه في المتن . ولم أقف على الرواية السابقة الوارد فيه عبارة " معان ثلاث " ، وما وقفت عليه من كتب الحديث، لا يأتي على ذكر لفظة "معان" ، كما هو وارد عند البخاري، و مسلم، والترمذي، وأبي داود وابن ماجه ، كما يبينه تخريج الحديث من هذه المظان:

. أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الديات ، باب قوله تعالى: ﴿ أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة (45)] ، ورقمه (6878) ، (250/12) . وأخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القسامة والمحاربن والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم ، ورقمه (1676) ، (236/11) ، كلاهما: « لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزان، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفروق للجماعة ». وعند البخاري " الثيب الزاني" . وأخرجه الترمذي في سننه، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996) ، باب: ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، ورقمه (2158) ، (33/4) ، قال: « وهذا حديث حسن ». وأبو داود في سننه، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عوامة، ط1، (جدة: دار القبلة للثقافة، وبيروت: مؤسسة الريان، ومكة المكرمة: المكتبة المكية، 1998/1419) ، كتاب: الديات، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم، ورقمه (4496) ، (132/5) ، بلفظ: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس.. ». وابن ماجه في سننه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مطبعة دار إحياء الكتب العربية) ، كتاب الحدود، باب: لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث، ورقمه (2533) ، (847/2) ، بلفظ: « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله غلا الله وأني رسول الله، إلا أجد ثلاثة نفر: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفروق للجماعة ».

⁴ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (1 / 23) .

ومن الذين يعبرون عن المقاصد بالمعاني الشاطبي، حيث يقول: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها..»¹، ففي محاولته لاستخلاص مفهوم المقاصد عند الشاطبي، يقول إسماعيل الحسني: «يمكن أن استجمع من هذه الأمور الثلاثة² معنى معيناً في ذهن الشاطبي للمقاصد الشرعية، فأقول: «إنها كل المعاني المصلحية المقصودة من شرع الأحكام والمعاني الدلالية المقصودة من الخطاب التي تترتب عن تحقق امتثال المكلف لأوامر ونواهي الشريعة»³.

كما عرف محمد الطاهر بن عاشور المقاصد بالمعاني والحكم⁴، وهو ما ذهب إليه غيره من المتأخرين⁵.

الفرع الخامس . المصلحة.

أولاً . المصلحة لغة : يقول ابن فارس: « الصاد و اللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال: صلح الشيء يصلح صلاحاً⁶. وأصلح أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة، أي خير، والجمع المصالح»⁷. وقال صاحب المصباح : « والنفع الخير وهو ما يتوصل به الإنسان الإنسان إلى مطلوبه »⁸.

وقد حصر الباحث زين العابدين العبد محمد النور⁹ إطلاقات المصلحة في كونها:

1 . مصدراً ميمياً بمعنى الصلاح، كالمحمدة بمعنى الحمد، والمسعاة بمعنى السعي .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 120 . 121)

² . هذه الأمور الثلاثة هي البحث في: غرادة المكلف، والمقصود الدلالي من الخطاب الشرعي، وهو النص في الاصطلاح

الأصولي، والمقصود الشرعي من الحكم، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد. [إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام

محمد الطاهر بن عاشور، (115)]

³ . المرجع نفسه، (115)

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (251)

⁵ . من أمثال محمد البيوي .

⁶ . أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ، (303/3) ، مادة: (صلح) .

⁷ . أحمد الفيومي، المصباح المنير، (180)، مادة: (صلح)

⁸ . المصدر نفسه، (318)، مادة: (نفع)

⁹ . زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان، ط1، (الإمارات العربية المتحدة:

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، 2004 / 1425)، (36)

2. وسيلة الشيء كالعامل الذي يبذله الإنسان ليتوصل به إلى ما يظنه. فالمصلحة خير، والخير ما يتوصل به إلى المطلوب، فالمصلحة ما يتوصل به إلى المطلوب .
3. ووردت اسما للزمان والمكان الذي يحصل فيه الصلاح، كالظن: اسم لمكان يحصل فيه الظن، أو الزمان الذي يحصل فيه ظن الشيء .
4. جاءت وصفا لما يقتضي وقوع الشيء الذي اشتقت هي منه، وإن لم يقع بالفعل مثال ذلك قولنا: العلم مصلحة، فالمصلحة جاءت وصفا للعلم، والعلم يقتضي حصول الصلاح لمن اتصف به، والصلاح كمصدر اشتقت منه المصلحة، وقد لا يحصل الصلاح من العلم، ومنه قولهم: . « السواك مطهرة للفم»¹.

و«الحرب مأيمة للنساء»²، وقوله عليه الصلاة والسلام: « الولد مبخله مجبنة »³.

يقول الدكتور زين العابدين العبد محمد النور: « هذا، وقد ذكر بعض الكاتبين⁴ في معنى المصلحة أنها تكون اسما للمكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وجعل المكان هنا مكانا معنويا، وفسر المصلحة بناء على ذلك بأنها شيء فيه صلاح قوي، وعندني أن هذا لا يصح معنى للمصلحة؛ لأن علماء الصرف يشترطون في وزن (المفعلة) للدلالة على الكثرة، أن يصاغ من أسماء الأعيان كالأسد والذئب، فيقولون مأسدة، وصفا للأرض التي تكثر فيها الأسود، ومذأبة للمكان الذي تكثر فيه الذئب، ولم يصوغوا هذا الوزن لهذا المعنى من أسماء المعاني كالصلاح »⁵.

ثانيا . **المصلحة اصطلاحا:** بالرجوع إلى كتب أصول الفقه نجد أن الأصوليين يطلقون المصلحة على عدة

معان:

¹ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب السواك الرطب واليابس للصائم ، ورقمه (1934)، (202/4) . وأبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: السواك، ورقمه (289)، (106 / 1)، عن أبي أمامة.

² . الحرب مأيمة للنساء: أي يقتل فيها الرجال ، فتدع الرجال لا أزواج فيئمن. [أبو الحسن علي إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421، (584/10)

³ . عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد الجامع للآداب النبوية، بتخرجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني، ط2، (الجليل، المملكة العربية السعودية: دار الصديق ، 2000 / 1421)، (42)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأدب، باب بر الوالد والإحسان إلى البنات (1209/2)، عن يعلى العامري، ورقمه (3666)

⁴ . هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، وتبعه في ذلك الدكتور زيد في كتابه المصلحة والطوفي [زين

العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان، هامش رقم (5)، (36)]

⁵ . المرجع نفسه، (37 . 35) .

1. على السبب المؤدي إلى مقصود الشارع .

أ. قال بهذا المعنى الغزالي في المستصفى عند تعريفه للمصلحة لغة وعرفاً، فقد أشار إلى « أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع، ثم فسر ذلك المقصود بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال »¹. يقول الغزالي: « .. لكننا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»².

ولقد بين الغزالي المصلحة التي تتضمن حفظ مقصود الشرع وتكون سبباً في حصوله بقوله: « قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها »³.

ب. عرف الخوارزمي⁴ المصلحة بقوله: « هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق »⁵. الخلق»⁵.

ج. وعرفها الطوفي: «السبب المؤدي إلى مقصود الشرع، عبادة أو عادة»⁶.

2. على نفس المقصود للشارع . يقول الآمدي: « المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة

أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين .. وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة »⁷.

ويبين الآمدي أن المقصود من شرع الحكم هو جلب مصلحة أو دفع مضرة، ويفسر العضد في شرحه على ابن الحاجب بأن الحكمة هي تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة. ويقول العضد¹ عند قول ابن

¹ . المرجع نفسه، (40) .

² . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (482/2)

³ . المصدر نفسه، (483 . 482/2) .

⁴ . لم أقف على ترجمته.

⁵ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (2 / 990)

⁶ . الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (الدار المصرية اللبنانية، 1993/1413)، (25) .

⁷ . علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، ط 1، (الرياض: دار الصميقي،

2003 / 1424)، (339/3)

ابن الحاجب² : « ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم³، « ومعناه أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة، أو تقليلها⁴ .

وقال الكمال ابن الهمام⁵ في تعريف العلة: « العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها⁶ . قال أمير بادشا في شرحه "لحصول الحكمة جلب

¹ . هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي، الملقب بعضد الدين، العلامة الشافعي الأصولي المنطقي المتكلم الأديب، ولد بإيج (بكسر الهمزة وسكون الياء ثم جيم) بلدة من أعمال شيراز بفارس، أخذ من الشيخ تاج الدين الهنكي . قال السيوطي: « ولد بعد السبعمائة »، وتوفي سنة ست وخمسين وسبعمائة. من مصنفاته: رسالة في علم الوضع والفوائد الغيائية في المعاني والبيان، وشرح مختصر ابن الحاجب ، والمواقف في أصول الدين.. [أبو بكر تقي الدين بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه: عبد العليم خان، ط1، (الهند: مطبعة مجلي دائرة المعارف العثمانية بميدان آباد الدكن، 1979/1399)، (33/3)، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (بيروت: دار الجيل)، (322/2) وجمال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل، ط2، (دار الفكر، 1979/1399)، (76.75/2)]

² . هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، يلقب بجمال الدين، ويكنى بأبي عمرو، وشهرته ابن الحاجب، ولد سنة سبعين وخمسائة ، اشتغل منذ صفره بالقرآن الكريم، ثم بالفقه على مذهب الإمام مالك، ثم بالعربية، ثم بالقراءات، وبرع في العلوم وأتقنها. من مؤلفاته: الكافية في النحو، ومنتهى السؤل في علمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السؤل والأمل، كانت وفاته سنة ست وأربعين وستمائة. [ابن فرحون، الديباج المذهب، (290 . 289)، جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط1، (دار إحياء الكتب العربية عيسى الجلي وشركاؤه، 1967/1387)، (456/1) محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (241/2)، عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين (66.65/2)]

³ . عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 2004 / 1424)، (317 / 3) .

⁴ . المصدر نفسه . (213/2) .

⁵ . هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود بن الكمال بن همام الدين، السيواسي، ثم القاهري الحنفي، ولد سنة تسعين وسبعمائة بالاسكندرية ، كان عارفا بأصول الدين والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والمنطق، توفي سنة إحدى وستين وثمانمائة، من مصنفاته: شرح الهداية في فقه الحنفية، والتحرير في أصول الفقه.. [جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (166/1)، شهاب الدين بن العماد، شذرات الذهب، (437/9)، وشمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل)، (127/2)]

⁶ . أمير بادشاه، التحرير مع شرحه التقرير، (302/3) .

المصلحة"، أي « ما يكون يكون لذة أو وسيلة إليها»، وفي شرحه ل "أو تكميلها أو دفع مفسدة" أي: « ما يكون ألما أو وسيلة إليه»، وفي شرحه ل "أو تقليلها" أي: « المفسدة سواء كان ذلك نفسيا أو بدنيا، دنيا أو أخرويا، وحاصله ما يقصده العقلاء»¹.

كذلك جاء ما فسر به المقصود من شرع الحكم تفسيرا للمصلحة، قال في شرح مسلم الثبوت عند قول المتن معرفا العلة: « وهي ها هنا .. ما شرع الحكم عنده تحصيلًا للمصلحة»²، قال الشارح: « من جلب نفع أو دفع مفسدة»³، فسر المصلحة بجلب النفع ودفع المفسدة، فظهر مما تقدم أن هذه الكلمات تدور على معنى واحد، وهو فعل يؤدي إلى نتيجة مطلوبة منه، هي المصلحة ودفع المفسدة⁴. فالغزالي يجعل من المصلحة الوسيلة المؤدية إلى مقصود الشرع.

3. على اللذات والأفراح التي تقوم بالإنسان .

عبارة اللذة والألم نجدها عند العز بن عبد السلام، وكذا عند الرازي .

أ- الفخر الرازي: يعرّف الرازي المنفعة والمضرة أي المصلحة والمفسدة فيقول: « المنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمضرة عبارة عن الألم، أو ما يكون وسيلة إليه»⁵.

ويقول: « والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض، والمطلوب بالذات هو اللذة»⁶، يشير إلى أن الوسيلة ليست مطلوبة لذاتها. ويقول: « وكذلك الوسيلة إلى الألم مهروب عنها بالعرض، والمهروب عنه بالذات ليس إلاّ الألم»⁷.

وفي موضع آخر من المحصول يعرّف المنفعة والمضرة بقوله: « المنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه»⁸. فيكون المراد بالوسيلة: « ما يكون طريقا إلى اللذة أو إلى الألم » .

¹ . المصدر نفسه، (302/3)

² . عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (310/2)

³ . المرجع السابق، (301/2) .

⁴ . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصلحة المرسلّة والاستحسان، (46) .

⁵ - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5 / 133)

⁶ - المصدر نفسه . (5 / 133) .

⁷ - المصدر نفسه، (5 / 133)

⁸ - المصدر نفسه، (5 / 158) .

ب - العز بن عبد السلام: يعرف العز بن عبد السلام المصالح فيقول: « المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها »¹. ويعرف المفسد فيقول: « والمفسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها »².

وفي موضع آخر من كتابة قواعد الأحكام يقول: « المصالح ضربان، حقيقي وهو الأفراح والذات، والثاني: مجازي وهو أسبابها. وكذلك المفسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني: مجازي وهو أسبابه »³.

فالوسائل هي الأسباب المؤدية والمفضية إلى تحصيل المقصد "مصلحة كان أو مفسدة".

وعلى اصطلاحه الخاص به : الوسائل ما هي إلا مصالح أو مفسد مجازية .

وفي كتابه شجرة المعارف والاحوال؛ يعرف المصلحة، فيقول: « والمصلحة لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها، والمفسدة ألم أو سببه، أو غم أو سببه »⁴.

ويعبر العز بن عبد السلام على جلب مصالح الدارين ودرأ مفسدتهما بالإحسان، حيث يقول: « والإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما، ودفع مفسدتهما أو مفسد إحداهما »⁵.

ويمثل العز بن عبد السلام عن الإحسان ن بمفهومه المشار إليه سابقا . والمعبر عن جلب مصالح الدارين أو أحدهما أو مفسدتهما أو مفسد إحداهما ب: قطع اليد المتأكلة إحسان لأنه سبب في حفظ الحياة، وتحمل مشاق التكاليف القاصرة والمتعدية إحسان لأنها سبب لصلاح الدارين، وتأذيب الصبيان بالضرب والرجال بالتعزيرات والحدود إحسان لكونه سببا في الحث على الخير، والزجر عن الشر⁶.

ج . ابن عاشور عرفها: « بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائما أو غالبا للجمهور أو الآحاد »⁷.

¹ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (12/1)

² - المصدر نفسه، (12/1)

³ - المصدر السابق، (12/1) .

⁴ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والاحوال، (187)

⁵ . المصدر نفسه، (187)

⁶ . المصدر نفسه، (187)

⁷ . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (278) .

فتعريف محمد الطاهر بن عاشور، عد المصلحة وصفا في الفعل، يحصل به الصلاح أو النفع، ولم يعبر عنها بأنها الفعل المؤدي إلى جلب النفع، أو أنها المحافظة على قصد الشارعن كما بين أن المصلحة قد تكون مطردة وقد تتخلف، كما أنها قد تكون عامة للجمهور أو خاصة للأحاد.

وإنه وباستقراء الخطاب الأصولي والمقاصدي عامة، نجد أنه يستعمل مصطلح المقاصد للتعبير عن المصالح، ومصطلح المصالح للتعبير عن المقاصد، فالشاطبي ينص على أن « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسنية ¹، وهو ذات التقسيم الذي يعطيه للمصالح، فيقول: « إن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام، وهي: الضروريات .. والحاجيات .. والتحسينيات، ولا زائدة على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد ²، وهو ما أكده الريبوني أن الكلام في المصالح والمفاسد كلام في مقاصد الشريعة التي تتلخص في جلب المصالح ودرء المفاسد ³، وعلى ذلك تكتسب المقاصد قيمتها وأهميتها من خلال البحث في مصالح الإنسان، التي وضع الشاطبي معيارها وضابطها، بأن تكون موافقة لمقصود الشارع، ومقصود الشارع هو أمره ونهيته.

الفرع السادس. المنفعة. المنفعة لغة: اسم من النفع وهو ضد الضرر. يقال نفعه ينفعه نفعاً ومنفعة ونفاعاً، ونفيعاً، ونفعه تنفيعاً، أي أوصل إليه النفع، المنفعة اسم ما انتفع به ⁴.

والنفع هو ما يستعان به في الوصول إلى الخيرات، وما يتوصل به إلى الخير فهو خير، فالنفع خير، قال تعالى: ﴿ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾ [الرعد (16)]، وقيل النفع: ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه.

والنافع من أسماء الله تعالى الحسنى، وهو الذي يوصل النفع أ والخير إلى من يشاء من خلقه، حيث هو خالق النفع والضرر والخير والشر ⁵.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (17/2)

² . المصدر نفسه، (346/4)

³ . أحمد الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (50) .

⁴ . ابن منظور، لسان العرب، (235/6)، مادة: (نفع)، ومجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس

المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (بيوت: مؤسسة الرسالة،

2005/1426)، (767)، مادة: (نفع)

⁵ . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (502)

قال الرازي: « المنفعة: كل لذة أو سرور أو ما يؤدي إلى أحدهما. وهي أعم من المصلحة، إذ قد يكون ضرر فعله صلاحا، إذا كان سببا لمنافع مربية عليه، أو سببا لدفع مضار مربية عليه، بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع، ولا دفع تلك المضار دون تحمله، وذلك قد يكون في حق الأشخاص، كقطع اليد لابقاء الحملن حالة خوف التآكل، وقد يكون في حق الجنس، كالقتل قصاصا، لاستبقاء النوع، وقد تكون المنفعة فسادا إذا كانت مؤدية إلى مفسد زائدة كأكل العسل في المرض الحار الحاد»¹.

أما اصطلاحا: يبين الزركشي المراد بالمنفعة وبالمضرة عند تعليقه على قاعدة " الأصل في المنافع الإذن": « ليس المراد بالمنافع هنا مقابل الأعيان، بل المراد بالنعف الممكنة، أو ما يكون وسيلة إليها، وبالمضرة الالم أو ما يكون وسيلة إليه»².

وتطلق المنفعة ويراد بها المصلحة في استعمالات الأصوليين، ومن ذلك قول العز بن عبد السلام: « ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات في المفاسد»³. فالمنفعة هنا ترادف المصلحة والحسنة والخير. وقالوا: « المصلحة في الأصل هي عبارة عن جلب منفعة ودفع مضرة»⁴.

كما عبر الأصوليون عن المنفعة باللذة، وعن المضرة بالألم وبما يكون وسيلة للألم وللذلة. جاء في المحصول: « والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه . وقيل في حد اللذة إنها إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي»⁵. وحاصل القول: أن كل ما فيه منفعة أو كان وسيلة للوصول إلى منفعة فهو مصلحة، وكل ما فيه مضرة أو كان وسيلة للوصول إليها فهو مفسدة⁶.

أما الفقهاء، فالأصل في المنفعة عند الفقهاء أنها عرض يقوم بالعين¹، فلا استقلال لها بنفسها، بل لا بد لها من عين أو محل تقوم به. يقول السرخسي . رحمه الله . « المنفعة عرض

¹ . فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل، (53)

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (15/6)

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (6/1)

⁴ . أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، (2/481)، ونجم الدين الطوفي، شرح روضة الناظر، (3/204)

⁵ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5/158)

⁶ . تيسير محمد برممو، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، ط1 (دمشق، وبيروت: دار النوادر، 2008/1429)، (40)

يقوم بالعين والعين جوهر يقوم به العرض، ولا يخفى عن أحد التفاوت بينهما ..»².
فالمنفعة تحدث شيئاً فشيئاً، على حسب حدوث الزمان، ولا استمرار لبقائها، إذ لا تبقى زمانين،
وشأنها في ذلك كشأن باقي الأعراض .
وتختلف الأعراض وتتنوع وتتعدد باختلاف محالها أو أعيانها، إذ لكل محل أو عين أو منفعة تليق
بها، فمنفعة الدار السكنى، ومنفعة الكتاب القراءة، ومنفعة السيارة الركوب، ومنفعة الصناعات فيما يقدمونه
من أعمال أو خدمات، ولكل عضو من أعضاء الإنسان منفعة تقوم به³.
يقول الزنجاني: « كل عين لها هيئة تتميز بها عن الأخرى، وبها تستعد لحصول الغرض منها، فهي
منفعتها، وهذه الهيئات أعراض متعددة توجد وتفتى كسائر الأعراض »⁴.

المطلب الرابع: أقسام المقاصد .

قسم علماء المقاصد باعتبارات متعددة، ومن هذه التقسيمات ما يكشف مباشرة عن الوسائل نظراً
لعلاقتها التي لا تفك بالمقاصد .

الفرع الأول: أقسام المقاصد باعتبار محل صدورها ومنشئها.

قال الشاطبي: « والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع ، والآخر: يرجع إلى قصد المكلف »⁵.

أولاً . مقاصد الشارع: وهي المقاصد التي قصدتها الشارع من وراء أوامره ونواهيه، وهي الغايات
الحميدة والأهداف العظيمة التي أراد الله حصولها، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد⁶.
وما يرجع إلى قصد الشارع أربعة أنواع :
1 . قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء .

¹ . شمس الدين السرخسي، كتاب المبسوط، (بيروت: دار المعرفة)، (80/11)، محمد أمين ابن عابدين، رد المحتار
على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، طبعة خاصة، (الرياض:
دار عالم الكتب، 2003/1423)، (4/9) .

² . شمس الدين السرخسي، كتاب المبسوط، (80/11)

³ . تيسير محمد برم، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، (42)

⁴ . شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، (225)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (8 . 7 / 2) .

⁶ . يوسف محمد أحمد البدر، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، (بيروت: دار النفائس، 2000 / 1421)، (123)

2. قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

3. قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

4. قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة¹.

ثانيا: مقاصد المكلف: وهي الأهداف التي يقصدها المكلف من تصرفاته واعتقاداته وأقواله وأفعاله ، وهي التي تميز بين القصد الصحيح والقصد الفاسد ، وبين العادة وبين العبادة ، وبين ما هو خالص لله ، وما هو رياء وسمعة².

وعلاقة مقاصد الشارع بمقاصد المكلف هي ما عبر عنه الشاطبي ب "بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة" ، فالمقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا³.

الفرع الثاني : تقسيم المقاصد باعتبار المصالح التي جاءت لحفظها .

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى ضروريات وتحسينيات وحاجيات .

أولا . الضروريات وهي: « ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين⁴ » ، أو هي: « ما تصل لحاجة إليه إلى حد الضرورة⁵ » . ومجموع الضروريات خمسة وهي: « حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل⁶ » .

ثانيا . الحاجيات : فمعناها مفتقر إليها من حيث التوسعة ، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة، وفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ، لكنه لا تبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة وهي جارية في العبادات والعادات، والمعاملات والجنايات⁷.

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (2 / 289)

2 . يوسف أحمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، (123) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (2 / 289) .

4 . المصدر نفسه، (2 / 324) .

5 . عبد الرحمن بن جاد الله البناي، حاشية البناي على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، (2 / 82)

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 20) .

7 . المصدر نفسه، (2 / 21) .

ثالثا . التحسينيات: عرفها الغزالي بقوله: « هي ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزين، والتوسعة والتيسير للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات »¹.

أما الشاطبي فقال: « الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسنة التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق »².

والتحسينيات تشمل أيضا مختلف أبواب الشريعة:

. ففي مجال العادات: آداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، وترك الإسراف والإقتار في المتناولات .

. وفي المعاملات: صيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بنفسها عند المالكية³، وإقامة الولي لياشر هذا العقد لأن مباشرة المرأة يشعر بما لا يليق بالمرءة وغلبة القحة⁴ وقلة الحياء.

. في مجال العقوبات: فرض المماثلة بين الجاني والمجني عليه، والإحسان في القتل وجعل حق الدم لأولياء المقتول⁵.

هذا ولا يفهم من كون الفعل تحسينا أنه ليس واجبا أو فرضا ذلك أن الأفعال التحسينية تعترتها الأحكام الخمسة، فالوضوء للصلاة فعل تحسيني وحكمه الوجوب، والغدر والتمثيل بالقتلى في الحروب مضاد للتحسينيات وحكمه التحريم والتزين بالملابس يوم الجمعة من التحسينيات وحكمه الندب، والتوسع في المآكل والمشرب والملبس من التحسينيات أيضا وحكمه الإباحة⁶.

وهكذا، فإن التحسينيات ليست مقصورة على حكم من الأحكام، وإنما تتناولها الأحكام كلها، ولكن لو أخذت طائفة الأفعال التحسينية رغم اختلاف أحكامها وجوبا أو ندبا، أو تحريما أو كراهة، أو

¹ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (169)، والمستصفي في علم الأصول، (2 / 485).

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 22).

³ . مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (117/2)، وشهاب الدين القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوحيزة، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، (201/4).

⁴ . قال ابن فارس: « الواو والقاف والحاء: كلمة تدل على صلابة الشيء. والحافر الصلب وقاح، شبه به الرجل القليل الحياء فقيل وقاح، ووقح: بين القحة والوقاحة. والتوقيح: أن يوقح الحافر بشحمة تذاب يكوى بها الأشعر، واستوقح الحافر: صلب.

ورجل موقُّحٌ: محجَّبٌ. » [أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (6 / 132)]

⁵ . عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الشاطبي، (184).

⁶ . المرجع نفسه، (184 . 185).

إباحة لوجد أن هناك جامعا ينتظمها كلها وهو أن هذه الأفعال من حيث الأثر في الحياة تقع موقع التحسين والتكميل لا توقع الضرورة والحاجة .

فكان الحكم عليها بأنها تحسينية من حيث أثرها في حياة الناس ومعاشهم لا بناء على الحكم التكليفي الذي يناسب ذلك الفعل.

والحكم على الفعل بأنه ضروري أو حاجي أو تحسيني قد لا يظهر للمجتهد بيسر وسهولة، إذ ربما يتضمن الفعل معنى الضروري أو الحاجي أو التحسيني في آن واحد، فيعمل المجتهد نظره واجتهاده من خلال أثر ذلك الفعل، ومدى حاجة المكلف إلى وجوده وإقامته ليحكم على الفعل بعد ذلك بكونه ضروريا أو حاجيا أو تحسينا¹.

وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام الرازي بقوله: « إن كل واحدة من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيه ما لا يظهر كونه منه، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون »².

الفرع الثالث: تقسيم المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد . وتنقسم بهذا الاعتبار إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية .

أولا . المقاصد الأصلية: وهي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا أنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى ضرورة عينية وضرورة كفائية³. فأما كونها عينية، فعلى كل مكلف في نفسه فهو مأمور بحفظ دينه اعتقادا و عملا وبحفظ نفسه قياما بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار ورعا له عن وضعه في مضيق اختلاط الأنساب العاطفة⁴ بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة .

¹ . المرجع السابق، (185) .

² . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5 / 161) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (2 / 477)، و الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (300/2) .

⁴ . صفة للأنساب، وقوله بالرحمة متعلق بالعاطفة، أي: الأنساب التي من شأنها أن تعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان . [الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، هامش رقم (1)، (2 / 477)] .

وأما كونها كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم إلا بها ، إلا أن هذا القسم مكمل للأول ، فهو لاحق به في كونه ضروريا إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي¹.

ثانيا . المقاصد التبعية: فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه غيره².

وتنقسم المقاصد التبعية من حيث تأكيدها للمقاصد الأصلية إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

القسم الثاني: ما يقتضي زوال المقاصد الأصلية عينا.

القسم الثالث: ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطا ولكنه يقتضي رفع المقاصد الأصلية عينا، فيصح في العادات دون العبادات³.

الفرع الرابع: تقسيم المقاصد باعتبار الشمول. وتنقسم بهذا الاعتبار إلى :

أولا . مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁴.

ثانيا . مقاصد التشريع الخاصة: يعرف ابن عاشور مقاصد التشريع الخاصة بقوله: « وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالا عن غفلة أو عن استئلال هوى وباطل شهوة . ويدخل في ذلك كله كل حكمة روعيت في تشريع

¹ . المصدر نفسه، (2 / 478). والموافقات، تحقيق: أبو عبيدة بن حسن آل سلمان، (301/2).

² . المصدر نفسه، (301/2).

³ . المصدر نفسه، (2 / 670).

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (251).

أحكام تصرفات الناس مثل قصد التوثق في عقد الرهن ، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة الرهن ،
ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»¹.

فالمقاصد الخاصة هنا **الأهداف والغايات والمعاني** الخاصة بباب من أبواب الشريعة، أو أبواب متجانسة منها أو مجال معين من مجالاتها وذلك كقصد العبادات جميعا ومقاصد المعاملات، ومقاصد الجنائيات، أو مقاصد باب من أبواب الشريعة كالمقاصد المتعلقة بباب الطهارة أو باب البيوع وهكذا².

ويندرج في هذا النوع من المقاصد حسب ابن عاشور :

1. مقاصد أحكام العائلة .
2. مقاصد التصرفات المالية .
3. مقاصد الشارع في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان .
4. مقاصد أحكام التبرعات .
5. مقاصد أحكام القضاء والشهادة .
6. المقصد من العقوبات³ .

ثالثا . المقاصد الجزئية: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم، أو ندب أو كراهة ، أو إباحة أو شرط أو سبب⁴ ، أو هي التي يشير إليها علال الفاسي بقوله: «
والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»⁵ .
وأكثر من يعني بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء، لأنهم أهل التخصص في جزئيات الشريعة ودقائقها، فكثيرا ما يحددون أو يشيرون إلى هذه المقاصد الجزئية في استنباطاتهم واجتهاداتهم، إلا أنهم قد يعبرون عنه بعبارات أخرى كالحكمة، أو العلة، أو المعنى، أو غيرها⁶.

الفرع الخامس : أقسام المقاصد باعتبار القطع والظن . وتنقسم بهذا الاعتبار إلى:

¹ . المصدر نفسه ، (415) .

² . محمد اليوبي ، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة ، 411 .

³ . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (430 . 515) .

⁴ . أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، (7) .

⁵ . علال الفاسي ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، (7) .

⁶ . أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، (8) .

أولاً . المقاصد القطعية: وهي التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة الشرعية والنصوص الشرعية، ومثالها: التيسير ورفع الحرج، وإقامة العدل، والضروريات الخمس¹.
 مثال المقاصد الشرعية القطعية: ما يؤخذ من متكرر أدلة القرآن تكراراً ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة نحو كون مقصد الشارع التيسير، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة (185)]، فهذا التأكيد الحاصل بقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ عقب قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ قد جعل دلالة الآية قريبة من النص، ويضم إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج (78)]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة (286)]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة (286)]، وقوله: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ [البقرة (187)]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء (28)].

وقول النبي ﷺ: «بعثت بالحنفية السمحة»²، وقوله: «عليكم من الأعمال ما تطيقون»³.

وقوله: «إن هذا الدين يسر وليس بالعسر»⁴. وقوله لمعاذ⁵ وأبي موسى الأشعري¹ لما بعثهما إلى اليمن «يسرا ولا تعسرا»²، وقوله: «إنما بعثتم ميسرين»³.

¹ . يوسف أحمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (131) .
² . أخرجه البخاري معلقاً في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: الدين يسر وقول النبي ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»، (126/1)، ووصله في الأدب المفرد، ورقمه (287)، (104)، عن ابن عباس .
³ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الرقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، ورقمه (6465)، (356/11)، عن عائشة رضي الله عنها. بلفظ: «.. اكلفوا من الأعمال ما تطيقون» .
 وأخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (782)، (100/6) عن عائشة، بلفظ: «عليكم من الأعمال ما تطيقون» .
⁴ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: الدين يسر وقول النبي ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»، حديث رقم (39)، (126/1)، عن أبي هريرة، وجاء فيه: «إن الدين يسر ...»، و النسائي في سننه، سنن النسائي شرح السيوطي، كتاب: الإيمان وشرائعه، باب: الدين يسر، رقم (5049)، (496/8)، عن أبي هريرة .
⁵ . هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن: صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام . وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ أسلم وهو فتى، آخى النبي ﷺ بينه وبين جعفر بن أبي طالب. شهد

فمثل هذا الاستقراء يخول للباحث عن مقاصد الشريعة؛ أن يقول إن من مقاصد الشريعة التيسير، لأن الأدلة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع، لأنها من القرآن وهو قطعي المتن⁴.

ثاني . المقاصد الظنية: وهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين ، وتختلف الأنظار حيالها، ومثالها مقصد تحريم القليل من النبيذ الذي لا يغلب على الظن إفضاؤه إلى الإسكار المضر بالعقل، ومصلحة تطليق الزوجة من زوجها المفقودة، وضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق والإقرار، وتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت⁵.

العقبة مع الأنصار السبعين ، وشهد بدرا، وأحدا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وبعثه رسول الله ﷺ بعد غزوة تبوك قاضيا مرشدا لأهل اليمن، وأرسل معه كتابا إليهم يقول فيه: « إني بعثت لكم خير أهلي ». روى عن النبي ﷺ 157 حديثا، توفي رضي الله عنه سنة 18 للهجرة. [أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1419)، (1 / 228)، ()، وأبو عمرو يوسف بن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (بيروت: دار الفكر، 1426 . 2006/1427)، (2 / 235)، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (443/1 . 444)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (7 / 258)]

¹ . هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، الإمام الكبير ، صاحب رسول الله ﷺ أبو موسى الأشعري التميمي الفقيه المقرئ ، من الولاة الشجعان، وأحد الحكمين اللذين رضي بهما علي ومعاوية بعد حرب صفين، ولد بزبيد باليمن عام 21 قبل الهجرة ، قدم مكة عند ظهور الإسلام ، فأسلم وهاجر إلى أرض الحبشة ، استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن ، ولي البصرة لعمر وعثمان ، كان أحسن الصحابة صوتا في التلاوة . روى عن رسول ﷺ 355 حديث. توفي بالكوفة عام 44 للهجرة. [أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، (1 / 256)، و عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الأنساب، (1 / 273)، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (2 / 380)]

² . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: العلم ، باب: ما كان النبي يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، ورقمه (69)، (1 / 215)، عن أنس. ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الجهاد والسير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التنفير، ورقمه (1733)، (12 / 61) عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده.

³ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الوضوء ، باب: صب الماء على البول في المسجد، ورقمه (220)، (1 / 421)، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب الطهارة، باب: ما جاء في البول يصيب الأرض، رقمه (147)، (1 / 192 . 193)، كلاهما عن أبي هريرة .

⁴ . محمد الحبيب بن خوجة ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 145) .

⁵ . يوسف أحمد محمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (131)

يقول محمد الطاهر بن عاشور: « فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة، لأن ذلك الاستقراء يكسبنا علماً باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع. قال العز بن عبد السلام في قواعد الفقهاء، في مبحث ما خالف القياس من المعاوزات . بعد ذكره المثال الحادي والعشرين: « إن من عاشر إنساناً من الفضلاء والحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره في كل ورد وصدر، ثم سححت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة »¹ .²

ومثال المقاصد الظنية القريبة من القطعي ما قال الشاطبي « الدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي .. مثل قوله النبي عليه الصلاة والسلام: « لا ضرر ولا ضرار »³، فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى ، فإن الضرر والضرار مبنوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات وقواعد كلييات، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ [البقرة، (231)]، وقوله ﴿ وَلَا تُضَارُّوهُمْ نَّ يُضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ ﴾ [الطلاق (6)]، ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَالِدِهِ ﴾ [البقرة (233)] .

ومنها النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار وضرار، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك⁴ .

فإن الأدلة المذكورة في كلام الشاطبي . وإن كانت كثيرة . إلا أنها أدلة جزئية، والدليل العام منها وهو قول الرسول ﷺ « لا ضرر ولا ضرار » هو خبر آحاد وليس بقطعي النقل عن الشارع ، لأن السنة غير المتواترة ليست قطعية المتن⁵ .

ثالثاً . المقاصد الوهمية: وهي التي يتخيل فيها صلاح وخير وهو عند التأمل ضرر، إما لحفاء ضره؛ لحفاء ضره، مثل تناول المخدرات.. فإن الحاصل بما لمتناولها ملائم لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم، وإما

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، (2 / 327) .

² . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (314 . 315)، ومحمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 143) .

³ . أخرجه: ابن ماجة في سننه، كتاب: الأحكام، باب: فيمن بنى في حقه ما يضر بجاره، ورقمه (2340)، (2 / 784) عن عبادة بن الصامت. ومالك في الموطأ برواية يحيى الليثي، كتاب المكاتب، ما لا يجوز من عتق المكاتب، (2 / 361)، ورقمه (2336) مرسلًا.

⁴ . الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 145 . 146) .

⁵ . المرجع نفسه، (3 / 146) .

لكون الصلاح مغمورا بفساد، كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة (219)]¹.

المبحث الثاني . مفهوم الوسائل وضمائمها.

يتناول هذا المبحث التعريف بالوسائل لغة في (مطلب أول)، والتعريف بها اصطلاحا في (مطلب ثان)، وضمائم الوسائل في (مطلب ثالث) .

المطلب الأول: التعريف بالوسائل لغة .

عرفها ابن منظور، فقال: « الوسيلة المنزلة عند الملك، والوسيلة الدرجة، والوسيلة القرية، ووسل فلان إلى الله وسيلة إذا عمل عملا تقرب به إليه، والواسل الراغب إلى الله .

قال لبيد²: أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم بلى كل ذي رأي إلى الله واسل³.

وتوسل إليه بوسيلة، إذا تقرب إليه بعمل، وتوسل إليه بكذا: تقرب إليه بجرمة آصرة تعطفه عليه.

والوسيلة: الوصلة والقرى، وجمعها الوسائل. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ

الْوَسِيلَةَ﴾ [الإسراء (57)]. والتوسيل والتوسل واحد، وشيء واسل واجب... والتوسل: السرقة. يقال: أخذ فلان إبلي توسلا أي سرقة⁴.

فالوسيلة تطلق ويراد بها أحد المعاني الآتية :

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (315) .

² . لبيد الشاعر الصحابي رضي الله عنه هو أبو عقيل (بفتح العين) لبيد بن ربيعة بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن عدنان العامري ، وفد على رسول الله ﷺ فأسلم وحسن إسلامه ، كان من فحول شعراء جاهلية، عمر طويلا حيث عاش مائة وأربعا وخمسين سنة وقيل مائة وسبعا وخمسين سنة، وقيل مائة وأربعون سنة. لم يقل شعرا بعد إسلامه، وكان يقول: أبدلني الله تعالى به القرآن وقيل قال بيتا واحدا وهو :

ما عاتب المرء الكريم كنفسه والمرء يصلحه القرين الصالح .

وعن أبي هريرة قال قال النبي ﷺ : « أصدق كلمة قالها الشاعر قول لبيد: " ألا كل شيء ما خلا الله باطل " » .

[أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تصحيح وتعليق: إدارة الطباعة المنيرية، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (71/2)، وابن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (189/1 . 190)، وأبو عبد الله اسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، كتاب التاريخ الكبير، ط1، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، بجيدر آباد، 1377 / 1958)، (249/7)] .

³ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (6 / 442) .

⁴ . المصدر نفسه، (6 / 442)، مادة: (وسل) .

1. الوسيلة بمعنى: المنزلة عند الملك ، قال ابن منظور: « الوسيلة المنزلة عند الملك » .
2. الوسيلة: الدرجة والقربة، قال الفيروزبادي: «.. ووسل إلى الله توسلا، أي عمل عملا تقرب به إليه»¹.
3. الوسيلة: الرغبة والطل، يقال وسل فلان إذا رغب، والراغب إلى الله عز وجل، قال الراغب: « الوسيلة إلى الشيء: الرغبة، وهي أخص من الوصيلة لتضمنها معنى الرغبة. قال تعالى: ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ [المائدة (35)]. وحقيقة الوسيلة إلى الله تعالى مراعاة سبيله بالعلم والعبادة، وتحري مكارم الشريعة، وهي كالقربة، والواسل: الراغب إلى الله تعالى»².
4. الوسيلة: السرقة، يقال: أخذ فلان إبلي توسلا، أي: سرقة³.

المطلب الثاني . التعريف بالوسائل في الاصطلاح :

يشير الباحثون في مجال الوسائل إلى أن لها معنيين: عام وخاص⁴.
أولا . الوسائل بالمعنى العام: هذا المعنى العام هو الذين تشير إليه مجموعة التعريفات التي تجعل من الوسائل غير مقصودة لذاتها، وإنما لتحصيل غيرها، سواء كان المفضى إليه مصلحة أم مفسدة، ومن هذه التعريفات:

1. القراني: « وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق إليها .. »⁵.
2. المقرري في قوله: « هي المفضية إليها أو المقاربة لها، خالية من الحكم في أنفسها»⁶.
3. وعرفها ابن جزى¹: « هي التي توصل إلى المقاصد »².

1 . مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، (1068)، مادة: (وسل) .
2 . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (523 . 524)، مادة: (وسل) .
3 . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (6 / 442)، مادة: (وسل) .
4 . على سبيل المثال لا الحصر: الباحث مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية في ضوء مقاصد الشريعة، ط1 (الرياض: دار إشبيلية، 1999/1420)، (48)، وحببية رحبي، فقه الوسائل واثره في الاحكام الشرعية، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف، الدكتور: سعيد فكرة، (الجزائر/قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الفقه وأصوله، 2001/1421)، (13 . 14) [.
5 . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2) .
6 . أبو عبد الله المقرري، قواعد، (393/2) .

4. محمد يحيى الولاقي: « هي الطرق الموصلة للمقاصد.. فهي غير مقصودة لذاتها، بل للتوصل إلى المقصود »³.
5. ابن كثير⁴: « هي التي يتوصل بها إلى تحصيل المقصود »⁵.
6. ويشير إلى هذا المعنى العام، تعريف ابن قيم الجوزية حيث يقول: « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلاّ بأسباب وطرق تقضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل الحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات وهي قصد الوسائل. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تقضي إليه، فإنه يجرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحرّمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحرّم وإغراءً للنّفوس به، وحكمته تعالى تأبى ذلك كل الإباء »⁶. وقال: « ما كان وسيلة وطريقاً يتوصل بها إلى تحصيل المقصود »⁷.

¹ . هو محمد بن أحمد بن جزى المالكي، يكنى "أبا القاسم"، ولد ونشأ في غرناطة، كان رحمه الله نابعة زمانه، وإماماً في الأصول والفقه، والتفسير والحديث واللغة، له مصنفات عدة، منها: التسهيل لعلوم التنزيل، أصول القراءة، وتقريب الوصول، وغيرها. توفي سنة إحدى وأربعين وسبعمائة . [برهان الدين بن فرحون، الديباج المذهب، (388)، احمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، (238)، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (356/3)].

² . أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، ط1 (الجزائر: دار التراث الإسلامي، 1990/1410)، (111)

³ . ذكر التعريف مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (56)، نقلاً عن نيل السؤل، (مخطوط (131/1)

⁴ . هو عماد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير بن درع الدمشقي، الشافعي، محدّث، مؤرّخ، مفسّر، فقيه، ولد سنة إحدى وسبعمائة وقيل سبعمائة. وتوفي سنة أربع وسبعين وسبعمائة، من تصانيفه: مختصر علوم الحديث لابن الصلاح، وجامع المسانيد، والبداية والنهاية. [أبو المحاسن الحسيني الدمشقي، ذيل تذكرة الحفاظ (بيروت: دار الكتب العلمية)، (57، 59/5)، وجمال الدين بن تغري بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك القاهرة، تعليق: محمد حسين شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)، (123 / 11) و ابن العماد، شذرات الذهب، (231/6)]

⁵ . عماد الدين أبي الفداء بن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، (الجزائر : دار الثقافة) ، (2 / 352) .

⁶ - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (111-112/3)

⁷ . المصدر نفسه، (112/3)

7. وعرفها محمد بن الحسين المالكي¹: «هي الطرق المفضية إلى المقاصد»².

8. عبد الرحمن بن ناصر السعدي³: «معنى الوسائل الطرق التي يسلك منها للشيء»⁴.

والأمور التي تتوقف الأحكام عليها من لوازم وشروط، فإذا أمر الله ورسوله بشيء كان أمرا به وبما لا يتم إلا به، وكان أمرا بالإتيان بجميع شروطه الشرعية والعادية والحسية»⁵.

يتبين من هذا التعريف أن الوسائل هي الطرق التي يسلك منها إلى الشيء، أي الطرق المفضية والموصلة إلى الشيء.

فيدخل في الوسائل الأمور التي تتوقف عليها الأحكام مثل: اللوازم والشروط، حيث يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «يدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام والشروط، وانتقاء الموانع، ويدخل فيها أيضا ما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقده أو شرطوه»⁶.

¹ محمد علي بن حسين بن إبراهيم المالكي المكي، فقيه، نحوي مغربي الأصل. ولد وتعلم بمكة عام 1287 هـ/1870 م. وولي إفتاء المالكية بها سنة 1340 هـ، ودرس بالمسجد الحرام. وقام برحلات إلى أمدونسية وسومطرة والملايا. توفي بالطائف بمكة سنة 1367 هـ / 1948 م. له زهاء ثلاثين كتابا مازال أكثرها مخطوطا عند ولده عبد اللطيف المالكي بمكة. طبع منها: تدريب الطلاب في قواعد الإعراب، وتهذيب الفروق اختصر به فروق القراني في أصول الفقه .. [خير الدين الزركلي، الأعلام، (6 / 305. 306)]

² محمد علي بن حسين المكي المالكي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، المطبوع بهامش الفروق، (بيروت: عالم الكتب)، (2 / 42).

³ - هو عبد الرحمن بن ناصر السعدي النجدي، مفسر، فقيه، أصولي.. ولد سنة سبع وثلاثمائة وألف حفظ القرآن وطلب العلم على علماء نجد، توفي سنة ست وسبعين وثلاثمائة وألف. من مؤلفاته: تيسير الكريم المتان في تفسير القرآن، وطريق الوصول إلى المأمول من الأصول. [2/121. 122)، وينظر مقدّمة: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة، قيدها واعتنى بها أبو الحارث نادر بن سعيد آل مبارك اليعمري، راجعها وقدم لها مشهور حسن آل سلمان وسليم بن عيد الهلالي، ط1، (بيروت: دار بن حزم، 1418، 1997م)، (19-24).

⁴ . الشيء لغة: ما يصح ان يُعَلَّم ويُخَبَّرَ عنه، فيشمل الموجود والمعدوم ممكنا أو محالا. واصطلاحا: «خاص بالموجود خارجا كان أو ذهنيا: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف (24،23)]» [أبو البقاء، الكليات، (523)].

⁵ - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، (36).

⁶ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (418).

فالطرق الموصلة للمقاصد هي: الأسباب والشروط واللوازم، وانتفاء الموانع، وما يفيد معنى كصيغ العقود. وفي هذا المعنى الأخير يقول ابن قيم الجوزية: «إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ، فإنه، أي: "المعنى" المقصود واللفظ وسيلة»¹، وقال: «هو قول أئمة الفتوى من العلماء»².

ومن تعريفات المتأخرين التي تشير إلى المعنى العام:

1. تعريف مصطفى بن كرامة الله مخدوم. فيعرفها بأنها: «الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق المقاصد»³. فكل فعل يتوصل به إلى مصلحة أو مفسدة فهو وسيلة بالمعنى العام، سواء كان الفعل مشروعاً، أو غير مشروع، وسواء كان يؤدي إليها مباشرة أم بواسطة⁴.

2. تعريف نور الدين الخادمي: ويعرفها بأنها: «هي الأمور التي تسبق المقاصد وتوصل إليها، أو الطرق المفضية إليها بحسب وضع الشرع واجتهاد العقل الصحيح»⁵. ويقول: «وتشمل الوسائل الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية: "الأسباب والشروط والموانع والرخص"، والذرائع المختلفة، وصيغ العقود، والمعاملات، والأسماء، والألفاظ الدالة على معانيها ومسمياتها، وغير ذلك»⁶.

والملاحظ على تعريف الدكتور نور الدين الخادمي، أنه يرتد في مفهومه وحيثياته التي بنى عليها تعريفه، إلى تعريف محمد الطاهر بن عاشور، لاسيما وهو يعدد مختلف الأمور الداخلة في مضمون مفهوم الوسائل.

3. تعريف محمد أقصري. وعرفها بمعناها العام بقوله: «الوسائل عموماً هي الأمور التي تسبق المقاصد وتوصل إليها شرعاً وعقلاً»⁷.

¹ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (53/3)

² المصدر نفسه، (53/3)

³ مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، (48)

⁴ المرجع نفسه، (48)

⁵ نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: مؤسسة المعارف، 2008/1429)، (280)

⁶ المرجع السابق، (280).

⁷ محمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى لسلطان العلماء عز الدين بن عبد العزيز السلمي، ط1،

(بيروت: دار ابن حزم، 2008/1429)، (307)

ثانيا . المعنى الخاص للوسائل: مدار المعنى الخاص للوسائل حول إفضائها لتحصيل المقاصد الشرعية، بمعنى أن الوسائل هي الطرق الشرعية التي تفضي إلى تحصيل المقصود، ومقصود الشارع هو جلب المصالح ودرء المفاسد، ودرء الفاسد هو تحصيل المصلحة أيضا.

ويدل على المعنى الخاص للوسيلة تعريف محمد الطاهر بن عاشور، حيث عرفها بقوله: « هي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل مُعَرَّضًا للاختلال والانحلال»¹.

فيلاحظ على تعريف محمد الطاهر بن عاشور، توجيهه لمفهوم الوسيلة، بما أفضى إلى تحصيل المقصود، والمقصود عنده هو ما كان مصلحة تحتلب مفسدة تدرأ، ويدل عليه عبارته "على الوجه المطلوب الأكمل" والمطلوب قد يكون مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، وهذا المختز يخرج الوسائل إلى المفاسد (وإن كانت مقصودة لذاتها)، فهي ليست مقصودة للشارع الحكيم، لأنها مطلوبة الترك.

ويعضد هذا التوجيه لمفهوم الوسيلة عند محمد الطاهر بن عاشور، ما يفهم من تعريفه، أن طلب الوسيلة هو من باب تحصيل غيرها، وفي حالة فقدها (قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والاحلال).

وواضح، أن ما هو مطلوب للشارع من غير اختلال ولا اخلال هو مقاصده ومصالحه (جلبا لمنافعها ودرءا لمفاسدها).

ويدخل في مسمى الوسائل . حسب محمد الطاهر بن عاشور . : « الأسباب المعرفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع، ويدخل فيها . أيضا . ما يفيد معنى، كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقده أو شرطه »².

ويدل على المعنى العام للوسائل بأنها ما أفضى من الأعمال والأحكام إلى المصالح والمفاسد، عبارات بعض علماء الشريعة من ذلك:

ويقول العز بن عبد السلام: « وأعمالنا الظاهرة والباطنة، تنقسم إلى الوسائل المفضية إلى الخير والشر، وإلى المقاصد. والمقاصد طاعات هي وسائل إلى رضا الرحمن .. »³.

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (417) .

² . المصدر السابق، (418)

³ . العز بن عبد السلام من شجرة المعارف والأحوال، ومصالح الاقوال والاعمال، تحقيق: إياد الصباغ، ط4، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 2006/1427)، (191) .

ويقول ابن القيم: « الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه، وفساد الفراش ونحو ذلك، فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد .. فههنا أربعة أقسام: الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة...¹. وقد اعترض الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله تعالى على إطلاق لفظ الوسائل على هذه الأفعال، وقال إنها من باب المقاصد، قال: « لأن الخمر والزنا كالربا وأكل أموال الناس بالباطل، والغصب والسرقة، مفاسد في ذاتها، وليس ذرائع ولا وسائل »².

ويجاب على ذلك: أن النظر إلى الأحكام جملة هو المقصود بكونها وسائل لغيرها، سواء كانت مقصودة ابتداء أم لا، كما هو الحال بالنسبة للزنا وشرب الخمر وأكل أموال الناس بالباطل والغصب والسرقة .. وغيرها مما هو منهي عنه بالمقصد الأول (الذاتي)، هو بمجموع أحكامه محصل لمقاصد الشريعة التي ترجع إلى حفظ كلياتها: "الدين والنفس والعقل، والمال والنسل" إن من جانب الوجود و من جانب العدم، وفي ذلك كله تحقيق للمقصد العام من التشريع وهو: جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك لا يتأتى إلا من خلال الأحكام الشرعية كلها سواء نظر إلى هذه الأحكام نظرة جزئية، أم نظرة كلية . وهو ما يتم توضيحه في ثنايا محاور هذه الرسالة . إن شاء الله تعالى .
وما تجدر الإشارة إليه :

أولا . أن الباحث بن كرامة الله مخدم، قد وجه المعنى الاصطلاحي الخاص للوسائل، غير التوجيه السابق الذي رآه البحث وتبناه، حيث عرف الوسائل بالمعنى الخاص بأنها: « الأفعال التي لا تقصد لذاتها، لعدم تضمنها المصلحة أو المفسدة وعدم أدائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل إلى أفعال أخرى هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة المؤدية إليها »³.

ويقول: « ومعنى : "التي لا تقصد لذاتها"، أي التي من شأنها ذلك، والنفي هنا للمقصد الذاتي، لا لأصل المقصد، لأن الوسيلة مقصودة، ولكن لغيرها »⁴، قال: « وقول الباحث " يقصد نفسه " لعدم تضمنها،

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ، (3 / 112) .

² . محمد أبو زهرة، ابن حنبل حياته وعصره . آراؤه وفقهه ، (القاهرة: دار الفكر) (319)

³ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، (54)

⁴ . المرجع نفسه، (54)

تعليل لعدم القصد الذاتي¹». ويمثل لذلك ب: السفر للحج، والسعي للجهاد، والمشي إلى المساجد للصلاة.

فقطع المسافة في هذه الصور فعل لا يقصد بذاته، أي مجرد قطع المسافة، وذلك لعدم تضمنه المصلحة في ذاته، ولكنه يقصد للتوصل به إلى الحج أو الجهاد، أو الصلاة، وهذه الأفعال هي المتضمنة للمصلحة والمؤدية إليها.

مثال ذلك في المفسد: السعي إلى حانة الخمر، والجلوس فيها، فهذه أفعال لا تقصد لذاتها لعدم تضمنها المفسدة في ذاتها، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى شرب الخمر، وهو المتضمن للمفسدة والمؤدي إليها فكل فعل لا يقصد لذاته لعدم تضمنه المصلحة أو المفسدة، وإنما يقصد للتوصل به إلى فعل آخر هو المتضمن والمؤدي لها، فإنه يسمى وسيلة بالمعنى الخاص².

ويرتب مصطفى بن كرامة الله مخدم، بناء على تعريفه الوسائل بالمعنى الخاص، أن لها علامتان: إحداهما أصلية، والأخرى فرعية.

أما العلامة الأصلية: فهي عدم تضمنها للمصالح أو المفسد في ذاتها، وعدم أدائها إليها مباشرة. أما العلامة الفرعية: فهي عدم القصد الذاتي.

ووجه كون العلامة الثانية فرعية هو أن عدم القصد الذاتي فرع عن عدم تضمنها المصلحة أو المفسدة في ذاتها، وعدم أدائها إليها مباشرة³.

ثانياً . عدم التفرقة . في نقله لعبارات علماء الشريعة . التي استدل بها على مفهوم الوسائل بمعنيها العام والخاص، بين من يعرف الوسيلة (أصلاً)، وبين من يعرف (الذريعة)، وإن كان من هؤلاء العلماء من يعرف الذريعة بالوسيلة، فذلك لا ينفي أن فكره متوجه لتعريف الذريعة أصلاً وليس الوسيلة⁴، وذلك كما هو الحال بالنسبة ل :

¹ . المرجع نفسه، (54)

² . المرجع نفسه، (54 . 55)

³ . المرجع نفسه، (55)

⁴ . يأتي في مقدمة هؤلاء شهاب الدين القرافي، الذي يعرف الذريعة بالوسيلة، فيقول: « .. فإن الذريعة هي الوسيلة.. » . [الفروق، (33/2)]، وقد أنكره ابن الشاط شراح الفروق، فقال: « ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، فعم ذلك مبني على قاعدة: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والصحيح أن ذلك غير لازم فيما لم

- 1 . عبد الكريم زيدان، حيث يعرف الذريعة بقوله: « والذريعة هي الوسيلة والطريقة إلى شيء سواها، سواء كان هذا الشيء مفسدة أم مصلحة »¹.
 - 2 . وتعريف محمد هشام البرهاني، حيث عرف الذرائع بمعناها العام بأنها: « كل شيء يتخذ وسيلة لشيء آخرن بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيدا بوصف الجواز أو المنع »².
 - 3 . تعريف علي حسب الله، حيث عرف الذرائع . أيضا بقوله . « الذريعة ما كان من قول أو فعل وسيلة وطريقا مؤديا إلى شيء آخر »³.
- ويرى البحث توجيهها آخر للوسائل، وهو أن الوسائل؛ سواء كانت بالمعنى العام أم بالمعنى الخاص، فالجامع بين معنيها "العام والخاص" هو: عدم القصد الذاتي، أي أنها غير مقصودة لذاتها، وهذا لا علاقة له بما إذا كانت الوسائل في ذاتها مقصودة للشارع أم لا، فالمسألة وقع فيها تردد للشاطبي، أشار إليه الدكتور أحمد الريسوني⁴، ويكفي أنها عند العز بن عبد السلام والشاطبي، وابن تيمية وابن القيم .. مقصودة بالقصد الثاني لا بالقصد الأول وتفسير ذلك أن طلبها هو من باب تحصيل غيرها .

يصرح الشرع بوجوبه « [قاسم بن عبد الله بن الشاط، إدرار الشروق على أنواء البروق، المطبوع مع الفروق،، المطبوع على هامش الفروق، (بيروت: عالم الكتب)، (33/2)]

- 1 . عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، (بغداد: مؤسسة قرطبة)، (245)
- 2 . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1985/1406)، (69) .
- 3 . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، (319)
- 4 . قال الريسوني: « غير ان ما يدعو للاستغراب، هو أن هذه القاعدة التي أصلها، واعتمد عليها مرارا . وهي أن ما كان خادما ومقويا ومكملا لمقصود شرعي، فهو أيضا مقصود للشارع، تبعا لهذه القاعدة، نجد قد وهَّنها عند كلامه على الجهة الأولى مما يعرف به مقصد الشارع، وذلك عندما قيد الأمر أو النهي الذي يستفاد منه قصد الشارع بأن يكون تصريحا . بمعنى أنه لا تدخل فيه الأوامر والنواهي الضمنية، كالنهي عن أزداد المأمور به، الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء .. وواضح أن كلامه يتضمن تشكيكا . إن لم يكن إنكارا . في كون الأوامر والنواهي الضمنية (غير المباشرة) تدل على مقصود للشارع، رغم أنه قرر وكرر مرارا؛ أن مكملات ومقويات ووسائل المقاصد هي أيضا مقصودة للشارع، وإن كانت مقاصد تبعية ومقصودة بالقصد الثاني، فالمهم أنها مقصودة أيضا . وهذا هو القول الصواب، وإلا، فكيف نتصور تحقيق مقصود شرعي مع التشكيك في قاعدة : ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده ؟ » [نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (302 . 303)]

يقول ابن قيم الجوزية: « وسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات وهي قصد الوسائل¹ » و يبقى؛ أن هذه الوسائل تفضي إلى ما هو مطلوب للشارع، أو تفضي إلى ما نهي الشرع عنه، وبهذا تكون وسائل مفضية إلى المقاصد الشرعية، وهو الاطلاق الخاص الذي يدل عليه تعريف محمد الطاهر بن عاشور. ووسائل مفضية إلى مفسد، وهنا يتسع مفهوم الوسيلة لتتخذ معنى عاما.

ثم إن الوسائل يتصور فيها في ذاتها أنها: "ممنوعة أو مطلوبة"، وتفضي إلى مطلوب للشارع، أي: "مقاصد شرعية"، أو أنها: "ممنوعة أو مطلوبة"، وتفضي إلى محرم "مقاصد غير شرعية"، وبهذا تكتسب الوسيلة صفة العمومية.

وتوجيه البحث إلى أن المقصود بالوسائل في معناها الخاص هو ما أفضت إليه من المصالح (جلبا للمنافع ، ودرءا للمفاسد)، يستند إلى جملة من المعطيات والاعتبارات، وهي كالآتي:

أولا . الاستئناس بما جاء في الآيات القرآنية:

قال ابن تيمية: « فلفظ الوسيلة مذكور في القرآن في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ [المائدة (35)]، وفي قوله تعالى: ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا نَحْوِيًّا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۗ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ [الإسراء (56، 57)].

فالوسيلة التي أمر الله أن تبتغي إليه، وأخبر عن ملائكته وأنبيائه أنهم يبتغونها إليه، هي ما يتقرب إليه من الواجبات والمستحبات. فهذه الوسيلة التي أمر الله المؤمنين بابتغائها تتناول كل واجب ومستحب، وما ليس بواجب ولا مستحب لا يدخل في ذلك سواء كان محرما أو مكروها أو مباحا.

فالواجب والمستحب هو ما شرعه الرسول فأمر به أمر إيجاب أو استحباب وأصل ذلك الإيمان بما جاء به الرسول، فجماع الوسيلة التي أمر الله الخلق بابتغائها هو التوسل إليه باتباع ما جاء به الرسول، لا وسيلة لأحد إلى الله إلا ذلك.²

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ، (111/3)

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (1 / 147) .

يقول فخر الدين الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾: « اعلم أن مجاميع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما: أحدهما: ترك المنهيات، وإليه الإشارة بقوله: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾، وثانيهما فعل المأمورات، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾.

ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات، لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر، وإنما قلنا: إن الترك مقدم على الفعل لأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والفعل هو الإيقاع والتحصيل، ولا شك أن عدم جميع المحدثات سابق على وجودها، فكان الترك قبل الفعل لا محالة.

فإن قيل: لما جعلت الوسيلة محصورة بالفعل، مع أننا نعلم أن ترك المعاصي قد يتوسل به إلى الله تعالى؟ قلنا: إن الترك إبقاء الشيء على عدمه الأصلي، وذلك لعدم المستمر لا يمكن التوسل به إلى شيء البتة، فثبت أن الترك لا يمكن أن يكون وسيلة، بل من دعاه داعي الشهوة إلى فعل قبيح، ثم تركه مرضاة لله تعالى، فهنا يحصل التوسل بذلك الامتناع إلى الله تعالى.

إلا أن ذلك الامتناع من باب الأفعال، لهذا قال المحققون: "ترك الشيء عبارة عن فعل ضده"¹، إن الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الأفعال، فالذي يجب تركه هو المحرمات، والذي يجب فعله هو الواجبات².

ثانياً. وورد لفظ الوسيلة في الأحاديث الصحيحة، كقوله ع: « سلوا الله لي الوسيلة، فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا ذلك العبد، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت عليه شفاعتي يوم القيامة »³.

وقوله ع: « من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، إنك لا تخلف الميعاد⁴، حلت له الشفاعة¹ ».

¹ . قاعدة أصولية سيأتي توضيحها عند التعرض لدراسة قاعدة مقدمة الواجب ومشمولاتها.

² . فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، أو النفس الكبير، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420، (349/11)

³ . أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الصلاة، باب: القول مثل قول المؤذن لمن سمعه ثم يصلي على النبي ع ثم يسأل الوسيلة، ورقمه (384)، (112/4)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وأخرجه أبو داود في كتاب السنن "سنن أبي داود"، كتاب: الصلاة، باب: ما يقول إذا سمع المؤذن، ورقمه (524)، (401/1)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص. والترمذي في الجامع الكبير، أبواب المناقب عن رسول الله، ورقمه (3612)، (9/6)، عن أبي هريرة. قال الترمذي: « هذا حديث غريب وإسناده ليس بالقوي، وكعب ليس هو المعروف، ولا نعلم أحدا روى عنه غير ليث بن أبي سليم ».

⁴ . هذه الزيادة (إنك لا تخلف الميعاد) لا توجد عند البخاري.

قال ابن تيمية: « فهذه الوسيلة للنبي ﷺ خاصة، وقد أمرنا أن نسأل الله له هذه الوسيلة، وأخير أنها لا تكون إلا لعبد من عباد الله، وهو يرجو أن يكون هذا العبد، وهذه الوسيلة أمرنا أن نسألها للرسول، وأخير أن من سأل له هذه الوسيلة فقد حلت عليه الشفاعة يوم القيامة؛ لأن الجزء من جنس العمل، فلما دعوا للنبي صلى الله عليه وسلم. استحقوا أن يدعوا هو لهم، فإن الشفاعة نوع من الدعاء، كما قال: « إنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه عشرا »²»³.

وقال ابن تيمية: « والوسيلة التي أمرنا الله أن نبتغيها إليه هي التقرب إلى الله بطاعته، وهذا يدخل فيه كل ما أمرنا الله به ورسوله. وهذه الوسيلة لا طريق لنا إليها إلا باتباع النبي ﷺ بالإيمان به وطاعته، وهذا التوسل به فرض على كل أحد »⁴.

ثالثا. عبارات علماء المقاصد المتقدمين " أمثال العز بن عبد السلام والشاطبي".

الشاطبي: « الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها... فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة، وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله تعالى، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد »⁵.

فالأعمال كلها عبادات و غيرها لم تقصد لذاتها، ولكن قصد بها المصالح.

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الآذان، باب: الدعاء عند الآذان، حديث قم (614)، (2 / 124) عن جابر بن عبد الله . وأبو داود في سننه، كتاب: الصلاة باب: الدعاء عند الآذان، ورقمه (530)، (402/1 . 403) عن جابر بن عبد الله، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب المناقب، باب منه أيضا، ورقمه (211)، (252/1) عن جابر بن عبد الله. قال الترمذي: « حديث جابر حديث حسن غريب من حديث محمد بن المنكدر، لا تعلم أحدا رواه غير شعيب بن أبي حمزة ».

² . أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، حديث رقم (408)، (168/1)، عن أبي هريرة بلفظ: "من صلى علي واحدة صلى الله عليه عشرا". وأبو داود في سننه، كتاب: الصلاة باب: ما يقول إذا سمع المؤذ، حديث رقم (524)، (401/1) عن عبد الله بن عمرو بن العاص، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب المناقب، باب، حديث (3614)، (6 / 10) عن عبد الله بن عمرو. قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح ».

³ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (147/1 . 148) .

⁴ . المصدر السابق، (1 / 177)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (121/3)

وفي عبارة أخرى للشاطبي يبين أن من الأعمال ما يكون مقصودا لذاته ، كما أنه يوجد من الأعمال ما يكون مقصودا لغيره، ومن الأعمال ما يجتمع فيه الأمران. حيث يقول: « والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها »¹، وذلك كالجهاد فهو وسيلة إلى إعزاز الدين ومحو الكفر، فهو مقصد يتوسل إليه بالاستعداد، وكالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات ووسيلة إلى قبولها ، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه².

يقول العز بن عبد السلام . أيضا : « جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرئه أقبح المفسد مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه .. وجعل الجهاد تلو الإيمان، لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل .. فأما مصالحه العاجلة: فإعزاز الدين ومحق الكافرين وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموالهم وتخميمها ..»³

ففضائل الأعمال تتفاوت بتفاوت ما تجلبه من نفع أو تدفعه من ضرر، فالمعرفة والإيمان أفضل الأعمال، لأن مصلحتهما، أكمل المصالح، والجهل بالله والكفر أكبر الكبائر، لأن مفسدتهما أعظم المفسد. وتتفاوت مراتب الوسائل بتفاوت مراتب المقاصد⁴.

ويقول العز بن عبد السلام: « فالدعاء إلى الإيمان أفضل أمر بالمعروف، والنهي عن الكفر أفضل نهي عن المنكر، وإراقة الخمر والنهي عن شربها وسيلة إلى حفظ العقول، والأمر بالعفو عن القصاص وسيلة إلى حفظ الأعضاء والمنافع والأرواح، وعلى هذا يترتب جميع المقاصد والوسائل»⁵.
ويبدل على المعنى العام للوسائل بأنها ما أفضى من الأعمال والأحكام إلى المصالح والمفسد، عبارات بعض علماء المقاصد، من ذلك:

يقول العز بن عبد السلام: « وأعمالنا الظاهرة والباطنة، تنقسم إلى الوسائل المفضية إلى الخير والشر، وإلى المقاصد. والمقاصد طاعات هي وسائل إلى رضا الرحمن .. »⁶.

¹ . المصدر نفسه، (84/1) .

² . المصدر نفسه ، (83/1) .

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ، (44/1)

⁴ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، (189)

⁵ . المصدر السابق، (189) .

⁶ . المصدر نفسه، (191) .

ويقول ابن القيم: « الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان .. فهذه أفعال وأقوال مفضية لهذه المفسد .. فهنا أربعة أقسام؛ الأول: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة...»¹.

المطلب الثالث: ضمائم الوسائل .

تعتبر ضمائم الوسائل على مختلف المصطلحات والمفاهيم التي استعملها الأصوليون والمقاصديون للتعبير عن الوسائل بوجه عام. أي: جميع الألفاظ المستعملة، غير المقصودة في ذاتها، والتي تعبر عن معنى الإفضاء والتوصل إلى المقصود.

ومن خلال التحليل السابق، وتتبع بعض أقوال علماء الشريعة على اختلاف تخصصاتهم، لاسيما الأصوليون منهم والمقاصديون، فالوسيلة تستعمل ويراد بها خاصة: الأفعال (الأعمال)، والأحكام، لارتباط كل فعل من أفعال المكلفين بحكم شرعي بشأنه.

وتعبير علماء الشريعة عن الوسائل ب: الأمور، الطرق، الأسباب، الأعمال، صيغ الألفاظ، الذرائع ..، وحتى مكملات ومتممات المقاصد (على ما سيأتي بيانه في موضعه) .. وغيرها من الألفاظ والمفاهيم لا يخرج عن أن جميع ذلك مرتبط بأمر وشيء واحد هو فعل المكلف، وحكم فعل المكلف، ثم إن فعل المكلف يتوصل به إلى تحصيل مقصود هو مقصود للشارع الحكيم من باب كونه مصلحة، أم يتوصل إلى تحقيق مفسد هي ليست مقصودة للشارع، وهذين الاطلاقين الأخيرين هما ما يتوجه إليه البحث ويتبيناه في تحليله لمفهوم الوسائل إلى المقاصد.

الفرع الأول: الوسائل وقاعدة مقدمة الواجب.

أولاً . التعريف بالقاعدة . والمقصود بالواجب في هذه القاعدة عند الأصوليين ما يشمل واجب الفعل وواجب الترك، لا المعنى الاصطلاحي المعروف عند تقسيم الأحكام الشرعية، حيث يكون قاصراً على واجب الفعل. قال الرازي في تقسيم الأحكام الشرعية: « خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء، فغما ان يكون طلباً جازماً أو لا يكون كذلك، فإن كان جازماً، فإما أن يكون طلب الفعل وهو الأيجاب أو طلب الترك وهو التحريم»². وقال مستدلاً على كون ظاهر النهي التحريم: « أمر بالانتهاء عن المنهي عنه، و الأمر للوجوب، فكان الانتهاء عن المنهي عنه واجباً، وذلك هو المراد من قولنا: النهي للتحريم»³.

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 112).

² . فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، (93/1)

³ . المصدر نفسه، (2 / 281)

وقد تعرض الأصوليون لهذه القاعدة ولم يقصروا الحديث عن الواجبات الفعلية، بل ذكروا أيضا المحرمات، فعلم من هذا أنهم أرادوا هذا الإطلاق¹، بل يرح به ابن اللحام² في قواعده، حيث قال: « وضابطه " ما لا يتم الواجب إلا به" إما أن يكون بالأداء لتبرأ الذمة، أو بالاجتناب ليحصل ترك الحرام، إذ تركه واجب³ ».

ومتعلق التكليف إنما هو فعل المكلف، وعنى به الأصوليون: ما يشمل القول والعمل والاعتقاد⁴، فكان المراد بالواجب وما لا يتم إلا به على هذا فعل المكلف الذي تعلق به الطلب الجازم، إلا أن الفرق بينهما هو: أن الواجب مقصود لذاته، وما لا يتم الواجب إلا به مقصود لغيره، وهي المعبر عنها في كتب القواعد بالوسائل والمقاصد⁵.

فالمعنى باسم الموصول "ما" في قولهم "مالا يتم": الوسائل التي تعلق بها وجود الواجب دون وجوبه، وهي محصورة في: الأسباب بأقسامها، والشروط بأقسامها، وانتفاء الموانع بأقسامها، وما ليس بسبب ولا شرط ولكنه وسيلة إلى العلم بتحقيق الواجب⁶. على خلاف بين الأصوليين في تداخل بعضها في بعض.

ومن القيود المعتبرة عند القائلين بهذه القاعدة: "القدرة"، ولهذا تضاف إلى هذه العباة عند بعضهم. كما صنع ابن السبكي في جمع الجوامع، حيث قال: «المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب⁷»، كذلك فعل ابن الحاجب، وزاد الشرطية، ونصَّ عبارته: "ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا

¹ . مهدي بن ابراهيم بن محمد ميحر، ما لا يتم الواجب إلا به دراسة أصولية تطبيقية، رسالة ماجستير، إشراف: عثمان بن ابراهيم المرشد، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1985/1405)، (26 . 25)

² . هو علي بن محمد بن عباس بن شيبان، أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، فقيه حنبلي، أصله من بعلبك، سكن دمشق وصنف كتباً منها: القواعد الأصولية، والاختبار العلمية في اختيارات ابن تيمية. توفي سنة ثلاثة وثمانمائة. [ابن العماد، شذرات الذهب، (52/9)، و خير الدين الزركلي، الأعلام، (7/5)]

³ . أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، القواعد والفوائد وما يتعلق بها من الاحكام الفرعية، تحقيق وتصحيح: محمد حامد الفقي، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1956/1375)، (104)

⁴ . سيأتي توضيح المراد بفعل المكلف ومضامينه بشيء من التفصيل في موضعه من هذا البحث

⁵ . مهدي بن ابراهيم بن محمد ميحر، ما لا يتم الواجب إلا به دراسة أصولية تطبيقية، (52)

⁶ . محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي، مناهج العقول ومعه شرح الإسنوي نهاية السؤل كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، (مص: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1969/1388)، (100/1)

⁷ . تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، (18)

شرطا واجب ..¹، ومعنى القدرة عند جمهور الأصوليين: أن تكون هذه الوسائل داخلة تحت قدرة المكلف، أي بأن يكون في وسعه وطاقته فعلها، وهي بهذا المعنى محل وفاق بين أهل العلم إلا على رأي من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق².

وقال القرافي: «الفصل السابع في وسيلته: وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق إلا به: وهو مقدور للمكلف، فهو واجب لتوقف الواجب عليه، فالقيد الأول احترازا من أسباب الوجوب وشروطه، وانتفاء موانعه، فإنها لا تجب إجماعا مع التوقف عليها، وإنما الخلاف فيما تتوقف عليه الصّحة بعد الوجوب، والقيد الثاني: احترازا من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وإرادته وقدرته بإيجاده، ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك إجماعا»³.

ومعنى قولهم: "لا يتم"، أي لا يوجد، هكذا فسره جمهور الأصوليين⁴، وإن كان الأصل إطلاق الإتمام على كمال الشيء بتكامل أجزائه عند أهل اللغة⁵.

قال العطار: «أي لا توجد صورته في الخارج»⁶، وقال البدخشي⁷ وغيره من أن المراد وجود الشيء نفسه في الخارج⁸ لا صورته فقط لأن الواجبات لا تؤدي بالصورة فقط، بل لا بد فيها من الحقيقة الحقيقية الشرعية، والخلاف الدائر بين أهل العلم في جواز إطلاق الاسم الشرعي كالصلاة مثلا على الصورة فقط، كمن صلى بدون طهارة مع القدرة عليها لا يعنينا هنا، لأن المقصود هو التوصل إلى فعل الواجب المطلق، حيث تبرأ به الذمة، فخرج بهذه العبارة وسائل المنذوب والمباح، وبتقييد الواجب بقيد الإطلاق خرج وسائل الواجب المقيد⁹.

1 . عضد الملة والدين عبد الرحمن الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، (81) .

2 . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416/ 1996)، (397/1)

3 . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (128)

4 . حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي، بهامشه تقريرات عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع للسبكي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (250/1)

5 . قال الفيومي: «تم الشيء، يتيم (بالكسر) تكملت أجزاؤه » . [المصباح المنير ، (44)]

6 . حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (250/1)

7 . البدخشي: لم أف له على ترجمة.

8 . محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول، ومعه شرح الاستنوي نهاية السؤل، (100/1)

9 . مهدي بن ابراهيم بن محمد ميحر، ما لا يتم الواجب إلا به، (58 . 59)

والقصر في قوله: "إلا به" إضافي، أي لا يوجد مع عدمه، وإن توقف وجوده على غيره أيضا¹، لأنه لأنه قد يكون للشيء الواحد عدة أمور يتوقف عليها وجوده، فإذا عدم أحدها لم يحصل ذلك الشيء، لا لكونه هو وحده المتوقف عليه، بل لكونه أحدها. و"أل" في الواجب إما أن تكون اسم موصول بمعنى "الذي" على القول الراجح عند النحاة²، أو تكون للجنس³، وعلى كلا الأمرين فهي تدل على العموم إلا أنه يراد به الخصوص، أي كل واجب مطلق. كما تقدم. فتلخص من هذا أن: "ما لا يتم الواجب إلا به" إنما هو الوسائل التي يتوصل بها إلى الفعل الواجب من الأسباب والشروط وانتفاء الموانع، وما توصل به إلى العلم بوجود الواجب، وهذه الوسائل متعددة الأقسام، وللعلماء فيها مذاهب، أي: قاعدة "مقدمة الواجب".

ثانيا. الصيغ التي وردت بها قاعدة مقدمة الواجب.

الصيغة المشهورة لهذه القاعدة هي عبارة "ملا يتم الواجب إلا به" وقد جاءت هذه القاعدة في كتب الأصوليين بصيغ متعددة، إلا أنها ترجع في جملتها إلى مقصدين رئيسيين:

أحدهما: التوسع في القاعدة، بحيث تشمل الواجبات والمندوبات، فمن ذلك قولهم:

1. "ما لا تتم العبادة إلا به"⁴: ووجه التوسع في هذه العبارة أن العبادة تشمل الواجبات والمندوبات، إذ يصدق على كل منها أنه عبادة، لأن العبادة إنما هي امتثال الأمر، والأمر يرد للإيجاب، ويرد للندب، كما هو معلوم في مظانه من كتب الأصول.

وقد يرد على هذه العبارة أن العبادة كما تتوقف على فعل وسائلها، تتوقف كذلك على فعل أجزائها، وليس في العبادة ما يحتز عنها، ويجاب على هذا الاعتراض: أن لفظ العبادة يدل على كامل الماهية المقصودة من الفعل المأمور به، وغذا كان كذلك، فلا حاجة إلى الاحتراز عن الجزء، لكنه يرد اعتراض آخر وهو أن هذا التوقف هل هو توقف وجوب أو وجود؟.

¹ . حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (250/1)

² . ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6، (دمشق: دار الفكر، 1985)، (71)

³ . المصدر نفسه، (72)

⁴ . أبو حسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، (93/1)

قال القرافي: « أجمع المسلمون أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله إجماعاً .. وإنما النزاع فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب فقيل: يجب لتوقف الواجب عليه، وقيل: لا يجب لن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصد، أما الوسيلة فلا .. »¹، وعلى ذلك فإنما تجب مقدمة الوجود فقط، فتكون العبادة في الحال الأولى مقيدة، ومطلقة في الثانية، وعليه تكون هذه العبارة محتاجة إلى وضع قيد الإطلاق، بحيث تكون هكذا: "ما لا تتم العبادة المطلقة إلا به".

2. "ما لا يتوصل إلى فعل المأمور إلا به"²، ووجه التوسع في مدلول هذه العبارة شمول المأمور للواجب والمندوب، كما هو شأن شأن العبارة الأولى، وما قيل في تلك يقال في هذه.

3. "ما يفتقر إليه المأمور في وقوعه"³

صاحب هذه العبارة يريد بها الافتقار الشرعي دون العقلي والعادي، فإنه يقول: « فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة »⁴، وقال أيضاً: « فإن المطلوب من المخاطب: إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لا بد منه، في قاعدة التكليف، ولا تمكن من إيقاع المشروط دون الشرط »⁵.

ووجه التوسع في دلالة هذه العبارة: شمول المأمور به للواجب والمندوب، وقوله: "في إيقاعه" احتراز من المأمور المقيد، ولولا أن المراد بها عنده ما تقدم لكانت في منزلة سابقتها، من حيث الشمول، لكن شمولها بهذا المعنى قد انحصر في الشرعيات من الشروط⁶.

4. "ما لا يتم الأمر إلا به". يقول صاحب شرح الكوكب المنير: « .. فتارة يعبر عن هذه المسألة بما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وتارة بما لا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به، لكن الأولى

¹ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (69. 68)

² . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، ط1، (الرياض: 1990/1410)، (419/2)، عند الغزالي و الزركشي: "ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب" [أبو حامد الغزالي، المستصفى، (231/1)، و بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (210/1)].

³ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (257/1)

⁴ . المصدر السابق، (257/1)

⁵ . المصدر نفسه، (258/1)

⁶ . مهدي بن ابراهيم بن محمد ميحر، ما لا يتم الواجب إلا به، (72)

أشهر والثانية أشمل؛ من حيث إن الأمر قد يكون للندب، فتكن مقدمته مندوبة، وربما كانت واجبة، كالشرط في صلاة التطوع..»¹.

ويعبر البيضاوي عنها بقوله: « وجوب الشيء مطلقا يوجب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا»².

يقول الإسنوي: « فالوجوب الأول والأخير: بمعنى التكليف، والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء»³.

5. "الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به"⁴، فدخل بقوله: "الأمر" الإيجاب والندب" سواء كانا مطلقين أم مقيدتين، وبقوله بإيجاد الفعل" الواجب المطلق والمندوب قاحترز بها عن المفيد من الواجبات والمندوبات، لأن المقيد غير مأمور به حال عدم الشرط صراحة، فلم يكن داخلا في هذه العبارة لما تقدم. وقوله: "أمر به"، أي بذلك الفعل وهو الواجب الأصلي.

6. "الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به أو لا يقتضيها؟"

ذكر هذه الصيغة الشريف التلمساني في المفتاح ، وذكرها الشاطبي في الموافقات، وهي أصح صيغة عبرت عن مكونات الواجب بالوسيلة، قال الشريف التلمساني: « في أن الامر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به أو لا يقتضيها؟ وهو معنى قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به، هل هو واجب أو لا؟ »⁵.

قال: « اختلف الأصوليون في ذلك، فجمهورهم يرى أن الأمر بالشيء يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به، كالسيد إذا أمر بالصعود على السطح، فإن العبد مأمور بنصب السلم الذي يحصل به الصعود على السطح.

ومنهم من يرى: أن الأمر بالشيء لا يكون أمرا بما يتوقف عليه ذلك الشيء.

¹ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير ، (360/1)

² . عبد الله بن البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، علق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، (23)، و جمال الدين الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم ، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين بن عمر البيضاوي، (القاهرة : عالم الكتب ، 1343 هـ)، (197/1)

³ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل، (179/1)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981 /1401)، (83)

⁴ . تاج الدين بن الفركاح، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، دراسة وتحقيق: سارة شافي المهاجري، (دار البشائر الإسلامية)، (144)

⁵ . الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (404)

وحجة الجمهور: أن الوسيلة لو لم تكن مأمورا بها لساغ للمكلف تركها، ولو ساغ له تركها لساغ له ترك الواجب لتوقف الواجب عليه، ولو ساغ له ترك الواجب لم يكن واجبا»¹.

ثانيهما: تضييق القاعدة في مجال الواجبات دون المندوبات. ومن ذلك:

1. "مقدمة الواجب"². وهذه العبارة قصد بها الاحتراز عن الجزء، حيث إن الجزء يتوقف عليه وجود الواجب وليس مقصودا في هذه القاعدة: قال الزركشي: «وأما ما يتوقف إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب، فإن كان جزءا فلا خلاف في وجوبه، لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنا ..»³.

ويرد على هذه العبارة أن مقدمة الواجب نوعان:

أحدهما: مقدمة وجوب وهي لا تجب إجماعا.

وثانيهما: مقدمة وجود وهي المقصودة، والعبارة تشمل النوعين.

2. المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به⁴، فقوله: "المقدور" أي المستطاع، فخرج غير المقدور من الوسائل. وقوله: "الذي لا يتم" أي لا يوجد. كما تقدم.، وقوله "الواجب المطلق"، أي: الذي لم يتوقف وجوبه على مقدمه وجوده. وهذه العبارة هي أكمل العبارات المتعلقة بالواجب، وإن قصرت عن المندوبات، إلا أن يراد به ما ينبغي فعله كقوله. صلى الله عليه وسلم: « غسل الجمعة واجب على كل محتلم»⁵، والمندوب مما ينبغي فعله، لكن يمنع من هذا الإطلاق ما جرى عليه الأصوليون والفقهاء في تعريف الواجب⁶.

¹ . المصدر نفسه ، (404 . 405)

² . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل، (القاهرة : عالم الكتب ، 1343 هـ)، (198/1)، والبدخشي، منهاج العقول، (101/1) .

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (223/1)

⁴ . عبد الرحمن جاد الله البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الجوامع، (192/1)، و حسن العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، (274/1)

⁵ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الأذان، باب: هل على من يشهد الجمعة غسل؟ ورقمه (895)، (491/2)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجمعة، باب: وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال وبيان ما أمروا به، حديث رقم (846)، (188/6) . كلاهما بلفظ: « الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » . عن أبي سعيد الخدري .

⁶ . مهدي بن ابراهيم بن محمد ميحر، ما لا يتم الواجب إلا به، (75)

3. "ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا شرطا"¹. وهذه العبارة كسابقتها بجميع محترزاتها ما عدا قوله: "شرطا"، حيث احتزز به عن ما عدا الشرعيات من المقدمات على احد القولين، أو عن ما عدا الشرط الشرعي على القول الآخر².

ثالثا . قواعد في معنى قاعدة " مقدمة الواجب".

1. قاعدة" الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده"³؟.

فجمهور الأصوليين و الفقهاء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده⁴، ومنهم من قال: ليس نهيًا عن ضده⁵. ويرى التلمساني أن هذه المسألة هي معنى قاعدة" الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟"⁶.

ثم اختلف القائلون بأن "الأمر بالشيء نهي عن ضده"، فمنهم من قال: الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من جهة المعنى⁷.

1 . عضد الدين الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، (81)

2 . المصدر نفسه .

3 . أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، (الرياض: مكتبة المعارف، 1983/1403)، (164/1)، والشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (407)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (231/1)

4 . أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله وآخرون، (106/1)، وأبو يعلى الفراء، العدة (368/2)، الشيرازي، شرح اللمع، (261/1)، والباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، (228)، السرخسي، أصول السرخسي، (94/1)، ابن برهان، الوصول على الأصول، (164/1)، أبو المعالي الجويني، البرهان (250/1)، وأبو حامد الغزالي، المستصفى، (242/1)، والمنحول، (14)

5 . ومنهم: المعتزلة، وبه قال إمام الحرمين والغزالي، واختاره ابن الحاجب من المالكية. [أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله وآخرون، (106/1)، أبو يعلى الفراء، العدة، (368/2)، الشيرازي، شرح اللمع، (261/1) أبو المعالي الجويني، البرهان، (250/1)، أبو حامد الغزالي، المستصفى، (242/1)، والمنحول، (14)، عبد الرحمن الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لأبي عمرو عثمان بن الحاجب، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424) (515/2)

6 . الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (408)

7 . وبه قال أبو الحسين البصري، [المعتمد، (106/1)]، وابن قدامة، بدران الدومي، نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب كتاب روضة الناظر وجنة المناظر، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، ورأس الخيمة بالإمارات العربية المتحدة: مكتبة الهدى، 1995/1415)، (110/1)، ونقله ابن برهان عن القاضي أب بكر الباقلاني، حيث قال ابن برهان: « والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهيًا، ولكنه يتضمنه ويقضييه، وإن لم يكن عينه »، ثم

وحجة الجمهور: أن ضد المأمور به إما ان يكون مأمورا به أو منهيًا عنه أو مباحا، ولا يصح أن يكون مأمورا به، لأنه لا يصح الأمر بالضدين لاستحالة الجمع بينهما، ولا يصح أن يكون مباحا وإلا لجاز له ترك فعل الضد، ويفضي جواز فعل ضد المأمور به إلى ترك المأمور به لاستحالة الجمع بين الضدين، فإذا فعل ضد المأمور به فقد ترك المأمور بهن لكن ترك المأمور به لا يجوز، ففعل ضده لا يجوز¹.

وتظهر فائدة الخلاف في أن العبادة المأمور بها لا ينهي عن ضدها ما لم يفرض الضد إلى فواتها، فالقيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس، ثم تلافي القيام المأمور به لم تبطل صلاته، لأن دلوسه ذلك غير منهي عنه، لأن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، والجمهور يرون الجلوس منهي عنه، لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه في أثناء صلاته عمدا بطلت صلاته، وإن أمكنه التلافي، لأن المصلي قد فعل في صلاته فعلا منهيًا عنه، فوجب أن تبطل صلاه².

2. قاعدة "النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده"؟³

هذه القاعدة ذكرها ابن برهان في سياق حديثه عن قاعدة: "الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده" ومعنى القاعدة السابقة، حيث قال: «وقالت طائفة: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، و النهي عن الشيء ليس أمرا بضده، ولكن عدم الضد من ضرورات الفعل»⁴.

3. قاعدة "ما لا يتم ترك الحرام إلا به"⁵.

أبطل إمام الحرمين قول القاضي، وقال: «أن الحق المبين عندنا أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده ..» [البرهان في أصول الفقه، (250/1)]

¹ . المصدر نفسه، (408) .

² . المصدر نفسه، (409) .

³ . ذكر هذه القاعدة مع القاعدة السابقة في سياق قاعدة مقدمة الواجب، الإمام أبا إسحاق الشاطبي، الموافقات، (427/3) .

⁴ . علي بن برهان، الوصول إلى الأصول، (164/1 . 165) .

⁵ . وعبر عنها علاء الدين المرادوي ب: "ترك ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه واجب" . [علاء الدين أبو الحسن المرادوي،

التحجير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعضو القرني، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000/1421)، (944/2)، ومحمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)، (

قال الزركشي: « ما لا يتم ترك الحرام إلا به فينقسم أيضا إلى الأقسام الثلاثة السابقة في مقدمة الواجب ، كما قاله ابن بهان: فالأول ما كان من اجوائه، كالزنى، فإن النهي عنه نهي عن أجوائه .. والثاني: ما كان من شروطه وأسبابه كمقدمات الوطء .. والثالث: ما كان من ضروراته، كما إذا اختلطت أخته بأجنبيات في بلدة صغيرة، حرم عليه نكاحهن، وإن كنا نعلم أن نكاح الأجنبيات ليس بحرام، لكن لما اختلطت بهن الأخت، وعسر التمييز كان تحريم الأجنبيات من ضرورات تحريم نكاح الأخت »¹.

رابعاً. مكونات قاعدة الواجب .

من خلال ما تقدم، يتبين أن الأسباب والشروط وانتفاء الموانع، والمندرجة ضمن الحكم الوضعي، ما وضعت إلا لجلب المصالح للمكلف ودرء المفاسد عنه²، وهي ذاتها من مكونات قاعدة مقدمة الواجب . يقول القرآني: « .. فإن الله شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وشروطا وموانع، وورد خطابه على قسمين: خطاب تكليف .. وخطاب وضع .. وهو خطاب بكثير من الأسباب والشروط والموانع »³.

فالحكم الوضعي هو الأمر الذي نصبه الشارع علامة على الحكم التكليفي، وجعله مرتبطا به ومتعلقا بمعناه، فهو وثيق الصلة بالحكم التكليفي، وإن كان مستقلا عن الحكم التكليفي ببعض الأمور⁴. وأقسام الحكم الوضعي لم تكن محل اتفاق بين العلماء، بل قد اختلف الأصوليون في بعضها هل تكون من قبيل الحكم الوضعي أو التكليفي، أو هل تكون أحكاما عقلية أو شرعية؟.

مما يدل على ذلك الترابط والتعلق بينهما: أن جميع أقسام الحكم الوضعي هي علامات تدل على الحكم التكليفي، ولذلك وجدنا الشارع الحكيم . بعد أن كلف الناس . ربط هذا التكليف بأمر أخرى تدلهم عليه؛ لتعذر معرفة خطابه في كل حال، وفي كل واقعة بعد انقطاع الوحي؛ وذلك حذرا من تعطيل أكثر الوقائع من الأحكام الشرعية، فكان ذلك كالقاعدة الكلية في الشريعة، تحصيلا لدوام حكمها وأحكامها مدة بقاء المكلفين في دار التكليف وهي الدنيا .

وكانت تلك الأشياء التي نصبت معرفات وعلامات لأحكام الشرع هي الأسباب والشروط والموانع وغيرها¹.

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (257/1 . 258)

² . محمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد، (324)

³ . شهاب الدين القرآني، شرح تنقيح الفصول، (68)

⁴ . عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام

أحمد بن حنبل، ط1، (الرياض: دار العاصمة، 1996/1417)، (191/2)

أولاً . السبب :

1 . السبب لغة: هو ما يتوصل به إلى غيره. والسبب: الطريق، قال الله تعالى: ﴿ فَاتَّبَعَ سَبَبًا ﴾ [الكهف (85)]، وقال تعالى . خبراً عن فرعون .: ﴿ لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ ﴾ [غافر (36، 37)]، أي أبوابها. ويسمى الحبل سبباً لأنه طريق يتوصل به إلى الماء، ويسمى الطريق سبباً . أيضاً . لأنه يتوصل به إلى الموضوع المقصود² . وفي لسان العرب: « السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره³ . وهو: « كل شيء يتوصل به إلى شيء غيره⁴ . قال الزركشي: « وهو لغة عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أي: لأنه ليس بمؤثر في الوجود، بل وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر ، وليس المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقي للماء⁵ .

2 . أما اصطلاحاً:

عرف السبب بعدة تعاريف، منها: تعريف ابن الحاجب: « جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود الحكم⁶ . وعرفه الآمدي بقوله: « كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم⁷ .

وعرفه القراني بقوله: « ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته⁸ .

وقوله: " ما يلزم من وجوده الوجود" احتراز عن الشرط، وقوله " ومن عدمه العدم" احتراز عن المانع، وقوله لذاته احتراز عما لو وجد السبب وانعدم المسبب لفوات شرط أو وجود مانع ، وتعريف القراني جامع مانع⁹ .

1 . المرجع نفسه، (2 / 191) .

2 . أبو بكر الرازي، مختار الصحاح ، (119)، مادة (سبب)

3 . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (229/3)، مادة: سبب (

4 . المصدر نفسه، (229/3)

5 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (306 / 1)

6 . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لأبي عمرو عثمان بن الحاجب، (2 / 225)

7 . سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (170/1) .

8 . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (70) .

9 . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية " دراسة أصولية ترصد دعاوى العصريين في

ثبات الأحكام وتغيرها، ط1، (الأردن: دار النفائس ، 1426 / 2006) ، (38) .

أما ابن جزري فعرفه قائلا: « السبب ما يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن عدمه عدم لذاته، كدخول رمضان سبب في وجوب الصوم »¹.

قال الزركشي: « قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفا للحكم الشرعي، كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلاة »².

3 . وتنقسم الأسباب إلى أسباب مشروعة وغير مشروعة. فالأسباب المشروعة هي: « هي أسباب للمصالح لا للمفاسد »³، وذلك كالجهاد في سبيل الله، وإن أدى إلى مفسدة في المال والنفس. والأسباب غير المشروعة هي: « أسباب للمفاسد لا للمصالح »⁴، وذلك: كالأنكحة الفاسدة، فإنها أسباب ممنوعة كونها تؤدي إلى مفاسد، ممن أجلها كان النهي عنها، وإن أدت بطريق التبعية إلى مصالح من إلحاق الولد وثبوت الميراث وغير ذلك من الأحكام⁵.

4 . الأسباب علامات على الأحكام الشرعية ووسائل حصول مقاصدها. يقول محمد الطاهر بن عاشور: « الأعمال كلها منوطة بأسباب، وأن الأسباب ما جعلت أسبابا إلا لاشتمالها على الحكم والمصالح التي ضبطها الشرع وجعلها علامة عليها ومعرفا بها، فإذا كان العمل مسلوب من الحكمة التي روعيت في سببه كان فعله خليا عن الحكم التي لأجلها جعل مسببا على سببه »⁶.

يقول العز: « لا تتعلق التكاليف إلا بأفعال مكتسبة أو بأسبابها ... ونحو ذلك من أفعال القلوب المكتسبة، وهي نوعان: إحداهما: الوسائل، كالنظر المتوسل به إلى المعارف، وإلى الطنون الواجبة، وكالخوف المتوسل به إلى التقوى. الثاني: مقاصد وهي ضربان: أحدهما ما لا توسل فيه، كالإخلاص وفيه القربات. والثاني: ما هو مقصود ووسيلة كالمعرفة وهي أفضل المقاصد، مع كونها وسيلة إلى كل طاعة .. »⁷.

1 . ابن جزري المالكي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، (56)

2 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (306/1) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (374/1)

4 . المصدر السابق، (374/1)

5 . المصدر نفسه، (375/1)

6 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (365)

7 . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، (96 . 97)

وقال: «الوسيلة هي الأسباب الموصلة للمقاصد كالأكساب»¹ قال الماوردي: «والكسب: هو الأفعال الموصلة إلى المادة، والتصرف إلى الحاجة»³، وقال ابن أبي المعز⁴: «الكسب هو الفعل الذي يعود على على فاعله منه نفع أو ضرر كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة (286)]»⁵.

قال الجرجاني: «الكسب وهو الفعل المفضي إلى اجتراب نفع أو دفع ضرر، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزها عن جلب نفع أو دفع ضرر»⁶.

ويقول العز بن عبد السلام: «وأساب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده»⁷ ويقول: «والاحتياط للأسباب والوسائل، كالاكتساب للمسببات والمقاصد»⁸. ويقول: «

¹ . قال القراني: «كسب : إيجاد الفعل على نوع من التعاطي والمحاولة، ولذلك يقال " الإنسان " يكسب، ولا يقال: الله تعالى يكسب ، قال الله تعالى : ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى (30)]» [الأمنية في إدراك النية، تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، ط1، (الرياض: مكتبة الحرمين، 1988/1408)، (132)]. وقال الراغب: « وقيل الكسب هو الفعل العائد على فاعله بنفع أو ضرر، وقيل الكسب ما فعل بجارحة وهو الجر جوبه سميت جوارح الإنسان جوارح، وسمي ما يصاد جوارح وكوتسب، وقد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم استجلب به مضرة، والكسب يقال فيما أخذه لنفسه ولغيره، ولهذا قد يتعدى إلى مفعولين ، فيقال كسبت فلانا كذا، والاكتساب لا يقال إلا فيما استفدته لنفسك، فكل اكتساب كسب وليس كل كسب اكتساب.» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (648)]

² . العز بن عبد السلام ، شجرة المعارف، (225)

³ . علي بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، (180)

⁴ . هو صدر الدين، أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن محمد، المعروف "بابن أبي العزّ" الأزرعي الأصل، الدمشقي، ثم الصالح، الحنفي، قاضي القضاة بدمشق، ثم بالديار المصرية، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبع مائة وتوفي سنة اثنتين وتسعين وسبع مائة، من مصنفاته: شرح العقيدة الطحاوية، والتنبيه على مشكلات الهداية. [ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (87/2)، شهاب الدين بن العماد شذرات الذهب، (557/8)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (313/4)].

⁵ . صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418)، (448) .

⁶ . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (193)

⁷ . العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام في مصالح الأنام، (92/1)

⁸ . المصدر نفسه، (49)

للمصالح والمفاسد أسباب ووسائل، وللوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والتحریم والكرهه والإباحة»¹.

وقد تطلق الأسباب إطلاقاً عاماً ويراد بها الأفعال المؤدية إلى المقصود². يقول العز: « وكذلك التصرفات الشرعية ووسائل إلى تحصيل مفايدها سواء كانت معاوضة أو غير معاوضة وكذلك إلى جميع الطاعات والعبادات وإلى المعاصي والمخالفات وإثم وسائل المفايد دون إثم المفايد كما أن أجر وسائل المصالح دون أجر المصالح وقد يتوصل بالقول الواحد والعمل الواحد إلى ألف مصلحة وألف مفسدة»³.

ويقول العز بن عبد السلام: « التكاليف كلها مبنية على الأسباب المعتادة من غير أن تكون الأسباب جالبة للمصالح بأنفسها، ولا دارئة للمفايد بأنفسها، بل الأسباب في الحقيقة مواقيت للأحكام ومصالح الأحكام، والله هو الجالب للمصالح الدارئة للمفايد، أجرى عاداته وطرده سنته بترتيب بعض مخلوقاته على بعض، لتعريف العباد عند وجود الأسباب ما يترتب عليها من خير فيطلبوه عند وقوعها ووجودها، وما رتب عليها من شر فيجتنبوه عند قيامها وتحققها، وهذا هو الغالب في العادة»⁴.

وفائدة نضبه سبباً معرفاً للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي؛ حذراً من تعطسب أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية، وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرره الحكم؛ .. من زوال الشمس وطلوع الهلال وغيره من أسباب الضمانات والعقوبات والمعاملات، أو غير متكرر، كالأستطاعة في الحج ونحوه، وسواء كان وصفاً وجودياً أو عدمياً، شرعياً أو غير شرعي .. وإذا أطلق على السبب أنه موجب للحكم، فليس معناه أنه يوجب لذاته، وصفة نفسه، وإلا؛ كان موجبا له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه معرف للحكم لا غير⁵.

4. علاقة السبب بالعلة، وبالحكمة .

1 . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، (43) .

2 . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (445) .

3 . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، (44 . 45) .

4 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (16) .

5 . سيف الدين الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (171/1) .

أ. الصلة بين السبب و بالعلة . وقد اختلف في كونها من خطاب الوضع، وقد جعلها من أقسامه صاحب الروضة¹، والطوفي²، وابن قاضي الجبل³. وقد عرفها الشاطبي . رحمه الله . بقوله : « وأما العلة : فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر، والفطر في السفر»⁴.

والصلة بين السبب والعلة تتلمسها من خلال عبارة الشاطبي، حيث يقول: « قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح »⁵. فلقد جعل الشاطبي السبب بمعنى بمعنى العلة عند غيره ، والعلة عند غيره يقابلها السبب عنده، والعلة عنده تطلق على حكمة التشريع .

ووجه الارتباط بين العلة والسبب الذي ذكره الشاطبي، أشار إليه تاج الدين السبكي، حيث بين أن كليهما وصف ترتب بعده الحكم ، وله مدخل فيه⁶.

فالسبب متى وقع على وجهه الصحيح بأن تحققت شروطه وانتفت موانعه ، فإن إيقاعه يستلزم إيقاع المسبب عنه قصد ذلك المكلف أو لم يقصد لأن الأسباب لم توضع أسبابا إلا لتفضي إلى مسبباتها، ولو لم تكن كذلك لم تكن أسبابا، فالذي يفعل السبب ويقصد ألا يقع مسببه قصد محالا⁷.

¹ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (419/1) .

² . المصدر نفسه، (419/1) .

³ . هو أحمد بن الحسن بن عبد الله بن أبي عمر المقدسي، شرف الدين بن شرف الدين، ابن قاضي الجبل، شيخ الحنابلة في عصره. أصله من القدس ، ولد سنة ثلاث وتسعين وستمائة بدمشق، وتوفي بها سنة إحدى وسبعين وسبعمائة، ولي قضاء دمشق، له مصنفات منها: الفائق في فروع الفقه، وأصول الفقه لم يكمله. [ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (125/1 . 126)، وشهاب الدين بن العماد، شذرات الذهب، (376/8 . 377)، حاجي خليفة، كشف الظنون، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وطبع: شرف الدين ياليتقا ورفعت بيلكة الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (495، 1217، 1851، 1883)، وجمال الدين تغري بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (86/11) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (410/1)

⁵ . المصدر نفسه، (411/1) .

⁶ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/1411)، (26/2) .

⁷ . عبد الرحمن الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989)، (52)

والقول بأن الأسباب تفضي إلى مسبباتها حتما لا يتعارض مع قول الأصوليين: إن الأمر بالسبب لا يستلزم الأمر بالمسبب، ذلك أن حصول المسبب المترتب على سببه شيء والأمر به شيء آخر، ومن أثر رحمة الله على عباده أنه لم يأمرهم بالمسببات وأن رتبها على أسبابها، وإلا لكلفهم ما لا يطيقون. فمثلا: وجوب الزكاة إنما يثبت بعد تحقق سببها، وهو بلوغ النصاب، وحرمة النبيذ إنما تثبت بعد تحقق علة الإسكار فيه، أي أن السبب والعلة كلاهما وسيلة وضعهما الشارع يترتب على تسبب المكلف بها حكم شرعي. وهذا لا ينفي أن هناك فرقا بين العلة والسبب، وإن لم يتعرض له كثير من الأصوليين¹.

الفرق الواضح بينهما هو ما ذكره الآمدي²، فالسبب وصف ظاهر منضبط يناط به الحكم، علمت مناسبته أو لم تعلم، فإذا علمت مناسبته للحكم، فيشترك السبب والعلة في المعنى، كالإسكار سبب تحريم الخمر وهو علة أيضا.

أما إذا لم تعلم مناسبته للحكم؛ كربط وجوب الصلاة بدلوك الشمس، فهو السبب فقط، فالدلوك سبب الوجوب والعقل لا يدرك مناسبة دلوك الشمس لإيجاب الصلاة، وعلى هذا، فكل علة سبب، وليس كل سبب علة.

ويمكن أن نحصر الفرق بين العلة والسبب فيما يأتي:

1. أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل الشيء بها.
2. السبب يفضي إلى الحكم بواسطة أو بوسائط، أما العلة فتفضي إلى الحكم من دون واسطة أو شرط، فالعلة لا يتراخى الحكم عنها، بل متى وجدت وجد الحكم، بخلاف السبب إذ قد يتراخى عنه حتى تنتفي الموانع وتحقق الشرائط³.

قال شهاب الدين الزنجاني: «وحد [أي السبب] ما يحصل الشيء عنده لا به، وبه يفارق العلة فإن العلة ما يحصل الشيء بها.

¹ . المرجع نفسه، (53).

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (171/1).

³ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (25/2).

وهما في إيجاب الحكم سواء، غير أن العلة ما اقتضت الحكم من غير واسطة، ولا شرط يتوقف الحكم على وجوده، كقول القائل: أنت طالق، فإنه يستعقب الطلاق من غير توقف على شرط، فسمي علة .

وأما السبب: فما أفضى إلى الحكم بواسطة أو وسائط، كقوله: إن دخلت الدار، فأنت طالق، سمي سببا لتوقف الحكم على واسطة دخول الدار»¹.

ب. الصلة بين السبب والحكمة .

الحكمة في الاصطلاح الشرعي: « هي المقصود من شرع الحكم »². وقد ذهب الآمدي إلى أن الحكمة يكون الوصف سببا لها³، أما الزركشي فيرى أن السبب يتقدم على الحكم⁴، و الحكمة متأخرة عنه⁵، فمعرفة السبب متقدمة على الحكم، خلافا للحكمة، فإنها تكون متأخرة عن معرفة السبب .

وعليه: فالسبب يكون بمعنى الوسيلة التي تؤدي إلى الحكم، والحكمة هي نتيجة الحكم والمنفعة المترتبة من الشريعة، فالسبب لا يطلق على ذات الحكمة، وإنما على مظنتها⁶. فالحكمة هي نتيجة وثمرة الحكم، والسبب هو وسيلة الوصول إلى هذه الحكمة .

ج. الصلة بين العلة و الحكمة .

يقول الغزالي: « فإننا لسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة المناسبة »⁷. و هي: « الفائدة التي لأجلها تكون العلة، ولأجلها يوجد الحكم »⁸. ما تعلق به عاقبة حميدة¹.

¹ . شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (351 . 352) .

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (225/3)

³ . الصدر نفسه، (801.79/4) .

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (116 /5) .

⁵ . المصدر نفسه، (116/5) .

⁶ . المصدر نفسه، (115/5) .

⁷ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (613) .

⁸ . فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل و فصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، (بيروت: دار

الجيل، 1413 هـ / 1992 م)، (45)

. تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها².
حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم ، فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج³.
فالخلاصة الجامعة لكثير من تعاريف الحكمة عند الأصوليين : « أن الحكمة هي المصلحة المقصودة من تشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر ورفع حرج »⁴.
وبناء على ما ذكر يتحدد الفرق بين العلة والحكمة ، فالعلة هي : « الوصف الظاهر الذي جعله الشارع مناطا لثبوت الحكم ، حيث ربط الشارع به الحكم وجودا وعدما ، بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم »⁵.
أما الحكمة ، فهي نفس المصلحة المطلوبة ، أو المفسدة المدفوعة المترتبة على تشريع الحكم المبني على العلة .

فالعلة أمر موجود قبل تطبيق الحكم ، والحكمة هي الأثر أو الثمرة المترتبة على الحكم⁶.
أما الشاطبي فيرى أن العلة هي « الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلق بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة ، فعلى الجملة : العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها⁷ ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة ، وكذلك نقول في قوله . صلى الله عليه وسلم . « لا يقضي القاضي وهو

1 . سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، (259/3)

2 . نجم الدين الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، (384/3) ، وعلاء الدين المرادوي ، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه ، (3186/7) ، عبد الرحمن بن جاد الله البناني ، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الجوامع ، (236/2)

3 . عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع فيما لا نص فيه ، ط6 ، (الكويت : دار القلم ، 1993 / 1414) ، (49)

4 . نور الدين الخادمي ، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة ، ط1 ، (الرياض : دار كنوز إشبيليا ، 2007/1427) ، (68)

5 . عبد حكيم عبد الرحمن السعدي ، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ، ط2 ، (بيروت : دار البشائر ، 2000/1421) ، (106)

6 . نور الدين الخادمي ، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة ، (69 . 68) .

7 . قال الشيخ عبد الله دراز : « أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سببا للحكم ، بحيث ينضبط به كالسفر . » [أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، شرح : عبد الله دراز ، هامش رقم 3 ، (236)]

غضبان»¹، فالغضب سبب وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة²، على أنه قد يطلق لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح³.

ثانياً . الشرط .

1 . الشرط لغة: مادة (ش ر ط) : تطلق في اللغة على معان متعددة ترجع جملتها إلى اعتبار العلامة ، معنى أصليا فيها⁴ ، ووروده فيها على وجهين:

أحدهما: بسكون الراء (شَرَطَ) ، وجمعه شروط، وهو بهذا الوجه يطلق على الإلزام بالشيء، والتزامه في البيع وغيره⁵ .

وثانيهما: بفتح الراء (شَرَطَ) وجمعه أشراط، وهو بهذا الوجه يطبق على العلامة اللازمة، وعلى أشرف القوم وسفلتهم⁶ ، ولم يفرق أبو الحسن بن فارس بين الشرط في الوجهين، بل دعا ذلك بمعنى العلامة⁷ .

2 . الشرط في الاصطلاح : عرف بتعاريف متعددة منها:

عرفه الغزالي بقوله: « الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه ، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده »⁸ .

وعرفه القرابي بقوله: « ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته »⁹ .

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أوفيتي وهو غضبان، حديث رقم 7158، (13 / 169)، عن أبي بكر بلفظ: " لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان " ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأفضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ورقمه (1717)، (22/12)، عن عبد الرحمن بن أبي بكر، سنن ابن ماجه، كتاب: باب: لا يحكم الحاكم وهو غضبان ، ورقمه (2316)، (776/2) بلفظ: « لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان ».

² . ولما كان التشويش وصفا غير منضبط وكان الغضب مظلته ، وكان وصفا ظاهرا ضبط به وجعل سببا .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرح: عبد الله دراز ، (236/1) .

⁴ . ابن منظور، لسان العرب، (420/3)، مادة: (شرط)، وابن فارس، ومعجم مقاييس اللغة، (260/3 . 261)

⁵ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (420/3)، مادة: (شرط)

⁶ . المرجع نفسه، (420/3)، وأحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (261/3) .

⁷ . أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (260/3)

⁸ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (395/3)

⁹ . شهاب الدين القرابي، شرح تنقيح الفصول، (71)

وقوله " ما يلزم من عدمه العدم" احترازاً من دخول المانع ، وقوله " ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم" احترازاً عن دخول السبب، وقوله " لذاته" احتراز عن دخول السبب حال فقدان الشرط أو وجود المانع، ففي هذه الحالة عدم استلزام وجود المسبب عند وجود السبب لا لذاته بل لغيره¹.

أورد القرافي مثالا لذلك، فقال: كالحول في الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة، ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب .. أما إذا قارن وجود السبب، فإنه يلزم وجوب الزكاة، ولكن لا لذاته بل لوجود السبب، أو يقارن وجود الشرط قيام المانع الذي هو الدَّيْنُ، فيلزم العدم لكن للمانع لا لذات الشرط ..².

والشرط إما أن يكون شرطاً لسبب أو شرطاً لحكم³.

فشرط السبب: هو ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب، كاشتراط القدرة على التسليم في باب البيع، فإن عدمها ينافي إباحة الانتفاع.

وشرط الحكم: وهو ما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب، كاشتراط الطهارة في الصلاة، فإن عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلاة⁴.

ثالثاً. المانع:

1. المانع لغة: يطلق المانع في اللغة على معان:

منها المنع الذي هو ضد الإعطاء وهو الأصل، كما قال ابن فارس⁵. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون (7)]، وقوله تعالى: ﴿ مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ ﴾ [يوسف (63)]، وقوله . صلى الله عليه وسلم .: « من أعطى الله ومنع الله »⁶. الحديث .

¹ . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات و الصلاحية، (38 . 39) .

² . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (71)

³ . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، (226/2 . 227)

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (309/1)

⁵ . ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (278/5)، مادة: (منع) .

⁶ . أخرجه: الترمذي في الجامع الكبير، أبواب صفة القيامة، ورقمه (2521)، (288/4)، عن سهل بن معاذ بن أنس

الجهني عن أبيه، قال الترمذي: « هذا حديث منكر » .

ومنها المنع؛ بمعنى القوي الحصين الذي يحتّمى به، يقال حصن منيع، أي قوي حصين، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾ [الأنبياء (43)]، أي تحميهم وتحفظهم، وقولهم: مَنَعَ الرجل (بضم النون)، أي صار ذا منعة.

ومنها المانع بمعنى الحائل بين الشيئين، يقال منعت الرجل، أي حلت بينه وبين ما يريد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [البقرة (114)]، وقول أم المؤمنين عائشة . رضي الله عنها . « كان النبي . صلى الله عليه وسلم .: « إذا لم يصل من الليل، منعه من ذلك النوم أو غلبته عيناه صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة »¹، وقولهم: فلان في عز ومنعة بالترك جمع مانع، أو مصدر، فمن قال بالأول صار المعنى: هو في عز ومعه ناس متصفون بأنهم يمنعون من الضيم والتعدي عليه، وقالوا معناه بالتسكين: القوة التي تمنع من يريده بسوء².

ومن قال بالثاني: وهو الاحتمال الذي أورده الزبيدي في تاج العروس، قال إن المعنى واحد في حالتي التحريك والتسكين³.

2. المانع في الاصطلاح : عرف بتعاريف عديدة، منها:

عرفه الآمدي بقوله: « كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب »⁴.

وعرفه ابن السبكي بقوله: « الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم »⁵.
ف " وجودي " احتراز عن الشرط ، فإن عدمه يقتضي عدم الحكم⁶.

¹ . أخرجه: الترمذي، الجامع الكبير، أبواب: الصلاة، ورقمه (445)، (463/1)، قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح ».

² . ابن منظور، لسان العرب، (98/6)، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (764)، أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، (265)

³ . محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مراجعة: لجنة فنية من وزارة الإعلام، (مطبعة حكومة الكويت، 1985/ 1405)، (218/22) .

⁴ . سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، (170/1) .

⁵ . عبد الرحمن جاد الله البناني، جمع الجوامع مع حاشية البناني، (98/1)، وحسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع مع ، (137/1)

⁶ . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، (39) .

وفي تشنيف المسامع: « السبب ما يضاف للحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف أو غيره»¹.
أما القراني فقد عرفه: « ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته»².
والمانع عند الجمهور على قسمين:

الأول . مانع للحكم: فمانع الحكم ما يستلزمه رفع حكمة الحكم، ككون الأبوة مانعة من القصاص في القتل، فإن وصف الأبوة منع الحكم وهو القصاص، لأن حكمة القصاص: وهي الزجر والردع، ارتفعت بوجود الحنان، والعطف المغروز في طبع الأب خلقة، وذلك يمنع من التفكير في القتل، فليس هناك ما يدعو للردع والزجر في حقه، وبذلك يكون الحكم في حقه غير قائم فلا يقتض منه مطلقاً³.

الثاني . مانع السبب: وهو كل وصف وجودي يحل وجوده بحكمة السبب التي لأجلها يقتضي السبب المسبب، كحيلولة النصاب بالغضب والإباق⁴، فإنها تمنع من انعقاد النصاب سبباً للوجوب⁵.

ثم الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره، كالرضاع يمنع صحة النكاح ابتداءً ويقطعه دواماً.

ثانيهما: ما يمنع ابتداء لا دواماً، كالعدة تمنع ابتداء التكاح لغير من هي منه، ولو طرأت على نكاح صحيح بوطء لم يقطعه، وكذلك الردة.

ثالثها: ما يمنع دواماً وابتداءً: كالكفر بالنسبة لملك الرقيق المسلم، لا يمنع في الابتداء لتصويره بالإرث، وغيره من الصور.. ويمتنع دوامه، بل ينقطع بنفسه كشراء من يعتق عليه أو بالإجبار على إزالته¹.

¹ . بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق: عبد الله ربيع، وسيد عبد العزيز، ط3، (القاهرة: مكتبة قرطبة، ومكة المكرمة: المكتبة المكية، 1999/1419)، (174/1) .

² . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (71) .

³ . وهو مذهب الشافعي وأشهب من المالكية، قال ابن القاسم: إن رماه بمديدة فقتله لا يقتض منه، لاحتمال انتفاء الحكمة في حقه .. أما إذا اضطجعه وذبحه فإنه يقتض منه

⁴ . الإباق: الهرب قال ابن منظور: « الإباق: هرب العبيد وذهابهم من غير خوف ولا كدّ عمل». [سعدي أبو جيب، القاموس

الفقهي، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1988/1408)، (11) وابن منظور، لسان العرب، (28/1) مادة: (أبق)]

⁵ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (173/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (311/1)

الفرع الثاني: الوسائل و قاعدة سد الذرائع² .

أولاً . التعريف بقاعدة سد الذرائع .1 . سد الذرائع لغة: الذريعة في اللغة الوسيلة، وتطلق في الأصل على الناقة التي يستتر بها رامي الصيد، ليحتل الفريسة، وذلك بأن يمشي بجنبها ويرمي الصيد إذا أمكنه، وتلك الناقة تسبب أولاً مع الوحش حتى تألفها، كالذريعة، والجمع ذُرْعٌ، بضمين، وذرائع. قال ابن الأعرابي: « سمي هذا البعير الذريعة والذريعة، ثم جعلت مثلاً لكل شيء، قرب منه؛ وأنشد:

وللمنية أسباب تقرها كما تقرب للوحشية الذرع

وبذلك تعتبر الذريعة الوسيلة، والسبب إلى الشيء المقصود، وأصله من ذلك الجمل، الذي كان الاستتار به وسيلة إلى الظفر بالصيد، ومن هنا يقال: فلان ذريعي إليك، أي سبي ووصلتي الذي أتسبب به إليك»³ .

أما لفظ "سد"، فمعناه إغلاق الخلل، وردم الثلم⁴، فيكون سد الذرائع : بمعنى سد الطرق والوسائل حتى لا تؤدي إلى آثارها المقصودة، سواء كانت محمودة أم مذمومة، صالحة أم فاسدة، ضارة أم نافعة⁵ .

2 . سد الذرائع في الاصطلاح:

اختلفت تعريفات الأصوليين للذريعة باختلاف المعنى الذي يراد منها إذا كان عاماً ، أم خاصاً، فالمعنى العام لها يقترب من معناها اللغوي، فتشمل كل شيء يتخذ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز، أو المنع⁶ .

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (311/1) .

² . قاعدة سد الذرائع من القواعد التي اعتبرها الشاطبي في بناء أصله في اعتبار المآل، وهو ما سيم تناوله في الفصل الرابع من الباب الثاني من هذا البحث، لذا نقتصر على إيراد ما يوضح المراد هنا من قاعدة سد الذرائع، وترك التفاصيل المتعلقة بالقاعدة لفصل تنزيل الأحكام الشرعية بطريق النظر في مآلات الأفعال.

³ . محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (12/21)، فصل الذال المعجمة مع العين (ذرع)

⁴ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (262/3)، مادة: (سد)

⁵ . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، (57)

⁶ . المرجع نفسه، (69)

فمن التعريفات الدالة على المعنى العام: تعريف القراني، حيث عرفها بقوله: «.. فإنّ الذريعة هي الوسيلة»¹، ويقول: «حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها.. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل»².

ويقول: «ربما عبر عن الوسائل بالذرائع»³، ويستدرك على هذا بأن الوسيلة والذريعة يتمثل في: «أن الوسيلة عند أهل اللغة هي القرية.. تقول: توصلت إليه بكذا، فتجعل "كذا" طريقا إلى بغيتك عنده، والذريعة إلى الشيء هي الطريقة إليه، ولهذا يقال، جعلت كذا ذريعة إلى كذا، فتجعل الذريعة هي الطريقة نفسها، وليست الوسيلة هي الطريقة، فالفرق بينهما بين»⁴.

وعرفها ابن تيمية بقوله: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، ولكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى محرم»⁵.

أما ابن القيم فعرفها: «الذريعة ما يكون وسيلة وطريقا إلى الشيء»⁶، ويقول: «فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يجرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعاً من أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفس به، وحكمته تعالى تأبى ذلك كل الإباء»⁷.

ومن تعاريف الذرائع الدالة على معناها الخاص، تعريف أبو إسحاق الشاطبي الذي عرف "سد الذرائع" بقوله: «قاعدة سد الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»⁸.

1 . شهاب الدين القراني، الفروق، وبهامشه الكتابين: تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية، (بيروت: عالم الكتب) (33/2)، وشرح تنقيح الفصول، (353).

2 . المراجع نفسها، والصفحات نفسها.

3 . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2).

4 . أبو هلال بن مهران العسكري، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة)، (248).

5 . تقي الدين أحمد بن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (172/6).

6 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 112).

7 . المصدر نفسه، (3 / 111. 112).

8 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (4/556).

وهنا يمكن أن نشير . فضلا عن استعمال بعض العلماء للفظي الوسيلة والذرائع كمترادفين . إلى إطلاقات أخرى أوردها العلماء مشتركة بين الوسيلة و الذريعة ، ومن ذلك :
. إطلاق لفظ الفعل المفضي إلى المقصود منه؛ على كل من الوسيلة والذريعة ، كما هو الحال عند القرافي وابن قيم الجوزية .

يقول الشيخ أبو زهرة: « .. أن الفعل أو القول قد يكون في ذاته محرما، واتخذ ذريعة لمحرّم آخر أكبر، فينال حظه كالنميمة بقصد التحريض على القتل، وهنا يكون حراما لذاته، ولأنه ذريعة لإثم أكبر منه فيجمع له سوء من ناحيتين، إذ يجتمع له المنعان، والمنع لذاته، والمنع لغيره، فتضاعف المنع وقوي التحريم»¹.

. إطلاق لفظ الطريق على كل من الوسيلة والذريعة، كما هو الحال عند ابن القيم الجوزية .

ثانيا: سد الذرائع وتحريم الوسائل، وتوجيه المعنى الخاص للوسائل.

سد الذرائع بالمعنى الخاص؛ عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، قويت التهمة في آدائه إلى فعل محظور²، بمعنى: منع الجائز الذي يؤدي إلى فعل محظور ومفاد المنع التحريم، والذريعة في اللغة: الوسيلة إلى الشيء³، فسد الذرائع بهذا المعنى يعني تحريم الوسائل، فلا فرق بين الاصطلاحين⁴، لكن بعض الشافعية فرق بين سد الذرائع وتحريم الوسائل، بتقييد الوسيلة إلى المقصود في قولهم: "تحريم الوسائل يستلزم المتوسل إليه، أي أنها تفضي إلى المتوسل إليه بصورة قطعية من غير تخلف.

قال تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى . في الأشباه والنظائر: « قاعدة: اشتهر عند المالكية "سد الذرائع"، وزعم القرافي أن كل أحد يقول بها، ولا خصوصية للملكية، إلا من حيث زيادتهم فيها ... وقد اطلق هذه القاعدة على أعم منها، ثم زعم أن كل واحد يقول ببعضها، وسنوضح لك أن الشافعي . رحمه الله . لا يقول بشيء منها، وأن ما أجمعت الأمة عليه، ليس من مسمى الذرائع في شيء، نعم حاول ابن

¹ . محمد أبو زهرة، ابن حنبل، (288)

² . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع (80) .

³ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (442/6)، مادة: (ذرع) .

⁴ . قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الفروق، ط1، (بيروت: دار بن حزم ، 2006/1428)، (267)

الرفعة¹ تخريج قول الشافعي . رحمه الله . بعدما ذكر النهي عن بيع الماء ليمنع به الكلاً، وأنه يحتمل أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله، ما نصه: « وإذا كان هكذا، ففي هذا ما يثبت أن الذريعة إلى الحلال والحرام يشبه معاني الحلال والحرام »²، ونازعه الشيخ الوالد . رحمه الله : وقال: « إنما أراد الشافعي . رحمه الله . تحريم الوسائل، لا سد الذرائع ، والوسائل تستلزم المتوسل إليه، ومن هذا النوع منع الماء، فإنه مستلزم عادة لمنع الكلاً الذي هو حرام، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل، ولذلك نقول: من حبس شخصاً، ومنعه من الطعام، والشراب فهو قاتل له، وما هذا من سد الذرائع في شيء، قال الإمام: وكلام الشافعي في نفس الذرائع، لا في سدها، والنزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها »³.

وهكذا، تكشف العبارات السابقة عن اصطلاح خاص بالشافعية ، فيما يتعلق بالوسائل، وهو ما كان قطعي الإفضاء إلى المقاصد "مصالح أو مفسد" ، لتخرج مختلف درجات الإفضاء التي يشير إليها شهاب الدين القرافي⁴، لتقتصر على ما كان مقطوعاً بإفضائه إلى مقصده.

ثالثاً. سد الذرائع وقاعدة مقدمة الواجب:

قاعدة مقدمة الواجب هي قاعدة أصولية، سبق تناولها بالشرح والتحليل، والفرق بينها وبين الذريعة (فتحا وسدا)، يتمثل في أن الذريعة بالمعنى المركب أعم من المقدمة، فهي تشاركها في أنها سابقة على المقصود في الوجود، وتشمل ما يتوقف عليه وجود شيء غيره، وما يكون في العادة مفضياً، وهي بالمعنى

¹ . هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن جازم بن إبراهيم بن العباس بن الزفعة الأنصاري البخاري، المصري الشافعي الشهير بابن الزفعة، نجم الدين أبو العباس، فقيه، ولد بمصر سنة خمس وأربعين وستمائة. وتوفي سنة عشر وسبعمائة. من مصنفاته: الرتبة في الحسبة، والكفاية في شرح التنبيه للشرازي. [ابن تغري بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة، (9/213)، وابن العماد، شذرات الذهب، (41/8)، ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، بمحاسن القرن السابع، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، (115/1)].

² . محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، (المنصورة: دار الوفاء، 2001 / 1422)، (101/5)

³ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (119/1 . 121)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (84/6 . 85)، وحسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (399/2)

⁴ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2)

اللقبي على عكس المقدمة، فغن الإفضاء فيها ضرورين ولا يتوقف عليها وجود المقصود فالظاهر في المقدمة جانب العدمن بمعنى أنه يلزم من عدم وجودها عدم وجود الواجب، ولا يلزم من وجودها وجوده. أما الذريع: فالظاهر فيها جانب الوجود، بمعنى أنه إذا وجدت، وجد المقصود، قطعاً أو احتمالاً. وقد تنفرد الذريعة في معنى، كالصلاة في أوقات النهي، فإنه ذريعة للشرك بالله، لأن من شأن الصلاة في أوقات النهي أن يجر إلى ذلك لكن الشرك بالله لا يتوقف على الصلاة في أوقات النهي فلا يكون مقدمة.

وقد تنفرد المقدمة في معنى، كالسفر لارتكاب معصية معينة، لا تتم به، فإنه مقدمة لأن المعصية في هذه الحالة، تتوقف على حصوله، فيكون حراماً كحرمتها، لأن مقدمة الحرام حرام، لكن السفر في أصله لا يعد ذريعة، لأن قطع المسافات ليس من شأنه أن يفضي إلى المعاصي.

وقد يجتمع المعنيان في أمر، فيكون مقدمة، وذريعة، كالنكاح فإنه باعتباره شرطاً ضرورياً للتحليل، يكون مقدمة، وباعتباره مفضياً في العادة يكون ذريعة. فبين المقدمة والذريعة بالمعنى الخاص عموم وخصوص وجهي، لأنهما اجتماعاً في مادة، وانفرد كل منهما في أخرى¹.

الفرع الثالث : الوسائل ومكملات المقاصد.

أولاً . التعريف بالمكملات و التوابع (التتمات) .

1 . التعريف بالمكملات (لغة واصطلاحاً) .

أ . التعريف المكملات لغة: كمل الشيء (كمولاً) من باب قعد. والاسم الكمال، ويستعمل في الذوات وفي الصفات. يقال (كمل) إذا تمت أجزاؤه كملت محاسنه. وكمل الشهر أي كمل دوره².

ب . المكملات في الاصطلاح: قال الفتوحى: « ومعنى كونه مكملًا له أنه لا يستقلّ ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام . فله تأثير فيه . لكن لا بنفسه، فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته »³ . قال ابن النجار: « ويلحق بالضروري؛ ما هو مكمل له : كحفظ العقل بالحد بقليل مسكر »⁴ .

¹ . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع، (84)، ومحمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع) . (375)، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه، (875/2) .

² . أحمد الفيومي، المصباح المنير، (279)، مادة : (كمل)

³ - ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (163/4) .

⁴ . المصدر السابق، (163/4)

ويقول: « ومعنى كونه مكملا له أنه لا يستقل ضروريا بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه، لكن لا بنفسه، فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته.

فالمبالغة في حفظ العقل: بالحد بشرب قليل المسكر، وقد تقدم .

والمبالغة في حفظ الدين: بتحريم البدعة، وعقوبة المبتدع الداعي إليها .

والمبالغة في حفظ النسب: بإجراء القصاص في الجراحات .

والمبالغة في حفظ النسب: بتحريم النظر واللمس، والخلو، والتعزير عليه.

والمبالغة في حفظ المال: بتعزير الغاصب ونحوه .

والمبالغة في حفظ العرض: بتعزير الساب بغير القذف ونحو ذلك¹.

أما التوابع في الاصطلاح وتسمى المتممات والزوائد . فيمكن تعريفها بأنها : « الوسائل الواقعة تبعا للمقاصد وتتميمها لها² . أو هي: « الأفعال التي لا تقصد لذاتها ، لعدم تضمنها المصالح أو المفاسد ، وقد وقعت تبعا للمقاصد وتتميمها لها³ .

وقد أطلق الشاطبي رحمه الله التوابع واللواحق على الأفعال الاكتسابية التي تنشأ على الأوصاف النفسية، والغرائز الجبلية⁴، قال الشاطبي: « إذا ثبت هذا، فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان؛ كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلية منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها فإن ذلك غير مقدور للإنسان، ومثل هذا لا يقصد الشارع طلبا له ولا نهيًا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلا ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب⁵ .

¹ . المصدر نفسه، (163/4 . 164) .

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل ، (66) .

³ . المرجع نفسه، (66) .

⁴ . المرجع نفسه، (67) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (175/2)

ويطلقه الأصوليون والفقهاء على: « ما لا يوجد مستقلا بنفسه، بل وجوده تابع لوجود غيره». وهذا المراد بقولهم: "التابع تابع" ¹ و"التابع يسقط بسقوط المتبوع" ² و"يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً" و"يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها" ³ وعند السيوطي: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد" ⁴، وفي المنثور للزركشي: "يغتفر في الشيء إن كان تابعا ما لا يغتفر إن كان مقصودا" ⁵. والمعنى: أن ما لا يوجد مستقلا بنفسه، بل وجوده تابع لوجود غيره، فهذا لا ينفك حكمه عن حكم متبوعه ⁶.

ثانياً. القواعد الضابط لعلاقة لضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فقد قرر الشاطبي قاعدة مفادها أن "الضروري أصل لغيره"، فالضروري أصل وقاعدة يقوم عليها الحاجي والتكميلي فإن مصالح الدين والدنيا تقوم على هذه الأمور الضرورية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فلو لم يكن الدين لما كان هناك جزء أخروي، ولو عدم المكلف لانتفى التكليف، وكذلك انعدام العقل، وكذلك النسل إذ لو انقطع لم يكن هناك بقاء، ولو فقد المال الذي به تتحقق الضرورات من الطعام والشراب والمأوى. لانقطع العيش على وجه الأرض، فدل ذلك على أن في حفظ هذه الضروريات حفظ مصالح الدنيا والآخرة، وهذه المرتبة يكملها ويكون سببا في المحافظة عليها إقامة الحاجي والتحسيني.

فالحاجيات والتحسينيات بمثابة المكملات للضروريات، وأن الأصل هو المقاصد الضرورية، فيعتبر في الحاجيات والتحسينيات مع الضروريات شرط المكمل واعتباره ⁷.

¹ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (262/1) .

² . المصدر نفسه، (1 / 263)، بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد "فقه شافعي": تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 / 1421)، (128/1)

³ . زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر والنظائر وبحاشيته: نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط4، (دمشق: دار الفكر، 1426 هـ / 2005 م)، (134)، وأحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون

البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405 / 1985)، (365/1)

⁴ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (343/1) .

⁵ . بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، (424/2) .

⁶ . محمد صدقي بن محمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422 /

2002)، (332) .

⁷ . محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (457)

ورتب الشاطبي على تلك القاعدة:

أ. أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق.

ب. أنه لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري.

ج. أنه قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق أو التحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

د. أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري¹.

. المقاصد التابعة هي مقاصد مكملة: وذلك استنادا لقاعدة: المقاصد التابعة خادمة للمقاصد

الأصلية ومكملة لها: تبين هذه القاعدة وظيفة المقاصد التابعة بالنسبة للمقاصد الأصلية، فهي تقويها وتثبتها وتحميها.

ويقرر الشاطبي استنادا إلى العلاقة بين القواعد الأصلية والتبعية التي هي مكملة لها:

أ. أن ما كان من المقاصد التابعة مثنيا للمقصد الأصلي، ومقويا لحكمته، ومستدعيا لطلبه وإدامته، فهو المقصود للشارع وإن لم ينص عليه².

ب. أن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعها فله حكمه³.

ومعنى هذا: أن من قصد من الأحكام الشرعية ما شرعت له وكان الباعث له على القيام بها تحقيق ما شرعت له أصلاً، فإن ما يتحقق ضمن ذلك أو تبعاً له مشروع أيضاً، ولا يقدر في إخلاص العبد، كمن قصد بالجهاد إعلاء كلمة الله، وإغاظة الكفار، فإن ما يحصل له من المنعم مشروع⁴. والقاعدة المعتبرة في هذا هي: "ان التابع الذي يسوغ العمل" به ما توفرت فيه ثلاثة شروط:

1. أن يكون مقويا ومعينا على المقصد الأصلي في العبادة

2. أن يكون العمل على وفقه غير قاذح في الإخلاص.

قال الشاطبي: « فالحاصل لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة، وغير

قاذح في الاخلاص، فهو التبعية السائغ وإلا فلا »⁵.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (31/2)

² . المصدر نفسه، (344/2)

³ . المصدر نفسه، (334/2)

⁴ . محمد البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، (463)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (154/3)

3. أن يكون الباعث عليه القصد الأصلي، لأن « القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعها فله حكمه »¹.

4. أن يلاحظ في التابع أصل المشروعية في العبادات.²

ثالثاً. مكملات المراتب الثلاثة "الضروريات والحاجيات والتحسينيات".

لكل مرتبة من المراتب الثلاثة "الضروري والحاجي والتحسيني". تتمتع كالتكملة، لا يؤدي فقدها إلى الإخلال بحكمتها الأصلية. فالضروريات أصل المصالح والحاجيات كالتتمة للضروريات، والتحسينيات كالتكملة للحاجيات.

أ. مكملات الضروري: وهي ما يتك بها حفظ مقصد ضروري³، من أمثلتها تحريم البدع وعقوبة المبتدع ونحو ذلك، لأن المقصد المحافظة على الدين وهو عبادة الله وحده لا شريك له كما شرع في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا يتحقق بفعل المأمور وترك المخطور.

والبدع من أعظم الوسائل التي يتم بها تبديل الدين وتحريفه، وإدخال ما ليس منه فيه، وفتح باب التعبد بغير ما شرع الله، فهو ذريعة إلى إضاعة المشروع وإخلال غيره محلة⁴.

فَكَانَ من مكملات حفظ الدين؛ تحريم البدع لما فيها من الإخلال بمقصد حفظ الدين⁵.

ب. مكملات الحاجي: وهي ما يتم بها حفظ مقصد حاجي⁶. ومن أمثلتها اعتبار الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة، فإن المقصود من النكاح حاصل بدونها، لكن اشتراط ذلك اشد إفضاء لدوام النكاح وتكميل مقاصده فيحصل السكن والمودة بين الزوجين⁷.

ج. مكملات التحسيني: وذلك كمندوبات الطهارة من البدء باليمين قبل الشمال، والغسل ثلاثاً، فهذه وأمثالها فيها زيادة تحسين وتكميل لأصل الطهارة، لأن الأصل التحسين بالطهارة كيفما حصلت⁸.

¹ . المصدر نفسه، (334/2)

² . محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، (374)

³ . المرجع السابق، (339)

⁴ . المرجع نفسه، (339 . 340)

⁵ . المرجع نفسه، (340)

⁶ . المرجع السابق، (341)

⁷ . المرجع نفسه، (41)

⁸ . المرجع نفسه، (341)

رابعاً. وظيفة المكملات وشروطها .

1. يمكن تلخيص وظيفة المكملات في الأمور الآتية :

أ. سد الذريعة المؤدية إلى الإخلال بالحكمة المقصودة من الضروري أو الحاجي أو التحسيني.

ب. تحقيق مقاصد أخرى تابعة غير المقصد الأصلي.

ج. دفع مفسدات أخرى حاصلة في طريق الحصول على المقصد الأصلي وهي وإن كانت مغمورة ومرجوحة، غير أن تلافيتها أمر مطلوب .

د. تحسين صورة المكمل وجعله سائراً على المؤلف¹.

هـ. ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، فإذا أدى اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها، لأن إبطال الأصل يؤدي إلى إبطال التكملة، فاعتبارها إذاً، يؤدي إلى عدم اعتبارها وهذا محال لا يتصور، إذ لا تعتبر التكملة ويعتبر الأصل من غير مزيد.

فإذا كانت التكميلية لا تتم إلا بفوت المصلحة الأصلية، فالغاؤها أولى . يعني أوجب . لأن الأصلية هي المطلوب تحقيقها، والتكملة خادمة ومثبتة لها والأصول أحق بالإيجاد².

ومن الأمثلة على ذلك: ضرورة الجهاد والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكتملة للضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي . صلى الله عليه وسلم³. فقال عليه الصلاة والسلام: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برّاً أو فاجرّاً والصلاة واجبة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجراً ، وإن عمل الكبائر»⁴.

وفي ثنايا ذلك، يقرر الشاطبي قاعدة مفادها أن "الضروري أصل لغيره" ويرتب عليها مجموعة من القواعد الفرعية:

¹ . المرجع نفسه، (342)

² . فوزية بنت محمد بن عبد اله محمد القثامي، منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي دراسة وتطبيقاً، رسالة دكتوراه في أصول الفقه، إشراف: محمد عبد الدايم، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا، فرع : الفقه والأصول، شعبة الأصول، 1990/1411)، (85) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (27/2)

⁴ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم (2525)، (228/3)، والبيهقي في سننه الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية 2003/1424)، كتاب الصلاة، باب: الصلاة خلف من لا يحمد فعله، حديث رقم (5300)، (173/3) كلاهما عن أبي هريرة.

1. إن الضروري أصل وقاعدة يقوم عليها الحاجي والتكميلي¹؛ فإن مصالح الدين والدنيا تقوم على هذه الأمور الضرورية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فلو لم يكن الدين لما كان هناك جزء أخروي، ولو عدم المكلف لانتفى التكليف، وكذلك انعدام العقل، وكذلك النسل إذ لو انقطع لم يكن هناك بقاء، ولو فقد المال - الذي به تتحقق الضرورات من الطعام والشراب والمأوى - لانقطع العيش على وجه الارض، فدل ذلك على أن في حفظ هذه الضروريات حفظ مصالح الدنيا والآخرة، وهذه المرتبة يكملها ويكون سببا في المحافظة عليها إقامة الحاجي والتحسيني².

2. إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال ما دونه بوجه ما باطلاق³، لأن الضروري أصل لما سواه، فلا يقوم سواه إلا بقيامه فهو اصل وغيره فرع له، فإذا اختل الأصل اختل الفرع، فالبيع أصل والسلامة من الجهالة والغرر طريق للمحافظة عليه، فلو ارتفع أصل البيع لم يكن لاعتبار الجهالة والغرر فائدة، فلا يثبت الفرع إلا بثبوت أصله، ومن هنا نعرف مثلا: أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع لها، فلا يصح أن يقال أن أصل الصلاة هو المرتفع وأوصافها بخلاف ذلك، لأن هذه الأوصاف من قراءة وغيرها هي من أجزاء الصلاة المكملة لها، فهي كالصفة مع الموصوف، فإذا انتفت الصفة انتفى فلا يصح بقاء المكمل⁴.

3. إنه يلزم من اختلال المكملات اختلال الأصل وهو الضروري⁵، وذلك أن الضروري مع غيره من المكملات كالموصوف مع أوصافه والقاعدة المعروفة أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه فكذلك في الضروري، فإنه لا يرتفع بانحزام تكملة من مكملاته مثال الصلاة غذا بطل منها شيء من الواجبات أو غير ذلك مما يعد من أوصافها غير الذاتية، لا يبطل أصل الصلاة لكن غذا كانت الصفة التكميلية الذاتية بحيث تكون ركنا من أركان الأصل وقاعدة من قواعده، فإذا انحزمت الأصل كالركوع والسجود في الصلاة والقيام بالنسبة للقادر، فالركوع والسجود والقيام وأركان الصلاة فهي ليست مكملات بل هي من الضروريات، فالصفة الذاتية جزء من أجزاء الضروري ليست مكملة له، بل قاعدة من

1. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (31/2)

2. فوزية بنت محمد بن عبد اله محمد القثامي، منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، (87)

3. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (31/2)

4. فوزية بنت محمد بن عبد اله محمد القثامي، منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، (87)

5. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (31/2)

قواعده، فاختلالها عندئذ يؤدي إلى اختلال الاصل. وأما إذا كانت الصفة غير ذاتية، فهي مكملة فلا يلزم من اختلالها اختلال أصلها.

4. قد يلزم من اختلال الحاجي أو التحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما¹، وذلك كما

يأتي:

أ. إن الضروريات أعلى المراتب ثم يليها الحاجيات ثم التحسينيات، وكل مرتبة مرتبطة بما بعدها وبما قبلها، وكل مرتبة حامية لما قبلها، فالتحسيني حامي للحاجي، والحاجي حافظ للضروري، فإن المحافظ على التحسيني محافظ على الحاجي والمحافظ عليهما معا محافظ على الضروري، وأما المخل بهما مطلقا فهو مخل بالضروري بوجه ما.

ومعنى هذا؛ أن المتجرئ على الأخرى معرض للتجرؤ على ما سواه، فالمتجرئ على التحسيني يتجرأ على الحاجي، والمتجرئ عليها معرض للتجرؤ على الضروري، فتركها مطلقا يؤدي غلى الاخلال بالضروري.

ب. إن كل مرتبة بالنسبة لما هو أكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض، فاستقبال القبلة وستر العورة بالنسبة إلى أصل الصلاة، والإخلال بالمندوب مطلقا يشبه الإخلال بالركن لن المندوب إليه بالجزء واجب بالكل، فلو أحل إنسان بركن من أركان الواجب من غير عذر بطل أصل الواجب، فكذلك إن أحل بما هو مثله، أو شبهه، لذا يصح أن يقال من هذا الوجه : إن ابطال المكملات مطلقا إبطال للضروريات بوجه ما.

ج. إن المكملات هي محسنات للضروريات ودافع للحرج والمشقة عنها، فإذا اختلت أدى إختلالها مطلقا إلى وقوع المشقة والحرج في فعل الأصل الضروري، والحاجي والتحسيني كل منهما خادم للضروري، فوجود الحاجي والتحسيني أخرى بكمال الضروري وتحقيقه في أحسن حالاته وأفضلها.

وذلك مثل الصلاة، فتقدم الطهارة عليها يشعر بتأهب المكلف لها، فإذا استقبل القبلة وأحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، فإذا كبر واستفتح بدعاء الاستفتاح شعر بتوجهه إلى الله ووقوفه بين يديه وشعر بعظمة الموقف، فكيف يغفل أو ينصرف بذهنه مع إحساسه بعظمة الموقف، فإذا بلغ هذه الدرجة دخل في أصل الصلاة من ركوع وتسبيح في الركوع ثم سجود وتسبيحه، فكل ذلك بهيئه لأصل الصلاة، فإذا أحسن أداء المكملات أحسن أداء الأصل من باب أولى، أما إذا أحل بالمكملات إخلال كلياً لزم

¹ فوزية بنت محمد بن عبد الله محمد القثامي، منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، (87)

ولا بد الإخلال بالضروري بوجه ما ، فالمكملات خادمة ومقوية ومحسنة للأصل الضروري ففقدانها مطلقا يلوم منه إخلال بالضروري¹.

5. إن المحافظة على الحاجي والتحسيني محافظة على الضروري، لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته لزم المحافظة على المكملات حفظا له، وأن المكملات محسنة ومزينة للضروري فلزم حفظها له أيضا².

وبهذا يتبين أن الهدف الأول هو حفظ الضروري، وللمحافظة عليه يلزم حفظ مكملاته وهي قسم الحاجي وقسم التحسيني.

4. أقسام المكملات: المكملات من حيث تكملتها للشيء في ذاته على قسمين اثنين.

الأول: - ما كان من المكملات راجع إلى ماهية الشيء، أي مكوناته، وذلك كأجزاء الشيء، مثل القراءة في الصلاة، والسجود والركوع... فإن هذه المكملات التي هي من ماهية الشيء ذاته لا تسمى وسائل، لأن الأمر بالماهية أمر بكل جزء من أجزائها³. فالأمر بالصلاة، أمر بالقراءة وبالركوع والسجود والقيام... إلخ

ومثل هذه الأجزاء في الشيء الواحد هي مكملات لكنها ليست وسائل لأن من شأن الوسائل أن تكون خارجة عن الماهية، فالجزء غير مراد هنا، لأن الأمر بالكل أمر به تضمنا⁴.

يقول الشاطبي: «.. الصلاة، فإنها لها مكملات، وهي هنا سوى الأركان والفرائض»⁵. ويقول: « إن القراءة والتكبير وغيرها لهما اعتباران: اعتبار من حيث هي من أجزاء الصلاة، واعتبار من حيث أنفسها، فأما اعتبارها من هذا الوجه الثاني فليس الكلام فيه، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة، وبذلك صارتا بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء

¹ المصدر السابق، (32/2)، وفوزية القثامي، منهج البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، (89 . 90)

² .المراجع نفسها، الصفحات نفسها.

³ - ابن النجار، شرح كوكب المنير، (1/359)، و علي بن سليمان المرادوي، التحبير شرح التحرير، (2/924)

⁴ - علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (1/109)

⁵ - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (2/336)

الصفة مع انتفاء الموصوف، إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه...»¹ إلى أن قال: «وأما الوسائل فأمر آخر»².

فالشاطبي يفرّق بين المكملات التي هي من ماهية الشيء، أي جزء من أجزائه وبين المكملات التي هي وسائل. فالأولى هي مكملات فقط، أما الثانية فهي مكملات ووسائل.

الثاني: ما كان من المكملات خارجا عن الماهية، كشرائط الصحة في الصلّاة من استقبال القبلة، وستر العورة، والطهارة... وكان انتفاء الغرر في البيع الذي هو شرط لصحة العقد، وكالصيغ في العقود... والتكملات والتتمات بالنسبة للضروريات أي: ما كان من التحسينيات والحاجيات فهو من مكملات الضروريات كما سبق بيانه.

فهذه كلها تدخل في مسمى المكملات التي هي وسائل أيضا.

وباعتبار المقاصد التبعية خادمة ومكملة للمقاصد الأصلية، فإنه يصدق عليها مسمى المكملات

التي هي وسائل.

يقول الريسوني: «وواضح أن هذه المقاصد التبعية إلى جانب ما فيها من تمتيع وتنعيم للمكلفين³،

وهو ما يعبر عنه بالحظ، خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة له»⁴.

وما يدل على ذلك أن الشاطبي اعتبر أن المقاصد الأصلية هي الضروريات من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وأن المقاصد التبعية هي التي روعي فيها حظ المكلف، ويدخل فيها حاجياته وكمالياته.

ورأينا أن الحاجيات والتحسينات أو المكملات عموما إذا كانت خادمة للأصل فهي مكملات

ووسائل.

وعليه تكون المقاصد التبعية الخادمة للمقاصد الأصلية والمكملة لها وسائل إليها أيضا.

ولقد أشار الإمام الغزالي عند كشفه لمراتب المقاصد الثلاث أن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث

يلتحق بأذيالها ما هو كالتتمة والتكملة لها بحيث تؤكد هذه المكملات حكمة المكملات¹.

¹ - المصدر نفسه، (334-333/2)

² - المصدر نفسه.

³ - باعتبار أن المقاصد التبعية يراعى فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات

والاستمتاع بالمباحات وسدّ الخلل. [أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرح: عبد الله دراز، (478/2)]

⁴ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (240)

غير أن الإمام الغزالي وغيره من الأصوليين الذين تبعوه² لم يظهروا الحيط الفاصل والدقيق بين حقيقة المكمل وحقيقة المكمل، ومتى يحكم على الفعل بأنه من المكملات، ومتى يحكم عليه بأنه من المكملات؟، وهذا ما امتاز به الإمام الشاطبي حين اعتنى بالكشف عن الحد الفاصل بين هاتين المرتبتين بقوله: « بحيث لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية »³.

الفرع الرابع: الوسائل والبدع⁴. تعتبر البدعة من أكثر الألفاظ التباسا بالوسيلة، ذلك أنها تتخذ مجموعة من الأعمال طريقا للتقرب بها إلى الله تعالى على أنها عبادات، يتوسل بها إلى مرضاة الله تعالى. والبدعة، شأنها شأن معظم المفاهيم والمصطلحات الشرعية التي اختلفت بشأنها التعريفات، نظرا لتباين زاوية الرؤية وتحليل المفهوم ووضع ضوابطه ومحترازاته بين عالم وآخر.

وقد عرف العز بن عبد السلام البدعة بأنها: « فعل ما لم يعهد في عهد رسول الله ﷺ »⁵. وتابع القرافي شيخه ابن عبد السلام في تعريفه للبدعة⁶. وهي عند ابن تيمية: « ما لم يدل عليه دليل شرعي »⁷.

أما الشاطبي الذي اشتهر بتصديه للابتداع، وحتى يؤصل لمفهوم البدعة عنده، فقد انطلق من أن « العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخص منه في اللغة¹ »²، وذلك بالرجوع إلى

¹ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (164 . 165)

² . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (343/3 . 345)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (5/ 210)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (163/4) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (24/2)

⁴ . قال ابن فارس: « الباء والذال والعين أصلان: أحدهما: ابتداء الشيء ووضعه لا عن مثال، والآخر الانقطاع والكلال . فالأول : قولهم: أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأته لا عن سابق مثال . والله بديع السموات والأرض . والعرب تقول: ابتدع فلان الركي إذا استنبطه . وفلان بدع في هذا الأمر . قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف (9)]، أي: ما كنت أول . والأصل الثاني قولهم : أبدعت الراحلة، إذا كلت وعطبت: وأبدع بالرجل، إذا كلت ركابه أو عطبت وبقي منقطعاً به .. ويقال: الإبداع لا يكون إلا بظلع . ومن بعض ذلك اشتقت البدعة» . [معجم مقاييس اللغة ، (1/ 209 . 210)] .

⁵ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (337/2)

⁶ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (202/4 . 204)

⁷ . تقي الدين أحمد بن تيمية، اقتصاد الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: عصام فارس الحرساني ومحمد إبراهيم الزغلي، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1314هـ/1993م)، (293)

تقسيم أفعال العباد أمرا ونهيا وإباحة، حيث قال: « ثبت في علم الأصول أن الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وأقوالهم ثلاثة: حكم يقتضيه معنى الأمر، كان للإيجاب أو الندب، وحكم يقتضيه معنى النهي؛ كان للكرهية أو التحريم، وحكم يقتضيه معنى التخيير، وهو الإباحة. فأفعال العباد وأقوالهم لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه .

والمطلوب تركه لم يطلب تركه إلا لكونه مخالفا للقسمين الآخرين، لكنه على ضربين: أحدهما: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة خاصة مع مجرد النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرمان سمي فعله معصية وإثما وسمي فاعله عاصيا، وإثما، وإلا؛ لم يسم بذلك، ودخل في حكم العفو .. ولا يسمى بحسب الفعل جائزا ولا مباحا؛ لأن الجمع بين الجواز والنهي جمع بين متنافيين. والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة تضاهي التشريع، من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيات، والتزام الهيئات المعينة، أو الأزمنة المعينة مع الدوام، ونحو ذلك، وهذا هو الابتداع والبدعة، ويسمى فاعله مبتدعا³.

فالبدعة إذن عبارة عن طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التبعّد لله سبحانه⁴، وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإثما يخصها بالعبادات⁵. وأما على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة⁶، فيقول: «البدعة: طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»⁷.

¹ . وقال الشاطبي: « يقال ابتدع فلان بدعة ، يعني: ابتداء طريقة لم يسبقه إليها سابق، وهذا أمر بديع؛ يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن، فكأنه لم يتقدمه ما هو مثله وما لا يشبهه. وهذا المعنى سمي العمل الذي لا دليل عليه في الشرع بدعة، وهو إطلاق أخص منه في اللغة ». [أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم عيد الهلالي، ط1، (الرياض: دار ابن عفان، 1997/1418)، (49 / 1)]

² . المصدر نفسه، (49/1)

³ . المصدر السابق، (50/1)

⁴ . المصدر السابق، (50/1)

⁵ . المصدر نفسه، (51/1) .

⁶ . المصدر نفسه، (51/1) .

⁷ . المصدر نفسه، (51/1) .

ثم إننا نجد الشاطبي يقسم أفعال المكلفين بحسب النظر الشرعي فيها إلى قسمين:

أحدهما: أن تكون من قبيل التعبدات . والثاني: أن تكون من قبيل العادات¹.

وقد ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بدّ في كلّ عادي من شائبة التعبد، لأنّ ما لم يعقل معناه على التفصيل من الأمور به أو المنهى، فهو المراد بالتعدي، وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته على التفصيل فهو المراد بالعادي، فالطهارات والصلوات والصيام والحج كلّها تعدي، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجازات والجنایات كلّها عادي، لأنّ أحكامها معقولة المعنى، ومع أنّها معقولة المعنى لا بدّ فيها من التعبد إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خيرة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تخيراً².

فأمّا العبادات فما كان منها خارجاً عن حكم الله ورسوله بالكلية فهو مردود على عامله، فمن تقرب إلى الله بعمل لم يجعله الله ورسوله قربة إلى الله فعمله باطل مردود عليه. وكذلك من تقرب بعباده نهي عنها بخصوصها³.

فالعبادات لا إشكال في دخول الإبتداع فيها، إذ الأمور العبادية: إمّا أعمال قلبية وأمور اعتقادية، وإمّا أعمال جوارح من قول أو فعل. وكلا القسمين قد دخل فيه الإبتداع كمذهب القدرية والخوارج والمعتزلة وكذلك مذهب الإباحية واختراع العبادات على غير مثال سابق، ولا أصل مرجوع إليه، وأمّا العادية فافتضى النظر وقوع الخلاف فيها. وإن العادات من حيث هي عادية لا بدعة فيها، ومن حيث يتعبد لها أو توضع وضع التعبد تدخلها⁴ البدعة⁵.

وما ذهب إليه الشاطبي وغيره، يقوم في أساسه على أن مجموعة الأفعال التي يأتيها المكلف، أو يتركها تعبدًا، على اعتبار: "أن الترك فعل من الأفعال الداخلة تحت الاختيار"⁶، وعلى ذلك يكون طاعة ويكون معصية ما دام داخلاً تحت حدّ الاختيار، فإذا خرج الترك عن حدّ الاختيار ولم يقصد

¹ . المصدر نفسه، (569/2).

² . المصدر نفسه، (570/2).

³ . زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، نسخة مضبوطة النص مخرجة الأحاديث، وقد تمت الإفادة من كتب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط1، (القاهرة: دار الصفوة، 2008/1429)، (73)

⁴ . وهذا ما يفسر مختلف تقسمات الشاطبي للبدعة إلى: بدع حقيقية وبدع إضافية وبدع عادية وتعبدية، و بدع تركية وفعلية، وبدع كلية وبدع جزئية ... مما جاء على تفصيل القول فيه في كتابه الاعتصام .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (561/2)

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح : عبد الله دراز، (97/1).

الإنسان إليه، فلا أثر له في ثواب ولا عقاب، والبدعة كما تشمل الفعل المخالف للسنة، تشمل الترك المخالف للسنة كذلك¹، فالإبتداع يقع بنفس الترك تحريماً للمترك أو غير تحريم، فإن الفعل مثلاً قد يكون حلالاً بالشرع فيحرمه الإنسان على نفسه، أو يتركه قصداً. فهذا الترك إما أن يكون لأمر معتبر مثله شرعاً أم لا².

وعلى الرغم من أن البدعة عند الشاطبي لا تكون إلا مذمومة، لأنها تطلق في مقابل السنة، حيث يقول: « ثبت في الأصول أنّ الأحكام الشرعية خمسة تخرج عنها الثلاثة (ويقصد الإيجاب والندب والإباحة) فيبقى حكم الكراهية وحكم التحريم. فاقضى انقسام البدع إلى قسمين فمنها بدعة محرمة ومنها بدعة مكروهة. وذلك أنّها داخلة تحت جنس المنهيات لا تعدوا الكراهة والتحريم، فالبدع كذلك »³، ويقرر الشاطبي بذلك أن وصف الضلالة لازم للبدعة وشامل لأنواعها أي المكروه منها والمحرّم⁴ لقوله لع: « كل بدعة ضلالة⁵ ».

ويوضح الشاطبي مراده بالكراهة عند إطلاقها على البدع، حيث يقول: « أمّا العلماء فإنهم وإن أطلقوا الكراهية في الأمور المنهي عنها لا يعنون بها كراهية التنزيه فقط، وإنما هذا اصطلاح المتأخرين حين أرادوا أن يفرّقوا بين القبيلين، فيطلقون لفظ الكراهية على كراهية التنزيه فقط، ويخصون كراهية التحريم بلفظ التحريم والمنع وأشباه ذلك .

¹ . عزت علي عطية، البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها، ط2، (بيروت: دار الكتاب العربي: 1980/1400)، (302).

² . علي محفوظ، الإبداع في مضار الإبتداع، الإبداع في مضار الإبتداع، ط3، (مصر: مطبعة السعادة 1348)، (31 . 32).

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (516/2).

⁴ . المصدر نفسه، (530/2)

⁵ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: في لزوم السنة، ورقمه (4599)، (193/5)، والترمذي في الجامع الكبير، بلفظ: « من ابتدع بدعة ضلالة »، أبواب: العلم، باب: ماجاء في الأخذ بالسنة واحتساب البدع، ورقمه (2677)، (410/4)، عن كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده، وابن ماجه في سننه، باب: اتباع الخلفاء الراشدين المهديين، ورقمه (42)، (15/1 . 16)، وأبو محمد عبد الله بن بهرام الدارمي، مسند الدرامي المعروف بسنن الدارمي، تحقيق: حسين أسد الداراني، (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع ، 1420)، كتاب: باب: اتباع السنة، ورقمه (96)، (228/1 . 229)، والحاكم في مستدركه، كتاب: العلم، ورقمه (329)، (164/1)، ثلاثتهم عن العرياض بن سارية.

وأما المتقدمون من السلف، فإنهم لم يكن من شأنهم فيما لا نصّ فيه صريحاً أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ويتحامون هذه العبارة خوفاً من الآية ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل(116)]¹.

وفي رأي آخر مقابل لرأي الشاطبي ومن نحا نحوه من العلماء²، نجد اتجاهها آخر يخرج العاديات من مسمى البدعة المذمومة، وهي بالتالي تعترتها الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة. على مذهب المتكلمين، ومن هؤلاء: العز بن عبد السلام والقراي والنووي والزقاق³ وابن الشاط والزرقاني⁴، وغيرهم.

يقول القراي: «فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشريعة وأدلتها، فأى شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت فإن الخير كله في الاتباع والشرّ كله في الإبتداع»⁵.

الفرع الخامس: الوسائل والمصالح المرسلة .

حاصل المصلحة المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا فمردها إلى حفظ ضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (237/2).

² . بدر الدين الزركشي، المنتور في القواعد، (217/1)، وابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، (310)، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (311/13) وجلال الدين السيوطي، الأمر بالاتباع والنهي عن الإبتداع، تحقيق: مشهور حسن سلمان ط2. (دار ابن القيم. 1995/1416)، (81) [

³ - هو أحمد بن علي بن قاسم أبو العباس المعروف بالزقاق "بزازي وقافين" المالكي، الفقيه الحافظ، عالم بلاد المغرب ورئيس جهابذتها في عصره، كان فقيهاً متكلماً ناظراً، عظيم الهيبة جليل القدر عالي الهمة، أخذ عن أبيه وغيره، تفقه به كثير من أهل فاس . من تأليفه: شرح منظومة أبيه في القواعد وبعض الرسالة والمدونة ومختصر خليل. كانت وفاته في سنة إحدى أو اثنتين وثلاثين وألف. [محمد أمين بن محمد المحجي، خلاصة الأثر، (246/1)، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (108/1)

⁴ - محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علون الزرقاني المالكي، أبو عبد الله، محدث، فقيه، أصولي ولد وتوفي بالقاهرة، كان مولده عام خمس وخمسين وألف ووفاته عام اثنتين وعشرين ومائة وألف. من تصانيفه: شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، مختصر المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة على الألسنة. أمجج المسالك بشرح موطأ الإمام مالك [محمد أمين بن

محمد، خلاصة الأثر، (287/2)، واسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، (318/2) [

⁵ . شهاب الدين القراي، الفروق، (205/4).

يقرر الشاطبي القاعدة السابقة، والتي مفادها أن حفظ الكليات الخمس "الدين والنفس والنسل والمال والعقل" من جانب الوجود ومن جانب العدم هو في حقيقته تعبير عن الوسائل المطلوبة لحفظ هذه الكليات.

وحفظها يقوم على أساس القاعدة الأصولية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ومعنى ذلك أن كل ما من شأنه أن يحفظ هذه الكليات فهو مطلوب تحصيلًا لحفظ هذه المقاصد التي تشكل كليات الشرع.

وإذا فهم ذلك في جانب مقدمة الواجب، فكيف يفهم ذلك في جانب المصالح المرسلة؟. تقوم المصالح المرسلة في مفهومها على رعاية معنى مناسب من أجله يشرع الحكم تحصيلًا لمقصود للشرع، ولقد صاغ الشاطبي جملة من الشروط عند بيانه لاعتبار المصالح المرسلة تضاف للقاعدة السابقة المقررة عنده، وهذه الشروط هي:

- 1 - الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليل من دلائله.
 - 2 - أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل معناه وجرى على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقنتها بالقبول، فلا مدخل لها في التبعيدات ولا فيما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التبعيدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمن مخصوص دون غيره والحج... ونحو ذلك.
 - 3 - أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين وأيضا فمجرعها إلى حفظ ضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به. فهي من باب الوسائل لا المقاصد. ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى التخفيف لا إلى التشديد¹.
- إذا تقررت هذه الشروط (بالنسبة إلى المصالح المرسلة) علم أن البدع كالمضادة للمصالح المرسلة، وذلك لأمر:
- الأول: لأن موضوع المصالح المرسلة مع عقل معناه على التفصيل، والتبعيدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، 627/2 . 632)، وسعيد بن ناصر الغامدي، حقيقة البدعة وأحكامها، ط3، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999/1419)، (187/2)

وفي تقريره بأن المصالح المرسلة هي من باب المطلوب الذي يتوقف عليه حفظ كليات الشرع، يتصدى الشاطبي في سياق ذلك للبدع التي تداخل مفهومها ومفهوم البدع، فنجده يقرر أن البدع عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع، بل إنما تتصور على أحد وجهين:

- إما مناقضة لمقصوده كما في مسألة المفتي للملك بصيام شهرين متتابعين وإما مسكوتا عنها فيه كحرمان القتال ومعاملته ينقيض مقصوده على تقدير عدم النص¹.

يقول الشاطبي: « وقد تقدّم نقل الإجماع على اطراح القسمين وعدم اعتبارهما »².

يقول الشاطبي: « ولا يقال إن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه، إذ يلزم من ذلك خرق الإجماع لعدم الملاءمة، ولأنّ العبادات ليس حكمها حكم العاديات في أن المسكوت عنه كالمأذون فيه، وإن قيل بذلك فهي تفارقها إذ لا يقدّم على استنباط عبادة لا أصل كما لأنها مخصوصة بحكم الاذن المصرح به بخلاف العادات، والفرق بينهما ما تقدّم من اهتداء العقول للعاديات في الجملة وعدم اهتدائها لوجوه التقربات إلى الله تعالى »³.

فإذا ثبت أن المصالح المرسلة ترجع إلى حفظ ضروري من باب الوسائل أو إلى التخفيف، فلا يمكن احداث البدع من جهتها، ولا الزيادة في المنذوبات، لأن البدع من باب الوسائل لأنها متعبد بها بالغرض، ولأنها زيادة في التكليف، وهو مضاد للتخفيف⁴.

بمعنى أن المصالح المرسلة ماهي إلا وسيلة لحفظ الضروري أو وسيلة إلى التخفيف ولا يمكن احداث البدع من هذه الجهة. والبدع وإن كانت وسائل فهي بالفرض من أصحابها فهي متعبد بها، إضافة إلى أنّ فيها زيادة في التكليف الذي هو مضاد للتخفيف.

والحاصل: أن المصالح المرسلة إذا روعت شروطها كانت مضادة للبدع مبانة لها، وامتنع جريان الإبتداع من جهة المصلحة المرسلة، لأنها - والحالة كذلك - يسقط اعتبارها ولا تسمى إذ ذاك مصلحة مرسلة بل تسمى إما مصلحة ملغاة أو مفسدة⁵.

الخلاصة: من خلال عبارات العلماء السابقة، يمكن استخلاص ما يأتي:

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (634. 633/2)

² . المصدر نفسه، (634/2)

³ . المصدر السابق، (634/2)

⁴ . المصدر نفسه، (634/2)

⁵ . محمد بن حسنين الجيزاني، قواعد معرفة البدع، ط1، (جدة، الرياض: دار ابن الجوزي، 1998/1419)، (35)

تتمحور استعمالات لفظ الوسيلة حول مفهومين " مصطلحين بالتعبير الأصولي "أساسين، هما: فعل المكلف وحكم فعل المكلف، وذلك مهما كان نوع الوسيلة: من مكونات مقدرة الواجب: الأسباب والشروط وانتفاء الموانع" على اعتبار أن هذه الأمور مطلوبة لتحصيل المأمور به المقصود للشارع الحكيم، وهو ما يرتبط أساسا بفعل المكلف.

ويتبع التعريفات التي أعطيت للذريعة لاسيما في جانب السد، وهو ما تم بحثه في هذا المقام من البحث، فمداره حول أفعال المكلفين وما يقصده الفاعل، وهو يتذرع بما هو جائز شرعا توسلا لتحصيل مقاصده الشخصية المخالفة لمقصد الشارع، يكون الأمر أيضا متعلق بفعل المكلف، ومنع هذا الفعل، أي الحكم عليه بعد الجواز "سدا للذريعة" ورعاية للمقاصد الشرعية. حسب النظر الشرعي.

أما فيما يتعلق بالمصالح المرسلّة، ولأنّها مرسلّة لم يدل دليل على اعتبارها أو عدم اعتبارها، كانت من الوسائل، استنادا إلى قاعدة مقدمة الواجب، لما فيها من التخفيف والتيسر وحفظ ضروريات هذا الدين .

والمصالح المرسلّة وباعتبار رجوعها إلى حفظ الضروريات من خلال إقامة وسائل حفظها من جانب الوجود ومن جانب العدم، تمحورت هي الأخرى حول فعل الإنسان، ونظرا لتحصيل هذا الفعل مصالح للإنسان متمثلة في حفظ ضروريات الشريعة، كانت هذه الأفعال مطلوبة من الشارع رعاية لهذا الحفظ . وعلى ذلك، دارت جميع القواعد السابقة حول فعل المكلف، واستتباط حكم لفعل المكلف إذ لا يخلو فعل للمكلف عن حكم شرعي لله فيه .

وهكذا؛ شملت الوسائل الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، فكان من ضمايمها ومضمونها كل أمر مفض إلى غيره، سواء كان هذا الأمر: فعلا، أو ذريعة أو سببا أو شرطا ..أو كان من قبيل التتمات والمكملات، وصولا إلى الحكم الشرعي، وسواء كان المقصد المتوسل إليه مصلحة أو مفسدة .

ويترتب على هذا :

- 1 . التعبير عن الوسيلة والذريعة بالفعل يرجع إلى فعل المكلف الذي هو مناط التكليف .
- 2 . الأسباب والشروط وانتفاء الموانع وما يلحق بها مما كان من قبيل مقدمة الواجب ترجع إلى الحكم الشرعي الوضعي .
- 3 . باعتبار فعل المكلف هو مدار ومناط التكليف، يكون الحكم التكليف من الوسائل أيضا.

4 . الأسباب والشروط وانتفاء الموانع وغيرها مما يلحق بها، لا اعتبار لها إلا من حيث اقتراها بفعل المكلف .

5 . المكملات والتتمات التي هي وسائل، ترجع في حقيقتها إلى جملة من الأفعال . أيضا . أو ما كان بمنزلة الأسباب والشروط وانتفاء الموانع والتي ترجع إما للحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي . واستنتاجا مما سبق؛ يكون مدار البحث في الوسيلة . في حقيقة أمره . هو بحث في أفعال المكلف (أولا)، وأحكام أفعال المكلف (ثانيا) .

وبناء على ذلك: يميل البحث إلى تبني واختيار تعريف محمد الطاهر بن عاشور للوسائل، والذي مداره حول الحكم الشرعي، ذلك أن « التشريع مقاصد وسائلها الأحكام »¹ .

المبحث الثالث : صلة الوسائل بالمقاصد .

الوسيلة قيمتها التشريعية واعتبارها من المقاصد التي شرعت من أجلها، جلبا لمصلحة أودرءا لمفسدة، وغالبا ما تكون الوسائل مرتبطة بالمقاصد، وهذا الارتباط بين الوسائل والمقاصد تحدد معالمه جملة من الحثيات، والتي تم التوصل إليها بناء على ما تم بحثه من مسائل تتعلق بالمقاصد والوسائل، والتي تكشف عن هذا الارتباط الذي لا ينفك بينهما، وربما عُبر عن ذلك بما أجمله الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم: « الارتباط الشرعي والكويني بين الوسائل والمقاصد »² .

وقد تناول البحث بيان صلة الوسائل بالمقاصد من خلال عدد المنطلقات، عبرت عنها بمجموعة مطالب هذا المبحث .

المطلب الأول: من حيث تبعية حكم الوسائل لحكم مقاصدها .

قاعدة: "الوسائل لها أحكام المقاصد" قاعدة عبر بها العلماء في كتبهم ومعناها: أن الأفعال التي تؤدي إلى المقاصد يختلف حكمها باختلاف حكم المقاصد، فإن كان المقصود واجبا فوسيلته واجبة، وإن كان محرما فوسيلته محرمة، وإن كان مندوبا فوسيلته مندوبة، وإن كان مباحا فوسيلته مباحة³ .
يقول الإمام أبو بكر بن عاصم . رحمه الله .

وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة و إما مقصد
وهي له في الخمسة الأحكام تأتي به بحكم الالتزام¹ .

¹ . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (30)

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (97) .

³ . إسماعيل محمد الشنديدي، قاعدة درء المفاسد، (224) .

ويفسر البيهقي ما ذهب إليه القرافي من أن موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل²، وكذا المقرئ في قوله: « هي المفضية إليها أو المقاربة لها ، خالية من الحكم في أنفسها»³. قال ابن قيم الجوزية: « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غايتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل»⁴. وهذا الذي سبق بيانه إنما يكون بالنظر إلى حكم الوسائل في ذاتها، ذلك أنها عبارة عن مجموع أفعال المكلفين الخالية من المصلحة في أنفسها، وتأخذ حكم ما أفضت إليه من حيث كون المصلحة واجبة أو مندوبة ..

وقد حمل ابن الشاط ما ذهب إليه القرافي على قاعدة مقدمة الواجب، حيث قال: « جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير ما قاله في من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، فإن ذلك مبني على قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والصحيح أن ذلك غير لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوبه»⁵.

وهذا الاعتراض من ابن الشاط على القرافي فيه نظر من وجهين . يقول الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم: « الأول: إن كان المقصود بالاعتراض . وهو الظاهر . إثبات عدم إطلاق القاعدة ، وأنها أغلبية وليست مطردة ، فهذا هو حاصل كلام القرافي، بل نصه حيث قال: « قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة .. »⁶.

فلا معنى للاعتراض حينئذ، بل يوهم الخلاف، وأن القرافي يعمم القاعدة، وهو خلاف الواقع.

¹ . فخر الدين الزبير بن علي المحسي، شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول للإمام ابن عاصم الغرناطي المالكي، قرأه وقدم له: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، (عمان الأردن: الدار الأثرية، 2007/1428)، (386).

² . شهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2).

³ . أبو عبد الله المقرئ، القواعد، (393/2).

⁴ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (111/3).

⁵ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2).

⁶ . المصدر نفسه، (33/2).

وإن كان المقصود نفي صحة القاعدة أصلاً، فهو خلاف ما دل عليه الاستقراء .
قال الشيخ محمد المالكي: « والصحيح أن هذه القاعدة أغلبية... »¹.

الثاني: أن بناء قاعدة الوسائل على مجرد "مقدمة الواجب" أخص من قاعدة الوسائل المذكورة، فإن المقدمة فيها معنى التوقف، أي توقف المقصود على الوسيلة، بحيث لا يوجد إلا بوجودها. أما الوسيلة فتطلق على الفعل الموصل إلى المقصود، فهي أعم من مقدمة الواجب . يوضحه أن هناك فرقا بين قولنا: " كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب " ، وقولنا: " كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب " .

قال المقرئ . رحمه الله . « وهذا أخص من ذلك »².

وقد نبه إلى أن وسائل المقاصد لا تقتصر على ما بحثه الأصوليون في قاعدة الذرائع ابن عاشور، حيث قال: « وهو مبحث مهم لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسد الذرائع ، فسموا الذريعة وسيلة والمتذرع إليه مقصداً، ونحن قضينا حق البحث في سد الذرائع، وجعلنا مبحث الوسائل متطوعاً إلى ما هو أعلى من ذلك . ولم أر من سبق إلى فرض هذا في غير مبحث سد الذرائع، سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام ، وما زاده شهاب الدين القراني في الفروق في الفرق الثامن والخمسين، وأنا أجمع بين كليهما لعدم استغناء أحدهما عن الآخر »⁴.

ومن مستثنيات القاعدة: قال القراني: « قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال إلى الكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به، بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكذلك المال للمحارب حتى لا يقع بينه وبين صاحب المال عند مالك . رحمه الله تعالى . ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيراً، فهذه الصور كلها لدفع وسيلة المعصية بأكل المال ، ومع ذلك فهو مأمور به، لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة »⁵.

1 . محمد المالكي، تهذيب الفروق والقواعد السنوية في الأسرار الفقهية، (2 / 44) .

2 . أبو عبد الله المقرئ، القواعد، (2 / 393) .

3 . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (227 . 228) .

4 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (413) .

5 . شهاب الدين القراني، الذخيرة، (1 / 153)، والفروق، (2 / 33)، وشرح تنقيح الفصول، (353 . 354) .

قال القرافي : « لا غرو في الاستثناء من القواعد لأجل الضروريات »¹. وقال الشاطبي : « مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات .. ومعنى ذلك : أن الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو نذب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف ، فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها »². وإذا تقرر أن الأسباب من باب الوسائل، وأن المسببات من باب المقاصد، فيكون الحاصل أن الوسيلة قد يكون لها حكم يخالف حكم مقصودها³.

وما ذكره القرافي من مخالفة حكم الوسيلة لمقصدها يرجع إلى المصلحة الراجحة في تحصيل المقصود، وقد ذكر الدكتور بن كرامة الله مخدم سببين آخرين يعتبران من أسباب الاستثناء أيضا وهما **أولا . الدليل**: فقد لا تعطى الوسيلة حكم مقصودها، لدليل يقتضي ذلك، والأدلة الخاصة تخصص القواعد العامة⁴. جاء في شرح الروضة: .. لأن القواعد والأصول يجوز تخصيصها بدليل أقوى منها عند المجتهد⁵.

مثال ذلك: مسألة شد الرحال لزيارة القبور، فإن المقصود وهو زيارة القبور لتذكر الآخرة، والدعاء للأموات بالرحمة، مشروع بالسنة الصحيحة، وهي قوله . ع . « نهيتمكم عن زيارة القبور، ألا فزروها فإنها تذكر بالآخرة »⁶.

فكان قياس القاعدة يقتضي أن يكون السفر لها . وهو المعبر عنه بشد الرحال . مندوبا، لأنه وسيلة إلى مقصود مندوب إليه وهو زيارة القبور .

ولكن خرجت المسألة عن عموم القاعدة للنص الوارد وهو قوله . ع . « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد »¹، وذلك سدا لذريعة الغلو في الأموات والمبالغة فيهم².

¹ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (1 / 14) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 301)

³ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (250 . 251) .

⁴ . المرجع نفسه، (251)

⁵ . نجم الدين الطوفي، شرح الروضة للطوفي، (2 / 388)

⁶ . أخرجه: مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجنائز، باب: استئذان النبي ﷺ به عز وجل زيارة قبر

أمه، ورقمه (977)، (65/7) عن ابن بريدة عن أبيه. وأبو داود في سننه، كتاب: الجنائز، باب: زيارة القبور، ورقمه (3227)

(69/4)، وابن ماجه سننه، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في زيارة القبور، ورقمه (1569)، (500/1) عن أبي

هريرة .

ثانيا : **الضرورة والمشقة الزائدة** : فالوسيلة قد لا تعطى حكم مقصدها، إذا خالطتها مشقة شديدة ، وتعلقت بها ضرورة .

فالوضوء وسيلة إلى الصلاة الواجبة، ولكن الشارع أسقط وجوب الوضوء عن المضطر الذي يخاف على نفسه الهلاك بسبب البرد الشديد مثلا، فلم تأخذ الوسيلة حكم مقصودها . هنا . مراعاة للضرورة . وكإسقاط الخروج إلى الجهاد عن المريض والأعمى ونحوهم من أهل الأعذار لعل الضرر والمشقة . ومثال ذلك أيضا: بيع المعدوم فإنه ممنوع منه شرعا، كما في الحديث « لا تبع ما ليس عندك»³؛ لأنه وسيلة إلى ضياع المال والمنازعة .

ولكن الشرع أباح بيع السلم، نظرا لحاجة الناس إليه، ودفعاً للمشقة المتوقعة عند المنع منه⁴ . قال الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: « اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة .. ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح ، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في أحدهما .. ثم استثنى ما في اجتنابه مشقة شديدة، أو مصلحة تربي على تلك المفسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ورفق ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس .. »⁵ .

المطلب الثاني: من حيث تعارض الوسائل والمقاصد.

تَقَرَّرَ أن للوسائل أحكام مقاصدها، وذلك لأن المقاصد هي المطلوب الأساسي والمراعى عند العمل، ولهذا ، إذا عارضت الوسائل مقاصدها المطلوبة لما تتضمنه من جلب مصلحة أو درء مفسدة، كان العمل بالمقاصد دون اعتبار للوسائل، وبناء على ذلك، صاغ الفقهاء قاعدة "قاعدة الوسائل أخفض رتبة من المقاصد"، وقاعدة "يعتفر في الوسائل ما لا يعتفر في المقاصد".

الفرع الأول . قاعدة الوسائل أخفض رتبة من المقاصد .

¹ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب : فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ورقمه (1189)، (82/3) ، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الحج، باب: لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، ورقمه (1397)، (238/9)، كلاهما عن أبي هريرة .

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (247) .

³ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب: الإجارة، باب: في الرجل يبيع ما ليس عنده، ورقمه (3497)، (182/4)، والترمذي، الجامع الكبير، باب: ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، ورقمه (1232)، (514/2)، عن حكيم بن حزام .

⁴ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (249 . 250) .

⁵ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، (2 / 307) .

هذه القاعدة بمثابة الضابط لقاعدة: الوسائل لها حكم المقاصد ، وتدخّل في الترجيح بين الأفعال عند التعارض، فالمقاصد مقدمة أبداً على الوسائل لأنها أعلى رتبة منها¹ .
قال القرافي: « الوسائل أبداً أخفض رتبة من المقاصد إجماعاً ، فمهما تعارضا ، تعين تقديم المقاصد على الوسائل، ولذلك قدمنا الصلاة على التوجه إلى الكعبة، لكونه شرطاً ووسيلة، والصلاة مقصد ولذلك قدمنا الركوع على السجود اللذان هما مقصدان على السترة التي هي شرط ووسيلة² . » وعبر المقري عن ذلك بقوله: « مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبداً، فإن وجد الماء في الصلاة لم يقطع عند مالك ومحمد الشافعي، وقال النعمان أبو حنيفة: تبطل فيقطع، فقدم بعض الوسائل، وعلى هذه القاعدة يتخرج اختلاف المالكية في التيمم لضيق الوقت³ ، وشرط بعضهم في التماذي البدل، بخلاف من بلغها العتق، وهي منكشفة الرأس⁴ »⁵ .

الفرع الثاني . قاعدة يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد .

هذه القاعدة ذكرها الإمام السيوطي⁶ ، ومعناها؛ أن الشرع يتسامح في باب الوسائل فيجيز بعض الأفعال التي لا يتسامح بمثلها في باب المقاصد ، ولا يجيزها فيه .
فباب الوسائل أوسع من باب المقاصد، وقد يشترط في الأفعال التي هي مقاصد ما لا يشترط في الأفعال التي هي وسائل .
يقول الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم: « والاستقراء يدل على صحة هذه القاعدة، ويؤيده المعنى وهو أن الفعل الذي هو من باب المقاصد أرفع قدراً ، وأعظم شأناً من الفعل الذي هو من باب الوسائل، وفضيلة الأول ذاتية، أما فضيلة الثاني فباعتبار خارجي¹ . »

¹ . قندوز الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة ، (283) .

² . شهاب الدين القرافي، الذخيرة ، (2 / 107) .

³ . المشهور عند المالكية: أنه يتيمم إذا خشي خروج الوقت فيما لو طلب الماء. [أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخطاب الرعيني، مواهب الجليل شرح مختصر سيدي خليل، ضبطه ووضع آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416)، (493/1)]

⁴ . وشرط بعضهم في مثل حالة من تيمم ثم وجد الماء في أثناء الصلاة البدل، وهو هنا التيمم، وهذا بخلاف الأمة إذا بلغها العتق وهي تصلي كاشفة الرأس، فإنها تعيد الصلاة، لأنها لم تنتقل إلى بدل؛ كمسألة التيمم. [محمد الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح سيدي خليل، (507/1)] .

⁵ . أبو عبد الله المقري، القواعد، (330/1 . 331) .

⁶ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (343 / 1) .

ومن الفروع التي رتبها السيوطي على هذه القاعدة قوله: «ومن ثم جزم بمنع توقيت الضمان، وجرى في الكفالة خلاف، لأن الضمان التزام للمقصود، وهو المال، والكفالة التزام للوسيلة، ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»². ثم قال: «وكذلك لم تختلف الأمة في إيجاب النية للصلاة واختلفوا في الوضوء»³.

المطلب الثالث: من حيث عدم إعمال الوسائل متى سقطت المقاصد .

إن من أهم ما يمكن فقهاء في علاقة الوسائل بالمقاصد، هو أن الغاية من تشريع الحكم تحصيل مصالح الحكم، والوسائل هي الأحكام الشرعية المحصلة للمقاصد الشرعية لإفضائها إلى ذلك بطريق التلازم بينهما، فمتى لم يحصل المقصد الشرعي لم يبق للوسائل اعتبار، وقد عبر الفقهاء عن ذلك بقاعدة: "سقوط الوسائل بسقوط المقاصد".

قال الإمام القرابي: «القاعدة: أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة»⁴.

وقال: «الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود سقط اعتبارها»⁵.

وفي الذخيرة قال: «مهما تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصد بطل اعتبارها»⁶.

وقال العز بن عبد السلام: «الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»⁷.

وعبر المقرئ رحمه الله عن هذا المعنى بقوله: «سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة

»⁸. كما عبر عنها أيضا بقوله: «إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها»⁹.

ويقول الشاطبي: «وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي

تبع للمقاصد، بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل

بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار بل كانت كالعجبة»¹.

¹ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (288 . 289) .

² . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (343/1) .

³ . المصدر نفسه، (343/1) .

⁴ . شهاب الدين القرابي، الفروق، (33 / 2) .

⁵ . المصدر نفسه، (238 / 3) .

⁶ . شهاب الدين القرابي، الذخيرة، (129 / 2) .

⁷ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (168/1) .

⁸ . أبو عبد الله المقرئ، القواعد، (329/1) .

⁹ . المصدر نفسه، (243 . 242/1) .

والمراد بالسقوط هنا ما هو أعم من النسخ ، فيشمل زوال المقصود وعدم إمكان الوصول إليه أيضا. والاعتبار هو الاعتداد بالشيء²، والالتفات إليه، ولا يختص . هنا . بالمقاصد المأمورات والمباحات، بل يشمل المقاصد المنهيات أيضا . فالشارع إذا أسقط وجوب المقصد سقط وجوب وسيلته، وإذا أسقط مندوبية المقصد سقطت مندوبية وسيلته . وإذا أسقط إباحة المقصد سقطت بذلك إباحة وسيلته، وإذا أسقط تحريم المقصد سقط بذلك تحريم وسيلته، وإذا أسقط كراهة المقصد سقطت بذلك كراهة وسيلته. وكذلك إذا زال المقصد وعدم، أو تعذر تحقيقه والوصول إليه، فلا معنى لمباشرة وسيلته، ولا تأتي الشريعة بطلب مباشرتها، إذ هو ضرب من العبث ينزه عنه العقلاء، فضلا عن الشارع الحكيم³. فإذا دل الدليل الصحيح على التكليف بالوسيلة مع انتفاء المقصود منها، لا تنتفي بانتفائه، ولا تسقط بسقوطه، ويكون التكليف بها من جنس التكليف بالأحكام التعبدية التي يقصد بها الانقياد والخضوع لله تعالى⁴. والوسائل على هذا هي تبع للمقاصد، يقول القرآني: « القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم »⁵. ومن القواعد المقررة عند الفقهاء قولهم: « التابع يسقط بسقوط المتبوع »⁶. « والفرع يسقط بسقوط الأصل »⁷.

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (353/2)

2 . أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، (202)، مادة: (عبر) .

3 . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (253 . 254) .

4 . المرجع نفسه، (256) .

5 . شهاب الدين القرآني، الذخيرة، (129/2)، والفروق، (33 / 2) .

6 . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (263/1)

7 . ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (134)، وجلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (265/1)

يقول العز بن عبد السلام: « ولا شك أن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد، فمن فاتته الجمعات والجماعات أو الغزوات سقط السعي إليه، لأنه استفاد الوجوب من وجوبهن، وكذلك تسقط وسائل المندوبات بسقوطهن، لأنها استفادت الندب منهن، فمن نسي صلاة من صلاتين مكتوبتين لزمه قضاءهما، فيقضي إحداهما لأنها المفروضة ويقضي الثانية فإنها وسيلة إلى تحصيل مصلحة المفروضة . فإن ذكر في الصلاة الثانية أن الصلاة الأولى هي المفروضة سقط وجوبها بسقوط المتوصل إليه ، وإن ذكر في الأولى أنها المفروضة استمر عليها وسقطت الثانية»¹.

وهذه القاعدة، أي: سقوط الوسائل بسقوط المقاصد هي قاعدة شبه مطردة في المحسوسات والمعقولات، فالشيء الذي يكون وجوده أصلاً لوجود شيء آخر يتبعه في الوجود يكون ذلك فرعاً مبتنى عليه، كالشجرة إذا ذوت ذوى أغصانها وذوى ثمرها، وكالإيمان بالله سبحانه وتعالى أصل، وجميع الأعمال فروع، فإذا زال الإيمان . والعياذ بالله تعالى . حبطت الأعمال، لأن اعتبارها مبني عليه².

ومن مستثنيات القاعدة: يقول العز بن عبد السلام: « وقد استثنى من سقوط الوسائل بسقوط المقاصد، أن الناسك الذي لا شعر له، مأمور بإمرار موسى على رأسه، مع أن إمرار موسى على رأسه وسيلة لإزالة الشعر فيما ظهر لنا ، فإن ثبت أن الإمرار مقصود في نفسه، لا لكونه وسيلة كان من قاعدة: من أمر بأمرين فقد رعى أحدهما ، وعجز عن الآخر»³.

وتابع القرافي شيخه في ذلك، حيث قال: « القاعدة: أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار موسى على رأس من لا شعر له، مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر، فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه ن وإلا فهو مشكل على القاعدة»⁴.

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (92/1) .

² . محمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (281) .

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (93/1) .

⁴ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2) .

وعلى هذه القاعدة تخرج فتاوى علماء الأندلس والمغرب، في سقوط الحج لعدم أمن الطريق ومخاطرها، فقد ذهب اللخمي¹ إلى أن: «الحج مع هذه الصفة من الغرر ساقط، وتحمله بعد ذلك لا يسلم فيه من الإثم»².

وقال الطرطوشي³: «بأنه حرام على أهل المغرب، فمن خاطر وحج فقد سقط فرضه، ولكنه آثم بما ارتكب من الغرر»⁴.

المطلب الرابع: من حيث أثر الوسائل في المقاصد .

تؤكد مجموع القواعد السابقة التي توضح و تبين وتحدد علاقة الوسائل بالمقاصد، أن المقاصد هي المؤثرة في الوسائل، باعتبار أنها متبوع والوسائل تابعة لها، ويكفي تدليلاً على ذلك قاعدة "لوسائل أحكام المقاصد" وأن "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد".
والسؤال الوجيه هنا: إلى أي مدى، وإلى أي حد؛ يبلغ تأثير الوسائل في المقاصد، وليس العكس، إذ العكس معلوم؟ .

منطلق هذا السؤال يأتي من زاوية أن الأحكام الشرعية هي طريق المقاصد، ولا يتصور شرعاً انعدام الفعل الإنساني ولا الأحكام الشرعية لهذه الأفعال، وسواء اعتبرنا الأفعال هي الوسائل أم الأحكام، ذلك أنه من الناحية لشرعية لا يوجد فعل عري عن حكم شرعي متعلق به . كما هو تقرر لدى علماء الشريعة .، وعليه يتحتم بحث أثر الأحكام الشرعية في المقاصد الشرعية، على اعتبار أن الأحكام تتبع المقاصد .

¹ . هو علي بن محمد الربيعي (أبو الحسن)، المعروف باللخمي، فقيه مالكي، له معرفة بالأدب والحديث، فيرواني الأصل. نزل سفاقس، وتوفي بها سنة ثمانية وسبعين وأرعمائة، من مصنفاته كتاب التبصرة، وهو تعليق على المدونة أورد فيه آراء خرج بها على المذهب . [برهان الدين بن فرحون، الديباج المذهب، (298)، ومحمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، (2 / 173)

² . أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، (1 / 434 . 435)

³ . هو أبو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري المعروف بابن رندقة الطرطوشي، الإمام الفقيه، الحافظ العالم الثقة، نشأ بالأندلس ببلدة طرطوشة، ثم تحول لغيرها من بلاد الأندلس، وصحب القاضي أبا الوليد الباجي بسرقسطة وأخذ عنه مسائل الخلاف، رحل إلى المشرق، ودخل بغداد وسمع من أبي بكر الشاشي وأبي محمد الجرجاني وغيرهما. كان مولده سنة إحدى وخمسين وأرعمائة، وتوفي سنة عشرين وخمسمائة بالاسكندرية، من مؤلفاته: سراج الملوك، ومختصر تفسير الثعالبي، وكتاب الأمور ومحدثاتها... [شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان، (262/4-265)، وبرهان الدين بن فرحون، الديباج المذهب،

(371)، ومحمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، (2 / 183)]

⁴ . أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، (1 / 435) .

إن هذا الأمر يتطلب فقه جملة من الأمور :

أولاً . عن أية مقاصد للشريعة نتحدث ؟ هل على مقاصد الأحكام الجزئية التي لا يخالف أحد في تطبيق قواعد الوسائل والمقاصد السابق ذكرها بشأنها، أم أن الأمر يتجاوز الأحكام الجزئية والمقاصد الجزئية إلى المقاصد العامة، والمقاصد الكلية، ولنقل مقاصد الشريعة، فإن الطرح والرؤية تختلفان هنا، ذلك أن الأحكام تُنزل على أنها هي جوهر المقاصد الشرعية. بمعنى: أن مجموعها هو الذي يشكل في نهاية المطاف الشيء أو الأمر المقصود حفظه؛ كأن يكون المقصود: حفظ الدين أو النفس أو العرض .. أو حفظ مصالح الجماعة المؤمنة عامة بحفظ النظام فيها ..إلخ.

ثانياً . الأحكام ذاتها؛ التي هي وسائل لتحصيل المقاصد الشرعية، يجب أن تدرج ضمن مراتب المقاصد التي تفضي إليها، ذلك أن مرتبة الضروريات في . نهاية الأمر . ما هي إلا مجموع الأحكام الشرعية (أو مجموع الأفعال) التي قررها الشارع الحكيم ووضعتها صونا لهذه الكليات المدرجة ضمن هذه المرتبة، ويقال نفس الأمر على بقية المراتب، فما الذي يتصور في حالة جعل الأحكام التي هي في مرتبة الضروري من قبيل الحاجي أو التحسيني أي في مرتبتها وضمن نسقها، والعكس بالنسبة لما هو حاجي أو تحسيني يجعل في مرتبة الضروري ؟.

فحق الناظر في أحكام الشريعة أن يحدد لكل حكم شرعي المقصد المبتغى منه، سواء كان ذلك الحكم معلوماً بالنص أو مستنبطاً بالاجتهاد، وأن يدرج ذلك المقصد ضمن نوعه وضمن درجته في سياق ذلك النوع، كأن يحدد على سبيل المثال مقصد الحكم بتحريم السرقة بأنه حفظ النفس ويوضع في درجة الضرورة، أو مقصد الحكم بجواز الطلاق بأنه رفع المشقة ويوضع في درجة الحاجة، أو مقصد الحكم بتحريم الزنا بأنه حفظ النسل ويوضع في درجة المقصد الأصلي، أو مقصد الحكم بالإشهاد في النكاح بأنه إبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة¹، ويوضع في درجة المقصد الفرعي، وهكذا الأمر في كل الأحكام، فتحدد مقاصدها، وتحقق درجاتها².

ولو وقعت الغفلة عن هذا التحقيق وأرسلت أحكام الشريعة إرسالاً دون تنسيب مقاصدها إلى ما يليق بها من المراتب، فإن ضرراً كبيراً قد يلحق بالحياة لما يخضع لتوجيه الأحكام، وذلك جراء الاضطراب

¹ . المخادنة : المصاحبة . [المرتضى الزبيدي، تاج العروس، (384/34)]

² . عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006)، (242 . 243)

الذي يصيب تنسيب المقاصد إلى مراتبها، فإذا مقصد حفظ العقل الذي يقتضيه حكم تحريم الخمر يدرج ضمن درجة الحاجة أو التحسين وهو في حقيقته ضروري، ومقصد الحيلولة دون الخيلاء الذي يقتضيه الحكم بمنع إطالة الثياب وجرّ الذبول يدرج ضمن الحاجة أو الضرورة وهو في حقيقته تحسيني، وذلك ما ينجر عنه خلل كبير، وهو ما يقع منه اليوم شيء . كثير، والحال أن فاعليه قد يكونون دارسين للمقاصد دراسة استيعاب شامل، ولكنها بقيت نظرية غير مفعلة¹.

أساس الفكرة أن مجموع الأحكام الشرعية يشكل المقصد الكلي، بمعنى أن مجموع الأحكام الجزئية تحصل مقاصد جزئية ناتجة عن هذه الأحكام الجزئية، ومجموع المقاصد الجزئية لهذه الأحكام يكون المقاصد الكلية، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تحصل المقاصد الجزئية فضلا عن الكلية إلا من خلال الأحكام الشرعية، ولذلك كان للوسائل التي هي مجموع الأحكام الشرعية أثرها على المقاصد، فأثرها هو ما دفع علماء الشريعة لاكتشاف استخلاص وبناء مفهوم "الحفظ والرعاية لكليات الدين"، وهل هناك من أثر أكبر من أثر الحفظ والرعاية لكليات الشريعة؟.

ويدل على ذلك ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية: « فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق تفضي إليه فإنه يحرّمها ويمنع منها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء »².

المطلب الخامس: من حيث فضل الوسائل، وشروط اعتبارها.

يعبر فضل الوسائل عن المكانة التي تكتسبها في ذاتها، سواء كان ذلك نتيجة ارتباطها المباشر والقطعي بالمقاصد، بحيث يكون لها أثرها في حصول هذه المقاصد، أم كان فضلها يرجع إلى التفاوت بين الوسائل ذاتها لترددتها في ذاتها بين القطعية والظنية، وهو في كلتا الحالتين يعبر عن أكثر الوسائل ملاءمة لتحصيل مقصود الشارع الحكيم.

الفرع الأول: فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد. إن أعظم مراتب الفعل أن يكون

واجبا على الكل¹. وكل فعل يوجده العباد؛ أي: يصدر منهم ظاهرا، فإنه لا يخلو من أمرين، إما أن يكون وسيلة لغيره، وإما أن يكون مقصدا، أي مقصودا في ذاته².

¹ . المرجع السابق، (243) .

² . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 111) .

وقال شارح المرتقى الحسي: « المراد بالوسائل والمقاصد: هي الطرق التي يتوسل، أي يتوصل بها إلى أمور أخرى مقصودة في نفسها، أما المقاصد.. وهي الأفعال المقصودة لذاتها لتضمنها للمصالح والمفاسد»³.

يقرر شهاب الدين القرأبي في الفرق السادس والثمانون، قاعدة مفادها: " أن الأصل في كثرة الثواب وقلته وكثرة العقاب وقلته أن يتبعها كثيرة المصلحة⁴ في الفعل وقلتها"⁵، فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيها تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة، حتى يكون أدنى المصالح يترتب عليه الثواب، ثم تترقى المصالح والندب، وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات، تليه أدنى رتب الواجبات، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات، ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون أعلى المكروهات يليه أدنى رتب المحرمات، هذا هو القاعدة العامة⁶.

والمصالح ضربان: أحدهما حقيقي: وهو الأفراح واللذات، والثاني: مجازي هو أسبابها⁷. وفضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد⁸.

يقول العز بن عبد السلام: « واعلم أن فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد، والأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر، فالأمر بالإيمان أفضل من كل أمر، والنهي عن الكفر أفضل من كل نهي، والنهي عن الكبائر أفضل من النهي عن

¹ . شهاب الدين القرأبي، نفائس الأصول، (2310/5)

² . محمد يحيى بن محمد المختار الولايتي، نيل السؤل على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، شرح "مرتقى الوصول إلى علم الأصول لابن عاصم الغرناطي"، حققه وأشرف على إخراجها: أبو محمد بن محمد الحسن، مراجعة: حمادي بن سيدي بن حمادي، ط3، (نواكشوط موريتانيا: مكتبة الولايتي لإحياء التراث الإسلامي، 2006/1427)، (115)

³ . فخر الدين بن الزبير بن علي الحسي، شرح مرتقى الوصول، (386)، وقطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه عربي - إنجليزي، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2000)، (431، 474) .

⁴ . استدرك ابن الشاط على القرأبي قائلا: « إن أراد أن يدرك بالعقل ويلزم فيه فليس ما قاله بصحيح، فإن ترتب الثواب والعقاب على الأعمال لا مجال للعقل فيه، فإنه من باب وقوع أحد الجائزين، وإن أراد أن ذلك أمر يدرك شرعا، ويلزم فيه ما قاله فصحيح » . [قاسم بن عبد الله بن الشاط، إدرار الشروق على أنواع الفروق، (131/2)]

⁵ . شهاب الدين القرأبي، الفروق، (126/2)

⁶ . المصدر نفسه، (126/2)

⁷ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (12/1)

⁸ . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، (44)

الصغائر، والنهي عن كل كبيرة أفضل من النهي عمّا دونها، وكذلك الأمر بما تركه كبيرة أفضل من الأمر بما تركه صغيرة، ثم تترتب فضائل الأمر والنهي على رتب المصالح والمفاسد، وتترتب رتب الشهادات على رتب المشهود به من جلب المصالح ودرء المفاسد، وكذلك الفتاوى، وكذلك يترتب رتب المعونات والمساعدات على البر والتقوى على رتب مصالحها، كما يترتب المعاونة على الإثم والعدوان على ترتيبهما في المفاسد»¹.

وبالجملة: فالولايات كلها، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتحمل الشهادات، وآداؤها وسماعها والحكم بها، كل ذلك وسيلة إلى جلب مصلحته المبنية عليه، أو درء المفسدة الناشئة عنه، وكذلك التصرفات الشرعية ووسائل إلى تحصيل مفسدهما²، سواء كانت معاوضة أو غير معاوضة، وكذلك وكذلك إلى جميع الطاعات والعبادات، وإلى المعاصي والمخالفات، وإثم وسائل المفاسد دون اثم المفاسد، كما أن أجر وسائل المصالح دون أجر المصالح، وقد يتوسل بالقول الواحد إلى ألف مصلحة وألف مفسدة³.

ويضع الشيخ عز الدين بن عبد السلام ضابطاً لما تتميز به فضائل الأعمال، مما ينعكس ذلك على رتبها، أي رتبها في الفضل والشرف، فيقول: «فضائل الاعمال مبنية على فضائل مصالحها، والأمر بأعلاها كالأمر بأدناها في حدّه وحقيقته، وإنما تختلف رتب الفضائل باختلاف رتب مصالحها في الفضل والشرف، وتترتب فضائل الأجور على فضائل الأعمال المترتبة على مصالحها في أنفسها، أو فيما رتب عليها»⁴. ثم هو يقول: «وإذا شككت في فضل عمل أو في مرتبته، فاعرض مصلحته على رتب مصالح مصالح الفضائل، فأيتها ساوته ألحق به»⁵.

ورغم ما قرره من أفضلية الوسائل على المقاصد، ثم ترتب المقاصد ذاتها، والوسائل ذاتها فيما بينها حسب رتبها في الفضل والشرف، نجده يقول: «ورب وسيلة أفضل من مقصدها كالمعارف

¹ . المصدر السابق، (44)

² . الصحيح مقاصدهما .

³ . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد ، (44 . 45)

⁴ . المصدر نفسه، (75)

⁵ . المصدر نفسه، (75)

والأحوال وبعض الطاعات، فإنها أفضل من ثوابها. والإعانة على المباح أفضل من المباح، ولأن الإعانة عليه موجبة لثواب الآخرة وهو خير وأبقى من منافع المباح»¹.

وقال القرافي في الفروق: «قد وجد في الشريعة مندوبات أفضل من الواجبات، وثوابها أعظم من ثواب الواجبات، وذلك يدل على أن مصالحها أعظم من مصالح الواجبات، لأن الأصل في كثرة الثواب وقلته، كثرة المصالح وقلتها»².

قلت: قد يتخرج ذلك، على ما قرره الشاطبي من علاقة الأحكام الجزئية بالكلية، لاسيما ما قرره بشأن المباح، حين يكون وسيلة إلى تحصيل مقصود الشارع، فيصبح مباحا بالجزء المطلوب الفعل بالكل، وهكذا سائر ما قرره من قواعد متعلقة بالأحكام بين الكلية والجزئية.

الفرع الثاني: الثواب والأجر في الوسائل:

سبق نقل عبارة العز بن عبد السلام، وهي قوله: «وتترتب فضائل الأجور على فضائل الأعمال المترتبة على مصالحها في أنفسها، أو فيما رتب عليها»³. ثم إنه يقول: «لا أجر ولا وزر إلا على فعل مكتسب، فالمصائب لا أجر عليها، لأنها غير مكتسبة، بل الأجر على الصبر عليها أو الرضا بها، فإن كانت المصائب مكتسبة، فإن كانت مأمورا بها، كمصائب الجهاد من تصدية للقتال أو الجرح في نفسه وماله وأهله، فهو مأجور على مصيئته، لأنه أمر بالتسبب إليها، وكذلم إذا أمر بمعروف أو نهي عن منكر»⁴.

قال القرافي: «لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، وإنما النزاع: إذا تركت الوسيلة مع لمقصد، هل يعاقب عقابين: على الوسيلة والمقصد، وإذا فعلها هل يثاب ثوابين عليهما؟».

وتعدد الثواب والعقاب لا دليل عليه، وإنما دَلَّ الدليل على التوقف، وهو مسلم إجماعا، فمن أين لنا أن الله يعاقب تارك الجمعة وتارك الحج على ترك العبادتين وعلى ترك السعي بمجرد كونه أمر بهما مع السكوت عن السعي؟.

¹ . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، (43)

² . شهاب الدين القرافي، الفروق، (126/2)

³ . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، (75)

⁴ . المصدر نفسه، (117)

وذلك أن تقول: تخريج العقاب على ذلك واضح، وأما تخريج الثواب ففيه نظر: لجواز أن يثاب عليه، وإن لم يكن واجبا كما تقدم¹.

الفرع الثالث : مراتب الوسائل .

أولا . مراتب الوسائل بالنظر إلى مراتب المقاصد الشرعية .

باعتبار أن المقاصد الشرعية هي على مراتب ثلاث: "الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات"، ونظرا لأن لكل مرتبة من هذه المقاصد وسائلها المفضية إليها، تكون الوسائل على حسب مراتب هذه المقاصد، بمعنى أن هناك: وسائل هي في رتبة الضروري، ووسائل هي في رتبة الحاجي، ووسائل هي في رتبة التحسيني .

فالوسائل التي هي في رتبة الضروري هي مجموع الوسائل المفضية إلى تحصيل المقاصد الضرورية، والوسائل الحاجية هي الوسائل المفضية إلى تحصيل المقاصد الحاجية، والوسائل التحسينية هي الوسائل المفضية إلى تحصيل المقاصد التحسينية .

هذا تقسيم يقتضيه النظر العقلي، ولكن، ومن منطلق أن المقاصد الحاجية والتحسينية هي وسائل للمقاصد الضرورية، وأن هذه الأخيرة أصل لها، تكون وسائل الحاجي والتحسيني وسائل للضروري، ووسائل الوسائل هي وسائل حسب تعبير العز بن عبد السلام².

فإذا أخذنا مثلا عما هو في رتبة الضروري، كحفظ الدين مثلا؛ تكون جميع الوسائل الشرعية، "الأحكام الشرعية" المفضية إلى حفظه هي وسائل في رتبة الضروري، بمعنى تتخذ الوسائل رتبة مقاصدها، وإن كانت الوسائل في ذاتها أقل رتبة من المقاصد.

وإذا أردنا التوضيح أكثر، نجد أن علماء الشريعة قد تحدثوا عن وسائل حفظ الكليات الخمس من جانب الوجود ومن جانب العدم، فمثل هذه الوسائل وإن كان ترتيبها من حيث ربطها بالمقاصد يأتي دونها، فهي مقصودة بالقصد الأول أو الثاني . حسب مرتبتها في الأمر والنهي .، إلا أنه ومقارنة مع المقاصد الحاجية والتحسينية تكون الوسائل التي تحفظ ما هو ضروري، متقدمة عن تلك التي تكون في رتبة الحاجيات والتحسينيات. والحاجيات والتحسينيات في ذاتهما تشكلان وسائل للضروريات من باب المكملات والمتممات.

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (229)

² . عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (92/1) .

قال العز بن عبد السلام: « وتتفاوت مراتب الوسائل بتفاوت مراتب المقاصد. فالدعاء إلى الإيمان أفضل أمر بالمعروف، والنهي عن الكفر أفضل نهي عن المنكر، وإراقة الخمر والنهي عن شربها وسيلة غلى حفظ العقول، والأمر بالهفو عن القصاص وسيلة إلى حفظ الأعضاء والمنافع والأرواح، وعلى هذا يترتب جميع المقاصد والوسائل»¹.

وضابط ذلك أن: « فضائل الأعمال تتفاوت بتفاوت ما تجلبه من نفع أو تدفعه من ضرر. فالمعرفة والإيمان أفضل الأعمال، لأن مصلحتها اكمل المصالح، والجهل بالله والكفر أكبر الكبائر لأن مفسدتها أعظم المفاسد»².

وقال العز: « فضل الوسائل مرتب على فضل المقاصد»³، وقا: «لوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل»⁴. وفي شجرة المعارف يقول: « للوسائل أحكام المقاصد، وإن كانت كل مقصودها في الفضائل. فالوسائل إلى الحسن حسنة وإلى القبيح قبيحة. وأفضل الوسائل ما أدى إلى أفضل المقاصد، كالنظر المفضي إلى المعرفة والإيمان. وقد يحسن الفعل الواحد من جهة، ويقبح من جهة أخرى، وقد يقبح ويحسن باعتبار متعلقه وما يؤدي إليه»⁵.

ويقول القراني: « الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»⁶. فالتفاضل بين الوسائل مرتبط بالتفاضل بين المقاصد، أي المصالح والمفاسد المترتبة على مباشرة الوسيلة، فكلما علا المقصد في مراتب الفضل والأهمية، علت وسيلته المؤدية إليه، وكلما نزل المقصد في مراتب الفضل والأهمية نزلت وسيلته المؤدية إليه.

فوسائل المقاصد الضرورية أفضل من وسائل المقاصد الحاجية، ووسائل المقاصد الحاجية أفضل من وسائل المقاصد التحسينية⁷.

¹ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، (189)

² . المصدر السابق، (189)

³ . العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، (105) .

⁴ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (46/1) .

⁵ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف، (55 . 56) .

⁶ . شهاب الدين القراني، الفروق، (2 / 33) .

⁷ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (140 . 141) .

ثانيا . مراتب الوسائل بالنظر إلى كونها وسائل قطعية أو ظنية .

هذا التقسيم لمراتب الوسائل، يرجع إلى كون الوسائل مفضية قطعاً إلى المقصود، أم أن إفضاءها إليه ظني غير قطعي .

فالوسائل القطعية الإفضاء هي في مرتبة أعلى من الظنية، ذلك أن الأولى ترجع إلى الوسائل التي عينها الشارع الحكيم لتحصيل مقاصده الشرعية، وهو ما كان منصوباً عليه، أي، له شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، فيكون أقوى في تحصيله للمقصود، ومثل هذا النوع من الوسائل يتصل غالباً بالمقاصد الضرورية أو الأصلية التي وقع النص عليها من الشارع الحكيم .

أما الوسائل الظنية، فهي المحتملة الإفضاء إلى مقصودها، وذلك يرجع إما إلى تعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، وهنا يتعين أكثرها تحصيلاً للمقصد، أو أن الوسائل كانت من نوع الوسائل المرسلة التي تخضع لكليات الشريعة ومبادئها لعدم ورود نص بشأنها، ويتصل هذا النوع من الوسائل بالعادات والمعاملات، والتي ترجع أساساً إلى مرتبة الحاجيات في أغلبها .

ثالثاً: مراتب الوسائل بالنظر إلى قوة أدائها للمقصود .

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: « وقد تعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه، بحيث يحصل كاملاً راسخاً، عاجلاً ميسوراً، فتقدمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل »¹ .
قد يبدو هذا التقسيم متداخلاً مع سابقه، ذلك أنه: وعند التأمل في الوسائل نجد أن بعضها قد يؤدي إلى المقصود قطعاً، وبعضها قد يؤدي إليه ظناً، وهذا الثاني يتفاوت في القرب والبعد²، ومن هنا وقع التداخل مع ما سبقت الإشارة إليه .

ومما يدل على التفاوت بين الوسائل بهذا الاعتبار، أن الوسائل كلما كانت أقرب إلى تحقيق المقاصد، فهي أولى قوله ع: « ارموا واركبوا، ولأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا... »³ .

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (419) .

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (145) .

³ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب: كتاب الجهاد، باب: في الرمي، ورقمه (2506)، (219/3)، عن عقبه بن عامر ، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب الجهاد، باب: ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله ن ورقمه (1637)، (274/3)، عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين . قال الترمذي: « وهذا حديث حسن »

فوسيلة الرماية أفضل من وسيلة الركوب، لما في الرماية من شدة النكاية ، وقوة التأثير في العدو¹. قال العز بن عبد السلام : « وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة، كان أجرها أعظم من أجرها نقص عنها² ». « وكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة ن كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها³ ».

وقد مثل لذلك بما أورده العز بن عبد السلام بالنظر إلى الأجنبية؛ محرم؛ لكونه وسيلة إلى الزنا، والخلوة بها أقبح من النظر إليها، وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها، والجلوس بين رجلها بغير حائل أقبح من ذلك كله لقوة أدائه إلى المفسدة المقصودة بالتحريم، وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المقاصد ..⁴.

رابعاً. مراتب الوسائل بالنظر إلى مصاحبتها للمشقة⁵ أو السهولة واليسر .

يقول العز بن عبد السلام : « إذا اتحد الفعلان في الشرف والشرائط والأركان وكان أحدهما شاقاً فقد استويا في أجرهما، لتساويهما في جميع الوظائف، وانفرد أحدهما بتحمل المشقة لأجل الله سبحانه وتعالى، فأتىب على تحمل المشقة لا على عين المشاق، إذ لا يصح التقرب بالمشاق ، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى ، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً . ويدل على ذلك أن من تحمل مشقة في خدمة إنسان، فإنه يرى ذلك له لا لأجل كونه شق عليه، وإنما يراه له بسبب تحمل مشقة الخدمة لأجله...»¹.

¹ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (145) .

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (91/1) .

³ . المصدر نفسه، (93/1) .

⁴ . المصدر نفسه، (93/1) .

⁵ . المشقة لغة : قال الشاطبي : « وهي في أصل اللغة من قولك شق علي الشيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبك ، ومنه قوله تعالى : ﴿ لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ﴾ ، [النحل (7)] ، والشق هو الاسم من المشقة، وهذا معنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أرية أوجه اصطلاحية . . أحدها : أن يكون عاماً في المقذور عليه وغيره .. والثاني: أن يكون خالصاً بالمقذور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية بحيث يشوش على النفوس في تصرفها... والثالث: أن يكون خالصاً بالمقذور عليه وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية ، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قيل التكليف ، شاق على النفس ، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف ... والرابع : أن يكون خاصاً بما يلزم عما قبله فإن التكليف لإخراج المكلف عن الهوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً. [الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (427 . 426/2)].

وضابط الفعل الشاق الذي يُؤجر عليه أكثر من غيره، هو ما إذا اتحد الفعلان في الشرف والشرائط والسنن والأركان، وكان أحدهما شاقاً، فقد استويا في أجرهما لتساويهما في جميع الوظائف، وانفرد أحدهما بتحمل المشقة لأجل الله سبحانه وتعالى، فأثيب على تحمل المشقة، فالثواب لا يكون على ذات المشقة، بل على تحملها، إذ لا يصح التقرب بالمشاق لأن القرب والطاعات كلها للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق توقيراً.

ويضرب العز مثلاً على ذلك، فيقول: « وذلك كالاغتسال في الصيف والربيع بالنسبة إلى الاغتسال في شدة برد الشتاء؛ فإن أجرهما سواء لتساويهما في الشرائط والسنن والأركان، ويزيد أجر الاغتسال في الشتاء لأجل تحمل مشقة البرد، فليس التفاوت في نفس الغسلين، وإنما التفاوت فيما لزم عنهما². يقول العز بن عبد السلام: « كذلك مشاق الوسائل في من يقصد المساجد والحج والغزو من مسافة قريبة، وآخر يقصد هذه العبادات من مسافة بعيدة، فإن ثوابيهما يتفاوت بتفاوت الوسيلة، ويتساويان من جهة القيام بسنن القيام بهذه الأعمال وشرائطها وأركانها، فإن الشرع يثيب على الوسائل إلى الطاعات كما يثيب على المقاصد³. »

ويقول ابن تيمية: « وأمرنا بالأعمال الصالحة لما فيها من المنفعة والصلاح لنا، وقد لا تحصل هذه الأعمال إلا بمشقة كالجهاد والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطلب العلم فتحتمل تلك المشقة، ويثاب عليها لما يعقبه من المنفعة⁴. »

ويقول القرافي: « الأصل في كثرة الثواب وقلته كثرة المصالح وقلتها⁵. »

أما الشاطبي فيقول: « .. فإنه لا ينزع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه مشقة، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان ويذمونه بذلك. فكذلك المعتاد في التكليف⁶. »

1 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (30/1) .

2 . المصدر السابق، (30/1) .

3 . المصدر نفسه، (30/1) .

4 . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (25 / 151 . 152) .

5 . شهاب الدين القرافي، الفروق، (126/2) .

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 214) .

هذا عن المشقة المصاحبة لأي عمل يقوم به المكلف في حكم العادة، بمعنى لا يخلو منها تكليف، لذلك لا يعتبر الشاطبي هذا النوع من المشقة مشقة .

وعليه يكون الكلام في المشقة الزائدة على المعهود في التكاليف، فهل للمكلف أن يقصدها؟. ويقول الشاطبي: « المشقة ليس للمكلف أن يقصدها لعظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل»¹.

ويفسر مصطفى بن كرامة الله مخدوم قوله هذا بجواز قصد المشقة تبعاً²، وذلك لقول الشاطبي: « فالمشقة في هذا القصد تابعة لا متبوعة، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة»³. وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين: المشقة المقصودة، والمشقة غير المقصودة.

المشقة المقصودة: هذه إما أن تكون مقصودة أصلاً، أم أنها مقصودة تبعاً. حسب ما أشار إليه الشاطبي .

فالمشقة المقصودة أصلاً . أي قصداً أولياً . كأن يحج من مكان بعيد لا يلتفت في ذلك إلى الأجر والمثوبة، ولكن لإرهاق نفسه فحسب، فهذه غير مشروعة لما فيها من مناقضة قصد الشارع، بل لا يتصور عادة . في تصرف العقلاء أن يباشروا أحدهم عملاً شاقاً، ولا يقصد بذلك إلا المشقة .

أما المشقة المقصودة تبعاً، فالمراد بها أن المكلف يقصد المشقة لا مجردها، ولكن لكثرة أجرها وثوابها، كما في السائر إلى المسجد من أبعد الطريقتين وأشقهما، مع إمكان السير من السهل القريب . وكما في الغني الذي يحج ماشياً طلباً للأجر مع إمكان الركوب، فالمكلف في هذه الأمثلة لم يقصد المشقة قصداً أصلياً، ولكنه قصدها قصداً تبعياً، أي قصد المشقة تبعاً لكثرة الأجر والثواب .

فالشاطبي . رحمه الله . يرى جواز الدخول في هذه الوسيلة، وأنها أفضل لكثرة ثوابها⁴.

أما المشقة غير المقصودة مطلقاً، بمعنى أنها واقعة بغير اختيار المكلف لا أصلاً ولا تبعاً، فالعبد مأجور فيها على تحملها والصبر عليها⁵.

ويتلخص من المسألة وجود رأيين اثنين :

¹ . المصدر السابق، (2 / 222)

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (152) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 227) .

⁴ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (151 . 152) .

⁵ . المرجع نفسه، (151) .

الأول: ما ذهب إليه العز بن عبد السلام ومن وافقه، وهو أن الأجر على تحمل المشقة، لا على عين المشقة. وهو ما يرجع إلى شرف العمل في ذاته وما يترتب عليه من نفع.

يقول العز بن عبد السلام: «ولا يكون الثواب على قدر النصب .. كما ظن بعض الجهلة، بل ثوابه على قدر خطره في نفسه، فرب عبادة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان ... والحاصل أن الثواب يترتب على تفاوت الرتب في الشرف، فإن تساوى العمالان من كل وجه كان أكثر الثواب على أكثرهما لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة (7)]»¹.

ويوافق ابن تيمية العز بن عبد السلام في أن الأجر ليس على قدر المشقة في كل شيء، ولكن الأجر على قدر منفعة العمل ومصلحته وفائدته .. وعلى قدر طاعة أمر الله ورسوله، فأبي العاملين كان أحسن وصاحبه كان أطوع واتباع كان أفضل، فإن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة، وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب في حال العمل².

الثاني: ما ذهب إليه الشاطبي، أن الأجر على ذات المشقة، مع التفصيل المذكور .

الفرع الرابع: شروط وضوابط اعتبار الوسائل مقترن بتحقيقها لمقاصد الشريعة جملة:

أولاً : المقصود بالضوابط :

1 . الضابط لغة: الضبط في اللغة: لزوم الشيء وحبسه، من ضَبَطَ يَضْبِطُ ضَبْطًا، والضبط أيضا: حفظ الشيء بالحزم³.

2 . تعريف الضابط في الاصطلاح: جاء في المعجم الوسيط: «الضابط عند العلماء حكم كلي ينطبق على جزئياته»⁴.

وعرفه السبكي في الأشباه والنظائر: « ما اختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة»⁵.

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (1 / 29 . 30) .

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى ، (25 / 151 . 152) .

³ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (104/4) مادة: (ضبط) .

⁴ . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (533/1) .

⁵ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (11/1)، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (192) .

والسؤال: هل ما يُوضَعُ من ضوابط للوسائل للعمل بها؛ ومن ثم اعتبارها، هو مفهوم الضابط الفقهي، أم أن الضابط هنا؛ يَتَّخِذُ مفهوم بعض القيود والتقييدات، حتى يتسنى العمل بالوسائل، ومن ثم تفضي إلى تحصيل المقصود منها؟.

ثانياً - المقصود بالاعتبار. الاعتبار كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: « أن يقرن الشيء بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه، كما قال ابن عباس: « هلا اعتبرتم بالأسنان ؟ »، فإذا قال: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر (2)]، وقال: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [يوسف (111)]، أفاد أن من عمل مثل عملهم جوزي مثل جزائهم، ليحذر مثل أن يعمل أعمال الكفار، وليرغب أن يعمل مثل أعمال المؤمنين أتباع الأنبياء¹ .

وقال السرخسي: «.. الاعتبار في اللغة هو رد حكم الشيء إلى نظيره، ومنه سمي الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [النور (44)] والرجل يقول اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب، أي سويته في التقدير، وهذا هو حد القياس، فظهر أنه مأمور به بهذا النص، وقيل: الاعتبار: التبيين ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [يوسف (43)]، أي تبينون، والتبيين الذي يكون فيه مضافا إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره

فإن قيل: الاعتبار هو التأمل والتفكر فيما أخبر الله تعالى مما صنعه بالقرون الماضية: قلنا: هذا مثله، ولكنه غير مأمور به لعينه بل ليعتبر حاله بحالهم فينجزوا عما استوجبوا به ما استوجبوا من العقاب، إذ المقصود بالاعتبار هو أن يتعظ بالعبرة، ومنه أن يقال السعيد من وعظ بغيره² .

وقال الرازي: « المتبادر إلى الفهم من لفظ "الاعتبار" هو التشبيه في الحكم، لا المنع منه، ولذلك، فإن السيد إذا ضرب بعض عبده على ذنب صدر منه، ثم قال للآخر: "اعتبر به" فهم منه الأمر بالتسوية في الحكم لا الأمر بالمنع منه³ .

والمقصود باعتبار الوسائل، أي العمل والأخذ بها، وطبيعي أن العمل في ضوء الشريعة الإسلامية لا يكون إلا بشيء اعتبره الشارع، واعتبار الشارع يستخلص من دلالة النصوص الشرعية والقواعد العامة

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (30 / 13)

² . أبو بكر بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، (125/2) .

³ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (37 / 5) .

للشريعة التي تبين ما يعتبر من الأفعال والأعمال فيؤمر به أو يكون على أصل الإباحة، أو ينهى عنه نهي تحريم أو كراهة، فلا يقع التوسل به إلى مقاصد الشارع، إلا ما كان من قبيل الاستثناء، كما أوضحته القواعد المقاصدية الواسطية السابقة.

يقول الشاطبي: « الفعل يعتبر شرعا بما يكون عنه من المصالح أو المفاسد ، وقد بين الشرع ذلك، وميز بين ما يعظم من الأفعال مصلحته فجعله ركنا، أو مفسدته فجعله كبيرة، وبين ما ليس كذلك فسماه في المصالح إحسانا، وفي المفاسد صغيرة»¹.

ثالثا : اعتبار الوسائل مبني على مشروعية العمل .

يقع النص من الشارع الحكيم على عدد من الأفعال والأعمال، فما للمكلف إلى أن يعمل بها؛ أي يتوسل بها لتحصل المقصود من العمل المأمور به، أو أن ما يقوم به المكلف يخضع لقواعد الشرع، وذلك لعدم وجود نص خاص يدل على الحكم الشرعي، فيستند العمل هنا إلى ما تقره قواعد الشريعة، كأن تكون الوسائل مرسله، فيبنى حكمها على ملاحظة ما تحصله من مصالح تبعا للمناسبة التي تدرك بين الفعل والحكم، أو كان العمل من قبيل العرف الذي لا يصادم نصا شرعيا، أو غيرها من الطرق التي ينظر فيها إلى تحصيل المصلحة المقصودة شرعا .

رابعا: إفضاء العمل المشروع إلى مصلحة معتبرة شرعا.

إفضاء العمل إلى المصلحة إما أن يكون قطعيا، وإما أن يكون كثيرا غالبا، وإما أن يكون كثيرا غير غالب، وإما أن يكون نادرا.

وهذا التقسيم يستنتج من تقسيم الشاطبي للفعل الذي هو وسيلة وما يلزم عنها من أضرار تلحق العامل بها، وهذا التقسيم هو تقسيم لما يسد من الذرائع المفضية إلى المفاسد، مع اعتبار سد الذرائع ذاته من مقاصد الشريعة في حسم مواد الفساد.

ويمكن إرجاع أنواع الإفضاء إلى:

1. الإفضاء القطعي أو المحقق .
2. الإفضاء القريب من القطع.
3. الإفضاء الغالب .
4. الإفضاء الكثير .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1338) .

5. الإفضاء القليل .

6. الإفضاء النادر¹ .

وكأننا . بالمقابل . نتحدث عما يكون إفضاؤه للمصالح: قطعيا، أو غالبا، أو كثيرا، أو قليلا، أو نادرا.

وباعتبار المفضي إليه مصلحة، فكل أنواع الإفضاء معتبرة، فإذا لم تحق الوسيلة المقصود منها، سقطت، لأنه لا اعتبار لها حينئذ .

فعدم الاعتبار رجع إلى أنها لم تحصل مقصودها؛ وهو المصلحة .

بمعنى؛ أنه في حالة كون المتوسل إليه مصلحة، فإنه لا ينظر إلى درجة الإفضاء، فيقال بمنعه أم لا، ذلك أن المعتبر هو حصول المصلحة . والله أعلم .

خلاصة الفصل:

ركز هذا الفصل على تتبع واستقراء مختلف مضامين الوسيلة والمقصد كمفهومين لكل منهما خاصيته وماهيته، والتي عبر عنها البحث بالضمائم، توسلا إلى بيان أهم النقاط التي من خلالها تبرز صلة الوسائل بالمقاصد، لاسيما على مستوى تبعية الوسائل للمقاصد من حيث الحكم الشرعي، وكذا العمل بالمقاصد في حالة معارضة الوسائل للمقاصد، على اعتبار أن المطلوب أصالة أو ابتداء أو بالقصد الأول هو المقاصد، بينما تكون الوسائل مطلوبة بالقصد الثاني، أو بالتبعية، وهو ما تؤكد قاعدة سقوط الوسائل إذا لم تفض إلى مقاصدها، وقاعدة للوسائل أحكام مقاصدها.

وتتضح صلة الوسائل بالمقاصد . أيضا . من خلال ما رتبته الشارع من تفاضل بين الوسائل والمقاصد، وتفاضل الوسائل في ذاتها تبعا للمقصد الي تحصله، إلا ما ورد استثناء، ودلت عليه النصوص الشرعية.

فرغم أن القواعد المقررة تؤكد على سقوط الوسائل بسقوط مقاصدها، أو لعدم إفضاء الوسائل إلى المقاصد، إلا أن التلازم بين الوسائل والمقاصد يبقى حقيقة ثابتة في الشريعة، وهي تعبر عن نسق فكري قائم في هذه الشريعة الغراء، له دوره في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، من خلال فقه ما هو في مرتبة الوسيلة، وما هو في مرتبة المقصد، ولا يخفى الأثر المترتب على عدم التمييز بين ما هو

¹ . المصدر السابق، (55/3 . 54)

وسيلة وما هو مقصد، كأن نجعل ما هو وسيلة مقصداً، وما هو مقصد وسيلة، حسب الفكر المقاصدي والأصولي المتبنى من المتقدمين في تعريف الوسائل والمقاصد، وفي شروط اعتبارهما، وضبط العلاقة بينهما.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث : مركزية الوسائل في تفعيل المبحث المقاصدي

ويحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مسالك الكشف عن المقاصد و أثرها في الكشف عن الوسائل

المبحث الثاني: مجالات المقاصد الشرعية وموضع الوسائل منها .
المبحث الثالث : أثر القواعد الشرعية "فقهيّة وأصولية ومقاصدية" في تفعيل مبحث الوسائل.

المبحث الرابع : تفعيل مبحث الوسائل على مستوى تقسيّات المقاصد.

المبحث الخامس : فضل الوسائل، وشروط اعتبارها.

لقد كان لتحقيق عبد الله دراز . رحمه الله تعالى . لكتاب الموافقات للشاطبي الأثر الكبير على المبحث المقاصدي وتطوره، خاصة بعد تأليف كتابي مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور وكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، ومما لا شك فيه أن الكتابين يندرجان في إطار دعوة مؤلفيهما إلى فتح باب الاجتهاد، وأن مسلك المقاصد في نظر الرجلين هو المفتاح الأنسب لفتح هذا الباب¹.

وهذا التطور الذي بدأ بنواة أو لبنة أولى؛ مصدرها علم أصول الفقه في مباحث متعددة منه، . لاسيما مبحث العلة وما نتج عنه من تطور في المفاهيم والدلالات ذات العلاقة ب"مصطلح العلة" كالحكمة والسبب، والمصلحة... ليتمتد هذا التطور إلى المبحث المقاصدي، سواء من خلال مسالك اعتبرت مسالك تؤول إلى مقاصد الشريعة لارتباط إعمالها بمفهوم المصلحة الشرعية "إن جلبها لها أم درءا للمفاسد"، وذلك مثل: قاعدة الذرائع، والاستحسان والمصالح المرسله .. وغيرها من الأدلة التبعية . وقد انبرى عدد من الباحثين المعاصرين في محاولات لتفعيل المبحث المقاصدي، والنظر في مدى إمكانية الإفادة منه في استنباط وبناء الأحكام الشرعية، في ظل التطورات المختلفة التي طالت الحياة الإنسانية، فكان لمحاولات التفعيل هذه، أثرها الكبير في مبحث الوسائل التي تعبر عنها الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها الشرعية . أيضا..

ومركزية ومحورية الوسائل في المبحث المقاصدي، وبالأحرى في النظرية العامة لمقاصد الشريعة الإسلامية، يعالجها هذا الفصل من خلال عدد من المعطيات التي يستند إليها البحث في مقاصد الشريعة بوجه عام، ويتعلق الأمر ب: أقسام المقاصد، مسالك الكشف على هذه المقاصد، ومجالات المقاصد، وقواعد المقاصد، وبيان موضع الوسائل منها من خلال قراءة موازية تحليلية للمفهومين "الوسائل والمقاصد" في ذات الوقت، ضمن نسق فكري يعتمد على فكرة الثنائية وعدم انفكاك "الوسائل عن المقاصد".

¹ . نور الدين بوثوري، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2000)، (26)

المبحث الأول: مسالك الكشف عن المقاصد و أثرها في الكشف عن الوسائل¹ .

من المباحث التي تلقى اهتماما متزايدا في المبحث المقاصدي، هي كيفية الكشف عن مقاصد الشريعة، فهل يكتفى بما أشار إليه الشاطبي ومحمد الطاهر بن عاشور، أم أن هناك طرقا ومسالك وجهات أخرى بحثها غيرهم من المتقدمين والمتأخرين تساعد في التعرف والكشف على مقاصد الشريعة؟. يتناول هذا المبحث هذه المسالك عند أبرز علماء المقاصد: العز بن عبد السلام، الشاطبي، محمد الطاهر بن عاشور، في مطالب ثلاثة، ثم دور العقل والتجربة في الكشف عن مقاصد الشريعة والوسائل إلى هذه المقاصد، في مطلب رابع .

المطلب الأول: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وأثرها في الكشف عن الوسائل عند العز بن عبد السلام.

الفرع الأول: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام.

وهذه المسالك المتعلقة بمصالح الدارين، هي حاول الباحث عمر بن صالح بن عمر استخلاص مختلف الطرق والمسالك الكاشفة عن مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، وصاغها في الآتي:
الطريق الأول: النص. عبر الإمام عن هذه الطريق تارة بالكتاب وبالسنن تارة أخرى، وتارة بالنقل تارة ثالثة. قال الإمام: « وأما مصالح الآخرة فلا تعرف إلا بالنقل² »، وقال في موضع آخر: « أما مصالح الدارين وأسبابها، ومفاسدها، فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي: الكتاب والسنة..³ ».

وهذا الطريق هو الذي أشار إليه محمد الطاهر بن عاشور، كما هو الحال بالنسبة للعز بن عبد السلام، وفصله الشاطبي في ثلاث جهات، هيك جهة الأمر والنهي، وجهة اعتبار علل الأمر والنهي، وجهة سكوت الشرع الحكيم⁴ .

¹ . سيتناول البحث ثلاثة نماذج من علماء المقاصد، كان لهم الدور البارز في بلورة الفكر المقاصدي في الشريعة الإسلامية، لتصبح مقاصد الشريعة الإسلامية، علما ذا موضوع قائم بذاته، وهم العز بن عبد السلام، (ويتم التعرض لتلميذه القرافي في ثنايا الحديث عن العز)، والإمام الشاطبي، ومحمد الطاهر بن عاشور، وإنما تم الاقتصار على هؤلاء لبروز ملامح الوسائل واقتزان ذكرها عندهم بالمقاصد .

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (9/1)

³ . المصدر نفسه، (9/1) .

⁴ . وهو ما سيتم توضيحه عند بحث مسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي وابن عاشور.

ومما استدل به العز بن عبد السلام على أن الكتاب مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد، قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾ [النساء (174)]، قال الإمام: « وصفه بذلك لأنه يكشف ظلمات الجهالات عن الحق، كما يكشف النور الحقيق الظلمات المحسوسات عن الأشكال والصفات»¹. ودلالة الكتاب والسنة على المصالح والمفاسد إنما تفهم بما يأتي:

1 . بالوعد والوعيد والوَجْر والتهديد، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۗ ﴾ [الزخرف (71)]، وقوله: ﴿ وَلَقَّاهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [الإنسان (11)]، وقوله: ﴿ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ آل عمران (170) [، هذا عن المصالح الأخروية، أما عن المفاسد الأخروية، فمثل قوله تعالى: ﴿ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة (10)]، وقوله: ﴿ كَلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ [الحج (22)].

2 . تعرف المصالح بمدحها ومدح فاعليها، وبما وعدوا عليها من الرضا والمثوبات، أما المفاسد، فتعرف بدمها وذم فاعليها، وبما توعدوا عليها من السخط والعقوبات، وما ذلك غلا ترغيبا في ممدوحها، وتزهيدا في مذمومها².

3 . بالأمر والنهي؛ قال العز بن عبد السلام: « والكتاب والسنة يشتملان على الأمر بالمصالح كلها، دقها وجلها، وعلى النهي عن المفاسد كلها، دقها وجلها فمنه ما يدل بصيغة الأمر والنهي، ومنه ما يدل بالوعد والوعيد، إذ لا يعد بالثواب إلا على فعل مأمور به تحصيلا لمصلحته»³. ودلالة الأوامر على المصالح، والنواهي على المفاسد ظاهر عند الإمام، فكل فعل تحققت مصلحته، فهو واجب أو مندوب أو مباح ..، وكل فعل تحققت مفسدته، فهو حرام أو مكروه، أو معفو عنه لجهل أو غفلة أو نسيان⁴.

ينبه العز بن عبد السلام على أن ذكر ما في الفعل من مصلحة يدل على الإذن، وذكر ما فيها من مفسدة يدل على النهي⁵.

¹ . العز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، اعتنى بطبعه وقدم له: رمزي سعد الدين دمشقية، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987/1408، (77)

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (117/1).

³ . المصدر نفسه، (114/1)

⁴ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، (425)

⁵ . العز بن عبد السلام، الإمام، (198)

ويرى الباحث عمر بن صالح عمر أن المراد بالأمر والنهي اللذين يستفاد منهما معرفة المصالح والمفاسد هما: المراد أصالة لا ما يلازمهما، وهو ما عبر عنه الشاطبي بالأمر والنهي الابتدائي، احترازاً من الأمر والنهي الذي قصد به غيره¹، وقال الإمام: «قد يتعلق النهي لشيء والمراد به ما يلازمه، فيكون مضافاً إليه لفظاً، وإلى ما يلازمه معنن كقوله تعالى: ﴿وَدَّرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة (9)]، معناه: لا تشتغلوا عن الجمعة ولا تتركوا السعي إليها وكقوله ع: «ولا يبيع بعضكم على بيع بعض»²، معناه: لا يضر بعضكم ببعض، فالمراد بالنهي هنا ما يلازمه من أذية الأخ المقترنة بالبيع³.

2. الإجماع: والمراد به اتفاقهم [أي المجتهدين] على فعل ما أنه مصلحة أو مفسدة، أو أن هذا مقصد من مقاصد الشرع أم لا؟. والأمة لا تجتمع على ضلال، إذ تستطيع الأمة. ومن خلال الإجماع الذي هو نوع من الرجوع بمهام الأمور إلى أهل الذكر والاختصاص. أن تواجه ما يطرأ عليها من أحداث بحلول تناسب الصالح العام والخاص⁴.

3. القياس المعتمد⁵: والمراد به: «هو ما أرشد الله عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقياس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان.. وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات.. وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه شيء بنظيره، والتسوية بينهما

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (134/3)

² أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: النهي للبايع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم.. ورقمه (2150)، (456/4)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب: تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية، ورقمه (1515)، (226/10)، كلاهما عن أبي هريرة.

³ العز بن عبد السلام، الإمام، (183)، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، (28)، وقواعد الأحكام في مصالح الآنام، (205/2).

⁴ عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (190).

⁵ ولقد اعترض الشيرازي عن هذا الطريق، وقال: «إن المصالح لا تعرف بالقياس»، وتبعه إمام الحرمين واعتبر أن هذا «فن لا يضبطه القياس، ولا يحيط به نظر المستنبط.. والله تعالى المستأثر به، فلا يسوغ اعتبار ضرب غحدها من جهة اختصاصها ولا يسوغ اعتبارها في إثبات قضيتها بغيرها من الضروب». [أبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1403)، (420)، البرهان في أصول الفقه، (959/2)، عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (192)].

في الحكم»¹. وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين، وإنكار الجمع بينهما².

4. الإستدلال الصحيح، أشار إليه الإمام في حديثه عما تعرف به المصالح والمفاسد دون تفصيل³.

5. العقل⁴: العقل، كما يلخص مفهومه عند الإمام العز بن عبد السلام الباحث عمر بن صالح بن عمر: «أشرف المخلوقات وأخطر من كل خطير وهو حجة للتوحيد كالسمع، ودليله في ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك (10)]، أي نسمع قول الرسول، أو نعقل وجه الدليل، وهو محل معرفة الإله، ومناطق خطابه وتكليفه، ويتوصل به إلى معرفة مصالح الدنيا ومفاسدها، ولا يخفى على عاقل. قبل ورود الشرع. أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، ولا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه، والشر فتركه. أما مصالح الآخرة فطريقها الشرع»⁵.

يقول العز بن عبد السلام: «ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يفهمهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها مع أن الله لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفاسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا غثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب الحسن، ويدرأ مفاسد القبيح طولاً منه على عباده وتفضلاً ولو عكس الأمر لم يكن قبيحاً إذ لا حجر لحد عليه»⁶.

6. الظن المعتبر: وهذا الطريق هو فرع عن الطريق السابق، طريق العقل، إذ الظن هو: «حكم العقل بأمر على أمر حكماً غير جازم باحتمال»⁷.

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (120/1 . 121)

² . المصدر نفسه، (121/1)

³ . عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (192)

⁴ . العقل والتجارب من المسالك التي عمل الدكتور جمال الدين عطية في مشروعه " نحو تفعيل المقاصد" على إعادة إحيائها وتفعيلها، وهو يستند في ذلك إلى ما ذهب إليه العز بن عبد السلام وغيره من المهتمين بالمبحث المقاصدي من علماء الشريعة.

⁵ . عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (195) .

⁶ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (10/1)

⁷ . شهاب الدين القرائي، شرح تنقيح الفصول، (55 . 56)

كما يمكن إلحاقه بطريق القياس¹، إذ يترجم العز بن عبد السلام للفصل الأول من كتابه قواعد الأحكام بقوله: « بيان جلب مصالح الدارين ومفاسدهما على الظنون »²، كما يقول في موضع من آخر من قواعد الأحكام: « أن مصالح الدنيا ومفاسدها تعرف بالظنون المعتربات »³، وأنه لما كان سعي العباد لجلب المصالح العاجلة والآجلة، ودفع المفاسد العاجلة والآجلة، جاءت الشريعة باتباع الظن في ذلك⁴. ويعلل ذلك بقوله: لما كان الغالب صدق الظنون، بنيت عليها مصالح الدنيا والآخرة، لأن ذنبها نادر، ولا يجوز تعطيل مصالح صدقها الغالب خوفا من وقوع مفاسد كذبها النادر⁵، وهو بعد ذلك يؤكد على أنه: لا يجوز العمل بكل ظن⁶، مبينا المعترية منها والتي أرجعها إلى ثلاثة أقسام⁷، وإنما ذم الله العمل بالظن بالظن في كل موضع يشترط فيه العلم أو الاعتقاد الجازم كعرفة الإله سبحانه وتعالى، ومعرفة صفاته، والفرق بينهما ظاهر، وكذلك ذم العمل بالظن الضعيف حيث شرط الظن القوي⁸.

يقول العز بن عبد السلام: « والحاصل أن معظم مصالح الواجب والمندوب والمباح مبني على الظنون المضبوطة بالضوابط الشرعية، وأن معظم مفاسد المحرم والمكروه مبني على الظنون المضبوطة بالضوابط الشرعية »⁹.

7. الاستقراء: وقد عده العز بن عبد السلام طريقا من طرق الكشف عن المصالح والمفاسد، فهو يقول: « من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه مفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك »¹⁰.

1 . عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، (200)

2 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام (5/1)

3 . المصدر نفسه، (10/1)، (206/2)

4 . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف، (411)

5 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (206/20) .

6 . المصدر نفسه، (206/2)

7 . المصدر نفسه، (206/2)

8 . العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في مصالح الآنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، و عثمان جمعة ضميرية، (111/2) .

9 . المصدر نفسه، (111/2) .

10 . المصدر نفسه، (314/2) .

8 . التجارب: يرى الإمام أن التجارب طريقا من طرق معرفة المصالح والمفاسد، يظهر ذلك من قوله: «وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات، والتجارب والعادات»¹.

الفرع الثاني: مسالك الكشف عن الوسائل عند العز بن عبد السلام.

يعتبر العز بن عبد السلام من أكثر علماء الشريعة المقاصديين الذين تناولوا الوسائل بالذكر إلى جانب المصالح والمفاسد، فلا يكاد يخلو ذكر للمصالح والمفاسد من ذكر للوسائل تبعا لها، ويدل على ذلك، مختلف التقسيمات التي أوردها للأفعال، وللأحكام، وللمصالح والمفاسد²، فعند تعرضه إلى بيان ما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما، يقرن ذلك بالأسباب والوسائل إلى هذه المصالح، فنجده يقول: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتمد والاستدلال الصحيح»³، فهو يقرر أن طرق الكشف عن المصالح والمفاسد هي نفس الطرق التي يكشف بها عن أسباب هذه المصالح والمفاسد التي هي وسائل إليها.

ومن بين الطرق الكاشفة عن المصالح والمفاسد عند العز بن عبد السلام، ما سبق بيانه، وهو طريق النص، والذي يلتقي وما عبر عنه الشاطبي: "بالأمر والنهي الابتدائي التصريحي"، فالذي يعبر عن مقاصد الشارع ويتخذ وسيلة إلى جلب مصالح للمكلف ودفع المفاسد عنه؛ هو الأمر أو النهي الابتدائي التصريحي، وهو الأمر أو النهي المقصود بالأمر الأول ابتداء وأصالة، وليس المقصود بالقصد الثاني أو الضمني الذي يكون عاضدا للأمر الأول أو وسيلة إليه⁴.

ونظر العز بن عبد السلام في الأمر والنهي متنوع، فتارة ينظر إليهما من حيث كونهما وسائل إلى جلب المصالح والمفاسد، وتارة ينظر إليهما من حيث استمدادهما لحكمهما من نوع المصلحة التي يجلبها الأمر، ونوع المفسدة التي يدرأها النهي، وتارة ينظر إليهما من حيث أقسام الحلال المأمور به، وأقسام الحرام المنهي عنه، كما ينظر إلى النهي من حيث ما يترتب عليه من فساد ..

¹ . المصدر نفسه، (13/1) .

² . هذه التقسيمات أشار إليها البحث في العديد من مباحثه ومطالبه.

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (10/1)

⁴ . محمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى، (320 . 321)

ومن ناحية أخرى: نجد العز يحصر مهمة الأسباب وما في حكمها في تحقيق المقاصد، فهو يقول: «إنما نصبت الأسباب الشرعية لحل المصالح ودرء المفاسد»¹.

فالعامل على الكشف عن المقاصد الشرعية لا يتأتى إلا من خلال الأسباب التي هي وسائل مفضية إليها فيقع الكشف على كليهما.

ولعل الشيء الذي يبرز عند العز بن عبد السلام أكثر من غيره من علماء المقاصد، نظرا لاهتمامه الكبير بموضوع الوسائل، هو جعله الوسائل ذاتها منها ما هو مأمور به بالقصد الأول، ومنها ما هو مأمور به منها بالقصد الثاني، وكذلك من الوسائل ما هو منهي عنه بالقصد الأول، ومنها ما هو منهي عنه بالقصد الثاني، وعلى ذلك تكون طرق الكشف عن الوسائل هي أوامر الشرع ونواهيه، والتي طريقها. كما سبق بيانه. النص " كتابا وسنة " .

فالوسائل المأمور بها بالقصد الأول هي كل وسيلة مباحة يتقرب بها إلى الله تعالى وتؤدي إلى تحقيق المقاصد كالجهاد، فإنه وسيلة لإعزاز الدين²، وكذكر الإنعام والإفضال وسيلة إلى الحب والشكر، وذكر الثواب والعقاب، وسيلة إلى ترك العصيان ليسا بمقصودين إلا للحث على الطاع والإيمان³، وكالطاعات كلها مشروعة لإصلاح القلوب والأجساد، ولتنفع العباد في الآجل والعاجل والمعاد إما بالتسبب أو بالمباشرة⁴.

أما الوسائل المأمور بها بالتبع، فيبين العز بن عبد السلام أنه؛ من الوسائل ما تكون غير مشروعة، ولكن يؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسدة، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كإباحة الكذب للمحافظة على الحقوق ونحوها⁵.

ومن الصور التي يجوز فيها الكذب ويباح، أو قد يكون واجبا، قوله: « والتحقق في هذه الصور وأمثالها؛ أن الكذب يصير مآذونا فيه ويثاب على المصلحة التي تصمّنها على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأبضاع والأرواح»⁶.

1 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (243/2)

2 . المصدر نفسه، (92/1) .

3 . المصدر السابق، (335/2)

4 . المصدر نفسه، (143/1) .

5 . عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (278)

6 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (84/1)

وبالمثل تعرض العز بن عبد السلام للوسائل المنهي عنها بالقصد الأول، وهي كل وسيلة تضاد المقصود أو ما يخدم ما يضاده، فإنها مطلوبة الترك، ومثاله: وضع اليد على مال الغير بغير غذن المالك، فإنه مفسدة موجبة للضمان¹.

ويلحق بهذا كل وسيلة محرمة ابتداء كالسرقة والغش².

أما الوسائل المنهي عنها بالقصد الثاني، فهذا النوع من الوسائل مباح ومشروع في الأصل ولكن نهى الشرع عنها لما تؤدي إليه من مفساد، ولم ينهاها لكونها مصالح، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات والمحرمات، والشبهات والمكروهات والترهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات، فإنها مصالح نهى عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفساد الحقيقية، وتسميتها مفساد من مجاز تسمية السب باسم المسبب³.

أما فيما يتعلق بما ذكره العز بن عبد السلام، من دور للعقل وللتجارب في معرفة المصالح، فهو يتصل أكثر ما يتصل بالوسائل والأسباب، تيسيرا لحصول المقاصد، خاصة، وأنه يفرق بين ما هو معقول المعنى وما هو تعبدى، ليقصر مجال العقل على الأول دون الثاني.

المطلب الثاني: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند الشاطبي وأثرها في الكشف عن

الوسائل

الفرع الأول: مسالك الكشف عن المقاصد عند الشاطبي:

حصر الشاطبي هذه المسالك في الآتي :

المسلك الأول: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور مخالف لمقصوده⁴. قال الشاطبي تعقيبا على هذا المسلك: « فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلة والمصالح »⁵.

¹ . المصدر نفسه، (79/1)

² . عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، (280)

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (12/1)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (134/3).

⁵ . المصدر نفسه، (134/3).

فالأمر الصريح والنهي الصريح كلاهما يفيد بظاهره قصد الشارع إلى امتثال ما ورد فيهما من أوامر ونواهي.

والقيود الواردة على الأمر والنهي الابتدائيين حتى يكونا طريقا للكشف عن المقاصد هي:

القيود الأول: أن يكون الأمر أو النهي ابتدائيا: وتقييده للأمر أو النهي الذي يستفاد منه قصد الشارع بالابتداء معناه: الذي قصد الشارع الأمر به أو النهي عنه ابتداء وأصاله، ولم يؤت به تعصيذا لأمر أو نهي آخر، وبعبارة أخرى احترازا من المقصود بالقصد الثاني .

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾، [الجمعة (9)]، فإن النهي عن البيع ليس نهيًا مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منها عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربا والزنا مثلا، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به¹، ومن هنا فلا يصح أن يستدل بهذه الآية على قصد الشارع إلى منع البيع، بخلاف الأمر بالسعي، فإنه يعبر عن قصد الشارع ويدل عليه².

والقيود الثاني، وهو أن يكون الأمر أو النهي تصريحا، أراد به إخراج الأمر أو النهي الضمني، لأنه لا يكون مقصودا إلا بالقصد الثاني، على سبيل التعزيز والتأكيد للأمر أو النهي الصريح، ومن هذا الباب كل ما كان مطلوبا بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به"، فإنه يعتبر من الوسائل لا من المقاصد، أو هو من المقصود بالقصد الثاني التبعي³.

ومثال مجرد الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين: جملة الأوامر والنواهي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة (43)]، وقوله: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران (159)]، وقوله: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾، [البقرة (275)]، فهذه الأوامر تقتضي تطبيقها وتجسيدها، وتستوجب فعل الصلاة والشورى في آية ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة (43)]، وآية ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾، [آل عمران (159)]، وتستوجب فعل البيع وترك الربا في آية ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾، [البقرة (275)]، ففعل الأوامر - إذن - مقصود شرعي، أي أن الشارع الذي أمر عباده بأفعال معينة ونهاهم عن

1 . المصدر نفسه، (134/3) .

2 . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الشاطبي، (141) .

3 . المرجع السابق، (141) .

أفعال معينة، إنما أراد بذلك حمل عبادته على تطبيق تلك الأوامر، بفعل الواجبات والمندوبات، وبترك المحرمات والمكروهات¹.

المسلك الثاني: بالإضافة إلى الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين، نجد الأمر والنهي **المعللين** بـ **علة ما أو حكمة ما أو مقصد ما**، وهذا يدل كذلك على أنه طريق لإثبات المقاصد وإبرازها، لكونه أمراً ونهياً من جهة أولى، وقد ذكرنا أن مجرد الأمر والنهي يعد طريقاً للمقاصد، ولكونه أمراً ونهياً معللين من جهة ثانية، أي أنهما قد نصا على علة أو حكمة ما أو مقصد ما، فيكون التطبيق لهما محققاً لما نصا عليه من العلة والحكمة والمقصد².

ومن البين أن هذا المسلك يرجع إلى ما عرف عند الأصوليين بمسالك العلة³، فتلك المسالك تصبح طرقاً لاستكشاف مقصد الشريعة⁴.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: «إلا أنه مما يلفت الانتباه أن الشاطبي لم يجعل في هذا الصدد علل الأحكام المبحوث عنها مقاصد في ذاتها، والحال أنها في الحقيقة مقاصد وإن تكن مقاصد قريبة، بل جعلها كالعلامة على المقاصد، أما المقاصد في ذاتها فهي مقتضى العلة من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه، وهذا ما يوافق ما جاء في المسلك الأول من اعتبار المقاصد في إيقاع الأفعال أو عدم إيقاعها وجعل مجرد الأمر والنهي طريقاً لمعرفتها»⁵.

والأمر الشرعي الذي يكون طريقاً لإثبات المقاصد يشمل أوامر الكتاب والسنة، وبكل الصيغ والألفاظ الدالة على ذلك، أي أن الأمر الشرعي قد وضعت له صيغ وأدوات لفظية تدل عليه، وهو ما

¹ . نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية، طرق إثباتها . حجيتها . وسائلها، ط1، (الرياض : دار كنوز ، 1427 / 2007) ، (13 . 12) .

² . المرجع نفسه ، (14) .

³ . المراد بمسالك العلة الطرق التي يتعرف المجتهد من خلالها على علل الأحكام الشرعية ، وهذه العلة إما أن يكون الشارع قد نص عليها صراحة في نصوصه وأحكامه ، وإما أن يكون قد ترك استنباطاً للمجتهد من خلال القرائن اللفظية والمعنوية والعقلية والمناسبة . [نعمان جعيم ، طرق الكشف عن مقاصد الشارع ، ط1 ، (عمان الأردن : دار الفنائس ، 2002/1422) ، (165)] .

⁴ . عبد المجيد النجار ، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ، ط1 ، (بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1992) ، (152)

⁵ . المرجع السابق ، والثابت والمتغير في فكر الشاطبي ، (146 . 147) .

يعرف عند أهل اللغة وعلماء الأصول بصيغ الأمر وألفاظه، وهذه الصيغ والألفاظ تدل على الطلب ، فإذا دلت على غير ذلك حمل الأمر على شيء آخر وصرف إلى دلالة أخرى غير دلالة الطلب¹.

المسلك الثالث . المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية : قد يستعمل اصطلاح آخر مرادف لاصطلاح "المقاصد الأصلية والتبعية" وهو: القصد الأول والقصد الثاني، ومضمون هذا التقسيم، أن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم ، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى ومكملة لها².

مثال ذلك: النكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها، أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك، فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، منه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع، فهو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل، فاستدللنا بذلك على أن ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا³.

المسلك الرابع: سكوت الشارع . قال الشاطبي: «مما يعرف به مقصد الشارع السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له⁴. ويتعلق هذا المسلك من مسالك الكشف عن المقاصد بمجال العبادات، وبصفة أخص بمجال الابتداع في الدين وعبادته، حيث أنه بتنصيبه على هذه القاعدة، إنما يريد ضرب البدع ، وإغلاق الباب أمام زحفها على العبادات وحدودها وسننها⁵.

¹ . نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية ، طرق إثباتها . حجيتها . وسائلها ، (15) .

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (238) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (139/3) .

⁴ . المصدر نفسه، (156/3) .

⁵ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (243 . 244) .

والأحكام الشرعية التي يراد معرفة مقصد الشارع فيها. في هذه الحالة . لا تخلو من ثلاثة أحوال¹:

1. أن يشرعها الشارع بطريق من الطرق الدالة على ذلك، كالأمر بها أو مدح الله ورسوله ﷺ لها أو الرضا بها أو وصفها بالطيب والبركة، أو نفي الحزن والخوف عن فاعلها، أو وعده بالأمن، أو وصفها بكونها قربة، وما شابه ذلك، فهذا دليل على مشروعيتها المشتركة بين الوجوب والندب.

2. أن يطلب الشارع تركها أو ذم فاعلها، أو عتب عليه أو لعنه أو مقتته، أو نفي محبته إياه أو نفي الرضا به أو الرضا عن فاعله، وما شابه ذلك، فهذا ونحوه يدل على المنع من الفعل، ودلالته على التحريم أطرده من دلالته على مجرد الكراهة².

3. أن يسكت الشارع عن الحكم، وهذا على ضربين كما قال الشاطبي: «الأول: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب له يقدر لأجله، كالتوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فإنها لم تكن موجودة، ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك، فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقر في كلياتها، وهذا كجمع المصحف وتدوين العلم .

الثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب المسكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك ضريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع، إذ فهم من قصده الوقوف عند حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه»³.

الفرع الثاني : الكشف عن الوسائل إلى المقاصد عند الشاطبي.

1. بالرجوع إلى المسلك الأول وهو "اعتبار مجرد الأمر والنهي الابتدائي" نلاحظ أن علماء المقاصد فسروا القيدان الذين وضعهما الشاطبي على الأمر والنهي كونهما "ابتدائيين وتصريحيين" احترازا من المقصود بالقصد الثاني (كونه ابتدائيا)، واحترازا من الأمر الذي لا يتم الأمر إلا به من باب مقدمة

¹ محمد البيوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، (173)، ويوسف أحمد البدرى، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (230)

² ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط1، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد)، (1308/ 4 . 1309)، وعز الدين بن عبد السلام السلمي، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1407 / 1987)، (105).

³ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 581)، (3 / 157)

الواجب (كونه تصريحياً)، وعليه، فإن المقصود بالقصد الثاني هي الوسائل المرتبطة بالمقاصد، والتي هي من قبيل التتمات والمكملات، وكما نعلم أن مقدمة الواجب تعتبر من أولى القواعد الأصولية التي تؤسس لفكرة الوسائل من الناحية الأصولية، وهي تلتقي مع قاعدة فتح الذرائع لتحصيل وسائل ما هو جائز ومباح، وعليه يكون المسلك الأول الكاشف عن مقاصد النصوص كاشف أيضاً عن وسائل هذه المقاصد.

ومن المسائل التي تستوقفنا ما استفهم عليه الدكتور الريسوني عند حديثه عن هذا المسلك وهو: هل الوسائل مقصودة للشارع أيضاً، تماماً كالمقاصد، إذ الذي يفرق بين المقاصد والوسائل هو أن الأولى مقصودة بالقصد الأول فهي مقاصد أصلية، والثانية مقصودة بالقصد الثاني، فهي مقاصد تبعية، أو مقصودة بالقصد الثاني، حيث قال الدكتور الريسوني: « وواضح أن كلامه يتضمن تشكيكاً. إن لم يكن إنكاراً. في كون الأوامر والنواهي الضمنية (غير المباشرة) تدل على مقصود الشارع، رغم أنه قرر وكرر مراراً أن مكملات ومقويات ووسائل المقاصد هي أيضاً مقصودة للشرع، وإن كانت مقاصد تبعية ومقصودة بالقصد الثاني، فالمهم أنها مقصودة أيضاً، وهذا هو الصواب، وإلا فكيف نتصور تحقيق مقصود شرعي مع التشكيك في قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده »¹.

ويواصل الدكتور الريسوني استفساره هذا قائلاً: « كيف يقصد الشارع أمراً، ولا يقصد ما لا يتم إلا به ؟، وكيف يقصد الشارع أمراً مع الإذن في ضده الذي يمنعه وينفيه؟! ». وحيث لم يشفع لهاتين القاعدتين عنده (أي الشاطبي) كونهما محقتين للمقاصد التبعية وحاميتين للمقاصد الأصلية، وهو شيخ المقاصد، فلا أقل من التسليم بمنطقتيهما وبكون جمهور الأصوليين أخذ بهما، على ما صرح به شيخه الشريف التلمساني في (مفتاح الوصول)، حيث قال: « الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به، أو لا يقتضيها ؟ وهو معنى قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أو لا ؟ اختلف الأصوليون في ذلك: فجمهورهم يرى: أن الأمر يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به..»، ثم قال في المسألة التالية: « اختلفوا في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده ؟، فجمهور الأصوليين والفقهاء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده »².

¹. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (241) .

². المرجع نفسه، (241) .

وقد حاول الدكتور مجدي محمد محمد عاشور أن يجد مخرجا لهذا الإشكال حيث قال: « قد يتبادر إلى الذهن أن الشاطبي قد تناقض في هذا المسلك، حيث أثبت مقصود الشارع للمقاصد التابعة المؤكدة للمقصد الأصلي، والداخله تحته بينما اعتبر في المسلك الأول الأوامر أو النواهي التصريحية غير الضمنية، وردَّ بسبب ذلك القاعدة التي تقول " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " ولم يدخلها في هذا المسلك الأول .

ولكن عند التحقيق نجد أن المسلكين متعاضدان، ويكمل الثالث منهما الأول، وذلك لأن قاعدة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " مقصودة بالقصد الثاني، و لا يمنع هذا من وجوب مدلولها إذا كانت وسيلة لواجب أكد منها .

وكذلك: قاعدة " الأمر بالشيء نهي عن أضداده"، أحب الشاطبي أن يخرج من الخلاف الواقع بين الأصوليين¹، فلم يضمنها المسلك الأول، بل أخرجها بقيد (التصريحي) في الأوامر والنواهي، لأن مراده هناك كان منصبا على المقاصد الأصلية، بينما أدخلها في المسلك الثالث لأن غرضه فيها المقاصد التابعة، والتأكيد على قصد الشارع إليها، بشرط أن تكون مقوية للمقصد الأصلي².

2. أما دلالة المسلك الثاني وكشفه بدوره عن الوسائل إلى المقاصد، يتضح من كون علة

الحكم؛ التي هي وصف ظاهر منضبط يسمح بتعددية حكم الأصل إلى الفرع، ما هي إلا وسيلة يترتب عليها استنباط حكم شرعي يفضي إلى تحصيل مقصود الشارع من تشريع ذلك الحكم.

ويدل على ذلك أن إيقاع الفعل (التزام الأمر الشرعي)، أو عدم إيقاع الفعل (التزام النهي الشرعي) يترتب عليه حكم شرعي، هذا الحكم الشرعي كان بناء على علة اتصف بها الفعل (في الأمر أو النهي)، هذه العلة ما هي إلا طريق لاكتشاف و لتحصيل المقصد من الأمر أو النهي، فلم تجعل العلة في ذاتها مقصدا، إذ المقاصد هي مقتضى العلة من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه .

ويلفت صاحب كتاب "الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي" النظر إلى نقطة غاية في الأهمية؛ توضح ما نرمي إليه، وهو قوله: « وما ينبغي ملاحظته هنا - (يقصد المسلك الثاني المتعلق باعتبار علة الأمر والنهي) - أن الشاطبي قد جعل علة الأحكام طريقا لاكتشاف مقصد الشارع، ولم يجعلها مقاصد في ذاتها؛ إذ المقاصد في ذاتها هي مقتضى العلة

¹ . حيث خالف كل من إمام الحرمين والغزالي الأصوليين، وقالوا: ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا ، وهو اختيارا بن الحاجب، [السبكي، الإبهاج بشرح المنهاج ، (1 / 122)] .

² . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الشاطبي ، (148 . 149) .

من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه، وهذا هو الرابط بين هذا المسلك وسابقه، حيث جعل مجرد الأمر - أو النهي - هنا طريقا لمعرفة المقاصد، وليس مقصدا في ذاته، بل المقاصد هي مقتضى الفعل أو عدم إيقاعه»¹.

وعليه؛ فإن تعبير علماء الأصول والمقاصد بمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة يدل على الطريق الذي يسلك لمعرفة هذه المقاصد، والطريق أو المسلك في ذاته مفض إلى المقاصد وليس المقاصد ذاتها. والله أعلم. .

3. أما عن المسلك الثالث ودلالته وكشفه عن الوسائل: فلا يخفى أن ما عبر عنه بالمقاصد التبعية أو المقصودة بالقصد الثاني، وكذلك مكملات المقاصد الأصلية؛ هي وثيقة الارتباط والصلة بموضوع الوسائل، وقد تكون من قبيل ما يتوقف عليه الواجب، حسب ما تم بيانه في المسلك السابق من صلة قاعدة مقدمة الواجب بموضوع الوسائل، والاختلاف في كون الوسائل مقصودة بدورها للشارع أم لا. ومما يدعم ذلك، أننا نجد الإمام الشاطبي يبرز علاقة المكملات بالمقاصد وكون المقاصد التبعية من الوسائل المطلوبة ليحصل المقصد الأصلي على الوجه المطلوب الأكمل، وذلك حين يوضح علاقة أنواع الحكم الشرعي بعضها ببعض، حيث يقول: «المكروه إذا اعتبر كذلك من الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب، وبعض الواجبات منه ما يكون مقصودا وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وخادما للمقصود كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والآذان للتعريف بالأوقات، وإظهار شعائر الإسلام، مع الصلاة»².

وفي عبارته تصريح لا يتطلب أي توضيح من أن المقاصد التبعية للمقصد الأصلي هي وسائل يحصل بها المقصود الأساسي على الوجه المطلوب شرعا، وبذلك يكون هذا المسلك كاشفا عن المقاصد الأصلية كما هو كاشف عن المقاصد التبعية، أي الوسائل.

4. أما عن كيفية دلالة سكوت الشارع عن الوسائل فضلا عن المقاصد: فلا يخفى أن هذا المسلك أريد به قطع كل طريق يؤدي إلى الابتداء في دين الله، ولذلك كان وطيد الصلة بالعبادات أكثر من العاديات، ويتبن من تعريف الشاطبي للبدعة أن اتصالها بالوسائل أكثر من اتصالها بالمقاصد، إذ البدع ما هي إلا وسائل (تتوهم شرعيتها من أصحابها) قاصدين بها المبالغة في التبعيد لله تعالى.

¹ . المرجع نفسه، (146 . 147)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (1 / 131)

وما يجعل هذا المسلك يتناول جانب المقاصد المسكوت عنها كما يتناول الوسائل المسكوت عنها، أن هذه المقاصد تتطلب وسائل لتحصيلها؛ فتكون هذه الوسائل قد سكت عنها الشارع بدورها. هذا من ناحية جعل المسكوت عنه من المقاصد ليس بالضرورة داخلا تحت مسمى الابتداع في الدين، فلنقل أنه: متعلق بما يستجد من حوادث ومستجدات يترتب على تشريع الحكم لها . وفقا لضوابط وكليات الشريعة . مقصدا للشارع من تشريع الحكم .

أما من ناحية جعل المسكوت عنه من قبيل علاقته بما رجح هنا على أنه طريق ومسلك لمنع وسد باب الابتداع في الدين، وهو مجال لا يخفى وقوع تداخل بينه وبين موضوع المصالح المرسله، هنا؛ نجد أن الشاطبي نفسه فرق في كتابه الاعتصام بين مسمى البدعة المذمومة شرعا وبين ما يمكن أن يلتقي من البدع ومسمى المصلحة المرسله.

في هذه الحالة نكون أمام موضوع الوسائل إلى المقاصد، أكثر من كوننا أمام المقاصد الشرعية. وإذا ورد السؤال: لماذا هذا الحكم؟ فجواب ذلك: لأنه؛ في كل من المسلك الأول والثاني، والرابع نقف على عتبة "الفعل"، والفعل أو التصرف يتطلب حكما شرعيا، والحكم الشرعي وسيلة المقاصد الشرعية.

يقول الشاطبي في التفريق بين المصالح المرسله التي هي من الوسائل عنده وبين البدع التي هي بفرض أصحابها وسائل: «.. فإذا ثبت أنّ المصالح المرسله ترجع إلى حفظ ضروري من باب الوسائل أن إلى التخفيف، فلا يمكن إحداث البدع من جهتها، ولا الزيادة في المندوبات، لأن البدع من باب الوسائل لأنها متعبد بها بالفرض، ولأنها زيادة في التكليف، وهو مضاد للتخفيف»¹.

وأما على الاصطلاح القائل بأن البدع قد تكون محمودة فتكون واجبة أو مندوبة أو مباحة، وتكون مذمومة فتكون محرمة أو مكروهة، وهي بذلك تدخل العبادات والعادات. فما تعلق منها بالعبادات فهو مذموم مردود لا يخالف فيه الفريقان². وأما ما تعلق منها بالعادات فرأينا الشاطبي يطلق على ما أطلق عليه هذا الفريق مسمى البدع اسم المصالح المرسله، والمصالح المرسله عنده ليست بدعا، بل هي وسائل لحفظ الضروري أو إلى التخفيف ورفع الحرج .

¹ - أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2/634)

² . والمقصود من فرق بين كون البدع تقتصر فقط على العبادات، ومن جعلها تدخل العادات كما تدخل العبادات.

فالبدع الواجبة والمندوبة والمباحة ما هي إلا وسائل لحفظ الضروري أو هي وسيلة إلى التخفيف ورفع الجرح؛ وهي من مقاصد الشريعة .

وقد مثل العلماء للبدع الواجبة بالاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وذلك واجب لأن حفظ الشريعة واجب. ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وبحفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة وتدوين أصول الفقه، والكلام في الجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم وقد دلت الشريعة على أن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على القدر المتعين، ولا يتأتى حفظ الشريعة إلا بما ذكرناه¹ .

وهي هنا - أي البدع الواجبة - والمتمثلة في الاشتغال بعلم النحو - كما مثلوا لها -، ما هي إلا علوم شرعية، (وكل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به الله تعالى)²، وهذا لا يعني أن العلوم الأخرى كالمهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها ليست داخلية في مسمى العلم الشرعي، بل على العكس من ذلك³، لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات الخ، والمصالح المرسله تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضا لأن التعبد هو صرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها، بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا مقتضى هواه⁴ .

والخلاصة، أن ما اعتمده الشاطبي من مسالك للكشف عن المقاصد نستطيع أن نعتمده للكشف عن الوسائل إلى هذه المقاصد، وذلك راجع إلى عدة أمور:

1 . ما اعتبره الشاطبي من مسالك تعرف بها المقاصد في المسلكين الأول والثاني، هو مرتبط في حقيقته بالأمر والنهي عن أفعال ذكرها الشارع الحكيم، وسواء اقترنت هذه الأوامر والنواهي بعلم أم لا، فإن هذه الأفعال ترتب أحكاما شرعية، والأحكام الشرعية هي الموصلة والمفضية إلى المقاصد، فتكون دلالة الأوامر والنواهي على الأحكام (أحكام الأفعال)؛ هي وسائل في ذاتها؛ عن طريقها تكشف المقصد الشرعي، فتكون الوسائل هنا أي: "الأحكام الشرعية" علامة على المقاصد الشرعية.

1 - المصدر نفسه، (173/2)

2 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرح: عبد الله دراز، (54/1)

3 - هامش الموافقات، شرح عبد الله دراز، (54/1)

4 - المصدر نفسه، هامش رقم (4)، (54-55)

فالذي يعبر عن مقاصد الشارع ويتخذ وسيلة إلى جلب المصالح للمكلف ودفع المفاسد عنه، هو الأمر أو النهي الابتدائي التصريحي، وهو الأمر أو النهي المقصود بالأمر ابتداءً وأصالةً، وليس المقصود بالقصد الثاني أو الضمني الذي يكون عاضداً للأمر الأول أو وسيلة إليه¹.

ونجد أن الشاطبي نفسه يصرح بكون المقاصد التبعية (المكملات) وسائل لتحصيل المقصد الأصلي، فيكون هذا المسلك كاشفاً عن الوسائل والمقاصد .

أما عن المسلك الثالث، والمتعلق بسكوت الشارع، فقد تبين ووضحت علاقته بموضوع البدع والتي ما هي . على اصطلاح الشاطبي . إلا وسائل غير مشروعة يتخذها أصحابها سبيلاً لتحصيل مقصود للشارع، وقد يترتب على هذا ليس توهماً في الوسائل فقط، بل توهم أيضاً لمقصود الشارع .

ودفعاً لأي تضارب أو اشتباه يقع بينها وبين المصالح المرسله والتي يعتبرها الشاطبي نفسه وسائل لتحصيل الضروري، تكون من هذه الزاوية أيضاً لصيقة بالوسائل أكثر من المقاصد، وبذلك يكون هذا المسلك كاشفاً عما يمكن أن يعتمد من الوسائل غير المشروعة لتحصيل مقاصد للشارع الحكيم ؟.

المطلب الثالث: مسالك الكشف عن المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور وأثرها في الكشف عن الوسائل.

الفرع الأول: مسالك الكشف عن المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور:

وتتمثل هذه المسالك في مجموعة من الطرق أشار إليها ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي كالآتي:

الطريق الأول : وهو أعظمها، استقراء الشريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين :

النوع الأول . وهو أعظمها: استقراء الأحكام المعروفة عللها ، الأثر إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطة لحكمة متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء من الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق².

¹ محمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، (320 . 321).

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (190 . 191)، و محمد الحبيب ابن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ، (3 / 56) .

مثاله: أننا إذا علمنا علة النهي عن المزبنة¹ الثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام، في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف؟»، قال: نعم، قال: فلا إذن². فحصل لنا علم أن علة تحريم المزبنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس.

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف³ بالمكيل، وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، وإذا علمنا إباحة القيام بالغبن، وعلمنا أن علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول عليه السلام للرجل الذي قال له: إني أخدع في البيوع: «إذا بايعت فلا خلافة»⁴.

إذا علمنا هذه العلة كلها؛ استخلصنا منها مقصدا، وهو: إبطال الغرر في المعاملات، فلم يبق خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على أو غرر في ثمن، أو مئتمن أو أجل فهو تعاوض باطل⁵.

النوع الثاني من هذا الطريق: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن العلة مقصد مراد للشارع.

مثاله: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وعلته رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، علته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه،

¹ . أخرجه: مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب: ما جاء في المزبنة والمخالفة، ورقمه (1728)، (146/2) عن عبد الله بن عمر، والمزبنة بيع التمر بالتمر كيلا، وبيع الكرم بالزبيب كيلا . المصدر نفسه .

² . أخرجه: الترمذي في الجامع الكبير، كتاب البيوع، باب: ما جاء في النهي عن المخالفة والمزبنة، ورقمه (1225)، (2 / 509)، ومالك في الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، كتاب البيوع: باب ما يكره من بيع التمر، ورقمه (1826)، (145/2)، عن سعد بن أبي وقاص .

³ . الجزاف (بالكسر) بيع مجهول الكيل أو الوزن، و(بالضم) خارج عن القياس من المخالفة وهي المساهلة، والكلمة دخيلة في العربية . [محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، (241)]

⁴ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: ما يكره من الخداع في البيع، ورقمه (2117)، (4 / 426)، وأبو داود في سننه، كتاب: البيوع، باب: الرجل يقول عند البيع: لا خلافة، ورقمه (3494)، (180/4)، كلاهما عن عبد الله بن عمر . وأخرجه الترمذي في الجامع الكبير، أبواب البيوع، باب: ما جاء فيمن يخدع في البيع، ورقمه (1250)، (2 / 530)، عن أنس؛ قال الترمذي: « وحديث أنس حسن صحيح غريب » .

⁵ . ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (191 . 192)، ومحمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور و مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 56 . 57)

والنهي عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعاً: « من احتكر طعاماً فهو خاطئ»¹، وعلته إقلال الطعام من الأسواق .

فهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً، ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا المعاوضات لا يخشى معه عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا: تجوز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه، ومن هذا القبيل كثرة الأمر بعق الرقاب الذي دلنا على أن مقاصد الشريعة حصول الحرية².

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكا لا يعتد به³، فقد جاء في القرآن . وهو القطعي الثبوت . بجملة كبيرة من النصوص الضابطة للمقاصد في ألفاظ لئن لم تكن قطعية الدلالة، فإن الظنية فيها ظنية قوية حتى لتقارب القطع، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾، [البقرة (205)] وقوله: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة (185)] وقوله: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾، [الحج (78)] فهذه كلها مقاصد شرعية تعرف بالفهم المباشر من النص القرآني⁴.

الطريق الثالث : السنة المتواترة : وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالتين :

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذه الحال يرجع قسم المعلوم من الدين

¹ . أخرجه: صحيح مسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي، كتاب: المساقاة والمزارعة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، ورقمه (1605)، (59/11 . 60)؛ بلفظ: « من احتكر فهو خاطئ » ولفظ: « لا يحتمر إلا خاطئ ». البيهقي، في السنن الكبرى، كتاب: البيوع، باب: في الاحتكار، ورقمه (11147)، (49/6) كلاهما عن: معمر بن عبد الله. وذكره بلفظ المتن: مجد الدين أبي السعادات ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان، 1969/1389)، (1/ 592).

² . ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (192 . 193)، و محمد الحبيب بن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 59 . 61)

³ . المرجع نفسه.

⁴ . عبد الحميد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، (156)

بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبر عنها بالحبس، وهذا العمل هو الذي عناه مالك حين بلغه أن شريحاً¹ يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول أن لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: «رحم الله شريحاً تكلم ببلاده. يعني الكوفة. ولم ير المدينة، فيرى آثار الأكاير من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم وما حبسوا من أموالم [لا يطعن فيها طاعن]، وهذه صدقات رسول الله سبعة حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبراً»²، وأمثلة هذا العمل في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة»³.

الحال الثاني: تواتر عملي، يحصل لأحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً .

ففي صحيح البخاري: عن الأزرقي بن قيس⁴ قال: « كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي⁵ على فرس، فقام يصلي وخلق فرسه، فانطلقت الفرس فترك صلاته، وتبعها

¹ . هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، أبو أمية: من أشهر القضاة في صدر الإسلام، أصله من اليمن، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية. استعفى في أيام الحجاج، فأعفاه سنة 77هـ وكان ثقة في الحديث مأموناً في القضاء، له باع في الأدب والشعر، عمر طويلاً ومات بالكوفة. [محمد بن خلف بن حيان، أخبار القضاة، مراجعة: سعيد محمد اللحام، (عالم الكتب)، (358)، وأبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، (132/4) وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (4/100)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (2/460)].

² . أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات الممهدة، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1417)، (2/417).

³ . ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (194)، ومحمد الحبيب ابن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/63)

⁴ . الأزرقي بن قيس الحارثي البصري ثقة من الثالثة مات بعد العشرين والمائة، روى عن ابن عمر، وانس وأبي برزة الأسلمي، وعسعس بن سلامة، وشريك بن شهاب وغيرهم. وروى عنه: سليمان التيمي، والحمامان، وشعبة، والمنهال بن خليفة وغيرهم. [أبو عبد الله إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، (1/103)، شمس الدين الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، (231/1)، ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تقدم: بكر بن عبد الله أبو زيد، (إدار العاصمة)، (122)]

⁵ . أبو برزة الأسلمي اختلف في اسمه واسم أبيه، وأصح ما في ذلك قول من قال: اسمه نضلة بن عبيد وهو قول أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، لا يعرف في الصحابة أحد يكنى "أبو برزة" غيره. أسلم قديماً وشهد مع رسول الله فتح مكة، وروي له عن رسول الله ﷺ ستة وأربعون حديثاً، توفي رضي الله عنه سنة اثنتين وستين وقيل سنة أربع وستين. [أبو نعيم، حلية الأولياء،

حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفيما رجل له رأي فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس. فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ وقال: إن منزلي متراخ، فلو صليت، وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل. وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره¹.
فمشاهدة أفعال رسول الله ﷺ عليه السلام. المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير، فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلا. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنون ظنا قريبا من القطع، ولكن بالنسبة إلى غيره الذين يروي إليهم خبره. مقصد محتمل، لأنه يتلقى على وجه التقليد وحسن الظن به².

الفرع الثاني: مسالك الكشف عن الوسائل عند ابن عاشور.

الطريق الثالث الذي أورده الشيخ ابن عاشور لم يوضح جيدا كيفية استخراج المقصد الشرعي من السنة المتواترة تواترا معنويا؛ والحاصل من مشاهدات عموم الصحابة، وإنما الأمثلة التي أوردها تفيد استخلاص أحكام تشريعية لهذا الطريق لا الكشف عن مقصد شرعي بها، ولكن الذي عناه ابن عاشور في صلاحية هذا الطريق، أنه أحالنا على مصدر تشريعي نقلي قطعي الثبوت الذي هو السنة المتواترة لكي نستقي منه المقصد الشرعي³.

ويلاحظ أن هذا الطريق. لارتباطه كثيرا بأفعال الرسول ﷺ. يكون أكثر الطرق إحالة على الوسائل الشرعية، باعتبار ما يصدر عنه من الأعمال لا يكون إلا شرعيا، وهنا يمكن التحقيق في مستويات أفعاله ﷺ ما كان منها مصدرا للأحكام أو ما كان منها غير ذلك، مما يمكن أن توضحه دراسات وأبحاث مستقلة حول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم.

المطلب الرابع: العقل والتجربة ودورهما في الكشف عن مقاصد الشريعة والوسائل إلى هذه المقاصد.

(2 / 30)، و ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (371/2)، وحي بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (2 / 179) .

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم "يسروا ولا تعسروا" وكان يجب التخفيف والتسري على الناس، ورقمه (6127)، (10/644) عن الأزرق بن قيس.

² . محمد الحبيب ابن الخوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (3 / 63 . 64)

³ . فريد شكري، طرق إثبات المقاصد الشرعية، رسالة ماجستير، إشراف: الدكتور: محمد البشير، (جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط / شعبة الدراسات الإسلامية، 1412 / 1992)، (150)

الفرع الأول: دور العقل والتجربة في الكشف عن المقاصد ووسائلها لدى بعض المتقدمين من العلماء.

يستأنس البحث بعبارات ومقالات لبعض علماء المقاصد¹؛ تبرز دور العقل في التعريف بمقاصد الشريعة، والتي منها الآتي:

أولاً - إمام الحرمين الجويني: جاء عن الإمام الجويني في كتاب الاستدلال قوله: « اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه .. فالمذاهب إذا في الاستدلال ثلاثة:

أحدها - نفيه والافتصار على اتباع كل معنى له أصل .

والثاني - جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب قربت من موارد النص أو بعدت، إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع .

والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة².

وقال: « ثم عضد الشافعي هذا بأن قال: من سبر أحوال الصحابة - رضي الله عنهم - وهو القدوة والأسوة في النظر، لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد، واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات، وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال³.

ثانياً - العز بن عبد السلام: يقول العز بن عبد السلام: « ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصلحة المحضة، ودرء المصالح المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمد حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على

¹ . البحث لم يات على تتبع كل علماء الشريعة الذين تناولوا موضوع المقاصد بالدرس والبحث، وإنما اكتفى بالتمثيل لبعض منهم لا على سبيل الحصر والتتبع.

² . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (2 / 1114) .

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (2 / 1117) .

المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفساد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك... وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا يعرف إلا بالنقل، ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة فمنها ما هو في أعلاها ومنها ما هو في أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما..¹

ويقول أيضا: «أما مصالح الدارين فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمعتبر والاستدلال الصحيح.

وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتربات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته.

ومن أراد أن يعرف المنتاسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يفهم على مصلحته، أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق ولا رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن ويدرأ مفسد القبيح **طولا** منه على عباده وتفضلا، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحا إذ لا حجر لأحد عليه².

ويقول: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»³.

وفي كتابه الفوائد في اختصار المقاصد المسمى بالقواعد الصغرى يقول: «ولا يعرف مصالح الآخرة ومفاسدها إلا بالشرع، ويعرف مصالح الدنيا ومفاسدها بالتجارب والعادات»⁴.

وهكذا نجد أن معيار المصلحة عند العز بن عبد السلام هو الشرع بأدلته، والعقل بأدلته، والطبيعة البشرية⁵.

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (8.6/1) .

² . المصدر نفسه، (10/1) .

³ . المصدر نفسه، (10/1) .

⁴ . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى. (41)

⁵ . جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، (128) .

ثالثا . شيخ الإسلام ابن تيمية: يقول ابن تيمية: « والله خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع الملائم والمحجب له، ومعرفة الضار المنافي والبغض له بالفطرة، فما كان حقا موجودا صدقت به الفطرة، وما كان حقا نافعا عرفته الفطرة أحبته واطمأنت إليه، وذلك هو المعروف. وما كان باطلا معدوما كذبت به الفطرة، فأبغضته الفطرة فأنكرته، قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، [الأعراف (157)] »¹.

ويقول: « واعلم أنه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنه قد يميز بعقله بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وبين النافع والضار، والمصلحة والمفسدة، ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أن الشريعة جاءت بما هو الحق والصدق في المعتقدات، وجاءت بما هو النافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات، ولهذا لم يختلف الناس أن الحسن والقيح إذا فسر بالنافع والضار والملائم للإنسان والمنافي له واللذيق والأليم، فغنه قد يعلم بالعقل، هذا في الأفعال »².

فابن تيمية يذهب إلى أن العقل والفطرة قد يستقلان بمعرفة وجه المصلحة والمفسدة، كاستقلال الشرع بذلك، وهذا في نوع محدود من المصالح، ثم إنه لا يترتب على معرفة العقل لذلك جزاء أخروي من ثواب أو عقاب ما لم يرد دليل شرعي³.

وهذا الذي يذهب إليه ابن تيمية إنما هو سائغ في المصالح التي ترجع إلى أعراف الناس وخبراتهم، أما فيما يتصل بالعبادة فلا يكون منه شيء البتة⁴. فإن ما أمر الله به مما هو محدد بالشرع كالصلوات الخمس وطواف الأسبوع حول البيت، فهذا لا دخل للعقل في إثبات أن هذا عبادة أم لا. أما ما يرجع إلى العادات والأعراف فيصح إثبات المصلحة فيه بالعقل⁵.

يقول ابن تيمية: « لولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد »⁶، ويقول: « وحق على كل أحد بذل جهده واستطاعته في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ وطاعته .. والطريق

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (52/24)

² . المصدر نفسه، (189 / 11)

³ . يوسف أحمد محمد البدرى، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (244) .

⁴ . المرجع نفسه، (294) .

⁵ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (10 / 165)، (136/19)

⁶ . المصدر نفسه، (55/19)

إلى ذلك الرواية والنقل، إذ لا يكفي في ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه ، فكذا نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة¹.

رابعاً - ابن قيم الجوزية. يقول ابن القيم: « قد شهدت الفطر والعقول بأن للعالم ربا قادرا حليما عليما رحيمًا كاملاً في ذاته وصفاته ، لا يكون إلا مريداً للخير لعباده مجرباً لهم على الشريعة والسنة العائدة باستصلاحهم الموافقة لما ركب في عقولهم من استحسان الحسن واستقباح القبيح وما جبل في طباعهم عليه من إثارة النافع لهم المصلح لشأنهم ، وترك الضار المفسد لهم ، وشهدت هذه الشريعة له بأنه أحكم الحاكمين وارحم الراحمين وأنه المحيط بكل شيء علماً ... ومن هذا شأنه لم تخرج أفعاله وأوامره قط عن الحكمة والرحمة والمصلحة ، وما يخفى على العباد من معاني حكمته في صنعه وإبداعه وأمره وشرعه فيكفيهم فيه معرفته بالوجه العام أن تضمنته حكمة بالغة، وإن لم يعرفوا تفصيلها وأن ذلك من علم الغيب ..»².

الفرع الثاني . المتأخرون و دور العقل والتجربة في الكشف عن مقاصد الشريعة .

أولاً . جمال الدين عطية: يقول جمال الدين عطية: « الذي يتبع ما كتب في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره أو إعادة ترتيبه والذي يتلخص في أن الطرق التي بها تعرف مقاصد الشارع هي :

- 1 . النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة .
- 2 . استقراء تصرفات الشارع ، وهو نوعان :
- الأول: استقراء للأحكام التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة دون نص صريح عليها .
- والثاني : استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد .
- 3 . الاهتمام بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة .

وقد تجاهلوا جميعاً ما قرره السابقون على الشاطبي³ من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح

¹ . المصدر نفسه، (8 / 1)

² . شمس الدين بن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشورات أهل العلم والإرادة، قدم له وضبطه وعلق عليه: علي بن

حسن بن علي بن عبد الحميد، ط1، (الخبر، المملكة العربية السعودية: دار ابن عوفان، 1996/1416)، (314/2)

³ . تمسك الشاطبي بمذهب الأشاعرة عندما قرر أن العقل لا يحسن ولا يقبح، حيث يقول: « كون المصلحة مصلحة تقصد

بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى

والمفاسد في حالة غياب النص»¹.

فهو يشير إلى طريق آخر تعرف به مقاصد الشريعة ، إضافة إلى ما ذكره الشاطبي وابن عاشور، وهو دور العقل والفطرة² والتجربة في معرفة المصالح والمفاسد . ودور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد مسلك لم يلق الاهتمام الذي لقيته المسالك السابقة لدى الشاطبي وابن عاشور، ومعنى ذلك أن هذا المسلك لم يكن مسلكا جديدا مكتشفا من قبل الدكتور جمال الدين عطية ولا غيره كالدكتور الخادمي بقدر ما هو إعادة لإحيائه والتنويه بدوره الفعال في عملية الكشف عن مقاصد الشريعة، وبالتالي الإشارة من قريب أو بعيد إلى وسائل هذه المقاصد، ودليل ذلك أن جمال الدين عطية يؤسس لما ذهب إليه من نقول عن علماء المقاصد الذين أشاروا في عبارات متعددة لهم عن دور العقل والفطرة،. أو ما يقوم مقام هذه العبارة في تعبيرات بعضهم (ما علم بالتجارب والعيادات). في الكشف والتعريف بمقاصد الشريعة .

وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع». ويقول: «الأفعال والتروك متماثلة عقلا، بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين ولا تقييح». يقول الدكتور يوسف أحمد محمد البديري: «فهو قد حكم العقل عند قوله (متماثلة عقلا) ، ثم إن هذا الموقف يتناقض والنظرة المقاصدية ، فكان الأجدر به أن لا يقع في هذه الزلة وهو من هو في المقاصد». [يوسف أحمد محمد البديري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (298)] .

¹ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، (16 . 15)

² . المراد بالفطرة: قال ابن عاشور تعليقا على قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۚ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى(13)] « الفطرة في هذه الآية مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه»، وبذلك فسرها ابن عطية والزنجشيري. قال ابن عطية: « واختلف الناس في الفطرة ههنا، فذكر مكى وغيره في ذلك جميع ما يمكن أن تصرف في هذه اللفظة (الفطرة) أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدة ومهيأة، لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربه (جل وعلا)، ويعرف شرائعه ويؤمن به»، وقال الزنجشيري في الكشاف: « والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام».

قال: « الفطرة: الخلقة، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر . أي خلق . عليه الإنسان ظاهرا أو باطنا، أي جسدا وعقلا». [ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (261)، وأبو محمد غالب بن عطية ، المححر في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)، (326/4)، ومحمود بن عمر الزنجشيري، الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبته وضبطه: مصطفى حسين أحمد، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987/1407)، (479/3)]

ثانياً . نور الدين الخادمي: ولإبراز دور العقل في الكشف عن المقاصد والتعريف بما يقول الدكتور نور الدين الخادمي: « إن كل المنظومة الشرعية بأحكامها ونصوصها وتعاليمها وقرائنها ومقاصدها وأوصافها وعللها، لم تنزل إلى الوجود الكوني، ولم يترتب عليها الجزاء والنعيم الأبدي بجوار رب العالمين، ولم ينتظم على وفقها نظام الحياة وبناء الحضارات وغير ذلك، إن كل تلك المنظومة لم تنزل وتشرع إلا ليفهمها العقل ويتحملها تنظيراً وممارسة، ولن يكون ذلك ميسوراً إلا بإجراء عمل عقلي بناءً وفعل ذهني رائع، يمارس بتناسق وتنسيق مختلف ضروب ذلك الفعل العقلي من فهم واستنتاج، وتسوية وقياس ومقارنة وموازنة، وترجيح وتنقيح واستخلاص وإدراج، وتقييد وتفريع، وغير ذلك من ضروب العمل العقلي والإبداع الذهني الذي نشهد آثاره مجسدة في ما وصل إليه البناء الحضاري العام من قيام النظم القانونية والقيمية والاجتماعية، ومن انبعاث لمحيط أرضي رائع بتشابك عمرانه ونمو مزروعاته، وثورة اتصالاته، وانتظام شبكة علاقاته المختلفة .

وليس تنزل منظومة الأحكام على مسرح الحياة في شتى نواحيها ومشكلاتها، إلا دليلاً على تدخل العقل في صياغتها وتنفيذها بما قام به من أدوار معتبرة في الفهم والتحصيل والترتيب والتنسيق بين الأدلة نفسها، وبين تلك الأدلة والأوضاع المنزلة فيها والناس المخاطبين بها»¹.

ثالثاً . يوسف القرضاوي: انطلق يوسف القرضاوي من عنوان مفاده "طريقة الوصول إلى المقاصد" متسائلاً: هل يمكن استخدام طريقة أخرى للوصول إلى مقاصد الشريعة، غير الطريقة التي ابتكرها حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وهو يتحدث في كتابه "المستصفى" عن المصلحة بوصفها "أصلاً موهوماً"، إذ استطرد إلى هذه التحقيقات الأصلية في مقصد الشريعة، وانتهى غلى وضع أساس "نظرية المقاصد" التي التزم بها العقل الإسلامي طوال العصور الماضية، وقسمها إلى مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات؟².

يجيب القرضاوي: أنه لا مانع عنده، ويرى إمكانية الوصول إلى مقاصد الشريعة بأكثر من طريقة:
1 . إما تتبع النصوص التي جاءت بتعليقات في القرآن والسنة، لنعرف منها مقاصد الإسلام وأهدافه.

¹ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988/1419)، (168).

² . يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين الكلية والنصوص الجزئية، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2007)، (23)

2 . والطريقة الأخرى: أن نستقرئ الأحكام الجزئية، ونتبعها ونأمل فيها، ونضم بعضها إلى بعض، لنصل من وراء هذا الاستقراء إلى مقصد كلي، أو مقاصد كلية، قصدها الشارع الحكيم من تشريع هذه الأحكام¹.

والشيخ القرضاوي، ابتداءً طرح فكرة " البحث في إيجاد طرق جديدة موصلة إلى المقاصد"، وما طرحه فيما سبق عرضه، لا يدل عن أية طريق جديد، بل هي من الطرق التي أشار إليها متقدمو المقاصديين، فضلاً عن متأخريهم كالشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ويدل على دليل قول القرضاوي نفسه: « وهذه الطريقة . أي الثانية . هي التي نبه عليها الإمام الغزالي، وتبعه الإمام الشاطبي وفصلها تفصيلاً »².

ويعيد الشيخ القرضاوي سؤاله الذي انطلق منه، بقوله: « ولكن هل يمكن أن يأخذ تحديد هذه المقاصد شكلاً آخر، غير ما انتهى إليه الإمام الغزالي ومن بعده؛ القراني والشاطبي وغيرهم؟ ». ويرى الشيخ القرضاوي، أن هذا ممكن وواقع فعلاً، ويرى أن المحدثين والمعاصرين، حين يتحدثون عن مقاصد الإسلام أو الرسالة المحمدية، أو مقاصد القرآن، لا يتقيدون بالكليات الخمسة وما تفرع عنها³.

ويمثل الشيخ القرضاوي بما تحدث عنه العلامة السيد رشيد رضا⁴ بخصوص مقاصد القرآن في كتابه " الوحي المحمدي"، فيذكر مقاصد الشريعة بطريقة غير طريقة الأصوليين الجملة في تحقيق المصالح في

¹ . المرجع نفسه، (24)

² . المرجع السابق، (25)

³ . حصر المقاصد في الكليات الخمس ومراتبها الثلاث " ضروريات وحاجيات وتحسينيات، هو موضوع البحث الذي يأتي بعد هذا البحث، وتم من خلاله معالجة ما يطرحه الشيخ القرضاوي كطرق للوصول على المقاصد.

⁴ . هورشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، من الكتاب العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، كان مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، مما يذكره التاريخ عنه: ه اعترض على إعلان الدستور العثماني 1326 هـ، وأنشأه مدرسة الدعوة والإرشاد. كان مولده رحمه الله تعالى سنة اثنتين وثمانين ومائتين وألف، وكانت وفاته سنة أربع وخمسين وثلاثمائة وألف للهجرة. [خير الدين الزركلي، الأعلام، (6/126)].

مراتبها الثلاث: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، بل فصل ذلك تفصيلا بحسب الموضوعات¹ التي يعمل فيها الإسلام، والمقاصد الكبرى التي يحققها القرآن في حياة الأمة².

والشيخ يوسف القرضاوي، وهو يطرح فكرته حول كيفية الوصول إلى مقاصد الشريعة، هو في حقيقة الأمر يذكر أنواعا رآها مقاصد، وذلك مثل:

1. تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء.
2. تقرير كرامة الإنسان وحقوقه، وخصوصا الضعفاء.
3. الدعوة إلى عبادة الله وتقواه.
4. تزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق.
5. تكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة.
6. بناء الأمة الشهيذة على البشرية.
7. الدعوة إلى عالم إنساني متعاون³.

أما في كتابه "مدخل لمعرفة الإسلام"، والذي اشتمل على مداخل وأمور أساسية متعلقة بالإسلام، والتي أرجعها إلى: المقومات الأساسية للإسلام، والخصائص الأساسية للإسلام، والمقاصد الأساسية للإسلام، والمصادر الأساسية للإسلام، بين في هذا المصنف هذه المقاصد والتي تعتبر أهداف أساسية. حسب رأيه. للإسلام، وهي:

1. بناء الإنسان الصالح.
2. بناء الأسرة الصالحة.
3. بناء المجتمع الصالح.
4. بناء الأمة الصالحة.
5. الدعوة إلى خير الإنسانية¹.

¹ . جعل الشيخ رشيد رضا هذه المقاصد عشرة مطلوبة لاصلاح البشرية، ت حسب تالشيخ القرضاوي . والتي منها: إصلاح أركان الدين، بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ووظائف الرسل، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي بتحقيق الوحدات الثماني (دون بيان المقصود بالوحدات الثمان).

² . يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين الكلية والنصوص الجزئية، (25)
³ . المرجع السابق، (26)، يوسف القرضاوي، مقاصد القرآن، دار الشروق، 1999، (123.71)

يقول يوسف القرضاوي: « هفذه كليات خمس أخرى، قصد الإسلام . بقرآنه وسنة نبيه . أن يحققها في حياة البشر، وتدور أحكامه عليها »².

وما يلاحظ على الطرح الذي تقدم به الدكتور يوسف القرضاوي، هو تطرقه لبحث مجالات المقاصد، وليس الكشف عنها، وربما دعا استعماله لعبارة "طريق الوصول إلى المقاصد" تساؤلاً حول مفهوم "الكشف عن مقاصد الشريعة" و"طرق الوصول إليها" هل تعبر اللفظتان أو العبارتان عن ذات المفهوم أم لا ؟.

وأيا كانت الإجابة، فإن الذي نتلمسه من طرح الشيخ القرضاوي، أن إثراء هذه المجالات المشار إليها بعينها هو طريق حصول المقاصد، وهذه الفكرة تلتقي وتفعيل مجال المقاصد، بينما الكشف عن المقاصد، شيء آخر، يعبر كما دلت عليه مباحث علماء المقاصد السابق الإشارة إليها عند المتقدمين والمعاصرين، تتعلق بإعمال النص (من خلال الاستقراء والتتبع لمظان المقاصد)، ومن خلال تعليل الأحكام الجزئية توصلاً إلى قواعد كلية بشأنها، فضلاً عما أشار إليه المتقدمون والمعاصرون من مسالك؛ كل على طريقته الخاصة .

وذلك، لا ينفي أن هؤلاء، قد بحثوا كنتيجة لتلك المسالك والطرق مجالات المقاصد، فأرجعها المتقدمون إلى المراتب الثلاث: ضروريات وحاجيات وتحسينية، وأرجعوا الضروريات إلى كليات خمس أو ست، وأرجعها المعاصرون من المهتمين بالحقل المعرفي المقاصدي إلى: مجالات³ أو مستويات⁴، أو غيرها من المسميات والاصطلاحات، وهو ما تناوله الشيخ القرضاوي في طرحه المشار إليه .

أما الوسائل إلى المقاصد، فالشيخ الدكتور يوسف القرضاوي⁵ من بين أكثر علماء الشريعة المعاصرين اهتماماً بموضوع الوسائل، وضرورة التمييز بينها وبين المقاصد، حتى لا يتحول ما هو مقصد في

¹ . يوسف القرضاوي، مدخل لمعرفة الإسلام، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، (191 . 288)

² . يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين الكلية والنصوص الجزئية، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2007)، (27)

³ . المفهوم الذي استعمله جمال الدين عطية .

⁴ . المفهوم الذي استعمله عبد المجيد النجار .

⁵ . التمييز بين الوسائل والمقاصد من الفقه الذي يقوم عليه تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، ولذلك كان محل اهتمام العز بن عبد السلام و القرائي ، والإمام الشاطبي ، وغيرهم؛ في تناولهم لمقاصد الشريعة، ولا تخرج محاولات المتأخرون عما

نظر الشارع إلى وسائل، وما هو وسائل إلى مقاصد في نظر أصحابها، يقول القرضاوي: « فإن بعض الناس خلطوا بين المقاصد والأهداف الثابتة التي تسعى النصوص إلى تحقيقها، وبين الوسائل الآنية والبيئية التي تعينها أحيانا للوصول إلى المقصد المنشود، فتراهم يركزون كل التركيز على هذه الوسائل، كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يتعمق في فهم النصوص وأسرارها يتبين له أن المهم هو المقصد، وهو الهدف الثابت والدائم، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة، أو العصر، أو العرف، أو غير ذلك من المؤثرات¹.
وقد يقع الاختلاف في تحديد المقصود من الوسائل فيختلفون نتيجة ذلك في بعض الأحكام المتعلقة بها، فالوسيلة المعينة قد يكون مقصودها مصلحة معينة عند طائفة، بينما يرى آخرون أن المقصود منها مصلحة أخرى، ثم هذه الوسيلة قد تؤدي إلى أحد المقصودين، وإحدى المصلحتين في بعض المواضع، فيبطل اعتبار الوسيلة عند إحدى الطائفتين، لأن الوسيلة إذا لم يتحقق مقصودها بطل اعتبارها².
»².

المبحث الثاني : مجالات³ المقاصد الشرعية وموضع الوسائل منها .

في ظل مستجدات العصر وتطوراته المتلاحقة، رأى عدد من الباحثين المعاصرين إعادة النظر في مجالات المقاصد، غير مقتصرين على الكليات الخمس، التي لم تخلو بدورها من مناقشة . حتى بين المتقدمين أنفسهم . وذلك بإضافة كلية سادسة .
وعليه، يتناول هذا المبحث رأي المتقدمين في كليات المقاصد، وأقوالهم في ترتيبها وحصرها في خمس، ثم رأي المتأخرين الذين رأوا عدم الاقتصار على ما بحثه المتقدمون، مقدمين بدائل عن تلك القسمة الخماسية أو السداسية لكليات الشريعة .

المطلب الأول . مجالات المقاصد عند المتقدمين من علماء الشريعة .

الفرع الأول : حصر المقاصد الضرورية في الكليات الخمس .

ذهب إليه المتقدمون ، وبرز دورهم في التنبيه إليها عمليا وواقعا، والخطر الذي يترتب على عدم التفرقة تعمد الخلط فيها، وذلك نظرا للظروف التي يعيشها المسلمون في وقتنا المعاصر .

¹ . يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة ، (176) .

² . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، (198) .

³ . التعبير بمجالات المقاصد في هذا المبحث، لا يعبر عن تبني البحث لفكرة المجالات التي ذهب إليها بعض المعاصرين في إعادة قراءتهم لمقاصد الشريعة وتقسيماتها إلى ضروريات منحصرة في خمس ضروريات أو ست على حسب المناقشة المشار إليها أعلاه، وإنما هو استعمال " لفظي، لغوي " لمفهوم يعبر عن القطاعات والميادين والمجالات التي تطرقها المقاصد قديما وحديثا .

لقد دأب العلماء عامة و المقاصديون منهم . خاصة . على اعتبار الضروريات الخمس: "الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال" أسس الشريعة ومصالحها العليا، وقد تحددت هذه الضروريات وانحصرت واستقرت على هذا النحو منذ الإمام الغزالي، وأصبحت منذئذ أساسا من أسس أي كلام في مقاصد الشريعة .

وإمام الحرمين هو أحد السباقيين إلى إدراكها والتنبيه عليها، ومن إشارته في هذه المسألة ما جاء في قوله: « فالشريعة مأمور به، ومنهي عنه، ومباح، فأما المأمور به فمعظمه العبادات .. وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر.. وبالجملة : الدم معصوم بالقصاص .. والفروج معصومة بالحدود .. والأموال معصومة عن السراق بالقطع ... »¹.

فهو في هذا النص قد نبه على حفظ الدين بالعبادات ، وعلى حفظ النفس بالقصاص، وعلى حفظ النسل والعرض بحد الزنا وحد القذف، وعلى حفظ المال بالقطع².

وما يمكن ملاحظته بهذا الشأن أو الخصوص تطور المصطلح المقاصدي، فقد عبر عن هذه الكليات الخمس أبو الحسن العامري الذي كان سابقا للإمام الجويني "بالمزاجر"، حيث يقول: « وأما المزاجر فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي: مزجرة قتل النفس؛ كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال؛ كالقطع والصلب، ومزجرة هتك السترة؛ كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض؛ كالجلد والرجم، ومزجرة خلع البيضة؛ كالقتل عن الردة »³.

يقول الدكتور أحمد الريسوني: « وإن ما عرفته هذه الضروريات من تميم وتهذيب، ومن تأصيل وتفصيل على يد اللاحقين . الغزالي فمن بعده وربما غيرهما الذين تفتقت فطنتهم ونباهتهم عن هذه الملاحظات والاستنتاجات »⁴.

الفرع الثاني: الإصافات المقاصدية القديمة على المقاصد الضرورية :

¹ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (1150/2 . 1151)

² . أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة ، 1424 / 2003)، (16)

³ . أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، تحقيق ودراسة: أحمد عبد الحميد غراب، ط1، (الرياض: مؤسسة دار الأصاله والثقافة والنشر والإعلام، 1988/1408)، (123)، و أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، (16)، و جاسر عودة ، فقه المقاصد إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط3، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1429 / 2008)، (19 وما بعدها) .

⁴ . أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، (16) .

وإذا نظرنا في الإضافات المقاصدية القديمة على المقاصد الضرورية الخمسة المعلومة، وجدناها لا تخرج عما يأتي:

فهناك من أضاف "العرض أو الأعراض" إلى مسمى المقاصد الضرورية، فصارت ستة كالقراي¹، وابن السبكي²، والشوكاني³. قال الزركشي: « وقد زاد بعض المتأخرين (سادسا)، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً »⁴.

وهناك من عبر "بالنسب أو الأنساب" وب "العرض أو الأعراض" عن "النسل" كالرازي⁵، والبيضاوي⁶، والإسنوي⁷، وهناك من حددها في خمسة، لكنه عبر ب "الأنساب" عن "النسل" مع إثبات إثبات "الأعراض" وإسقاط "الأديان"، وذلك كالقراي⁸.

وهناك من انتقد "مبدأ الحصر" من أصله وأضاف "العبادات الظاهرة والباطنة وحقوق المسلمين بعضهم على بعض" وغيرها من مشمولات المصالح الشرعية، فأصبحت غير محصورة في عدد معين كابن تيمية⁹.

وهناك من قسم المصالح الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل حفظ المصالح الضرورية الخمس قسما واحدا منها فقط، كابن فرحون¹⁰.

1 . شهاب الدين القراي، شرح تنقيح الفصول، (304)

2 . عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، (92) .

3 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (2 / 900 . 901)

4 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (210 / 5)

5 . فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (5 / 159 . 160) .

6 . عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، (101)، علي بن عبد الكافي، وتاج الدين بن عبد

الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، (55/3)

7 . جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (4 / 82 ، 84) .

8 . شهاب الدين القراي، الفروق، (70 / 4)

9 . تقي الدين أحمد بن تيمية ، مجموعة الفتاوى، (32 / 146)

10 . برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، خرج أحاديثه وعلق عليه الشيخ: جمال مرعشلي،

ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416)، (2 / 116 . 117)

وقد عقد الباحث عبد النور بزا مراجعات لما عبر عنه "الإضافات المقاصدية القديمة"، وحول إضافة مقصد العرض يتبنى ما ذهب إليه ابن عاشور والريسوني بخصوص هذه المسألة، حيث قال: « والصواب في المسألة ما ذهب إليه الإمام ابن عاشور إذ قال: « وأما عد العرض من الضروري، فليس بصحيح .. والصواب أنه من قبيل الحاجي »¹ .

وهذا ما انتهى إليه الأستاذ الريسوني في تعقيبه على ما سبق من كلام الشوكاني عن حفظ "الأعراض" إذ قال: « والحقيقة أن جعل "العرض" ضرورة سادسة توضع إلى جانب ضرورات الدين والنفس والنسل والعقل والمال، إنما هو نزول بمفهوم هذه الضرورات وبمستوى ضرورتها للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزالي في تحريره المركز والمنقح لهذه الضرورات الكبرى . فبينما جعل الضروري هو حفظ النفس، نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إضافة العرض، وهل حفظ الأنساب، ووصون الأعراض إلا خادما لحفظ النسل؟ »².

أما عن إضافة ضرورة "النسب" ، فيخلص الباحث عبد النور بزا إلى أن المحققين اعتبروا أن « حفظ "النسب" من المقاصد الحاجية المساعدة على انتظام مؤسسة الأسرة، وتوثيق الروابط العائلية، وإشاعة التكافل الاجتماعي بين أفراد العائلة، ودفع الإحساس بالدونية والمعاناة النفسية وسوء العلاقات الفردية والجماعية ، وما إلى ذلك مما يندرج في مسمى المصالح الحاجية العائدة على النسل بمزيد من الحفظ والتزكية والتهذيب »³، وهو بذلك يوافق ما ذهب إليه ابن عاشور، حيث يقول هذا الأخير: « إن أريد بحفظ "النسب" انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرمة الزنا، فقد يقال: إن عده من الضروري غير واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم ... فيكون حفظ "النسب" بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي »⁴ .

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (306 . 305) .

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (42) .

³ . عبد النور بزا، عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية ، (هرنندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008 / 1429)، (191 . 190) .

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (305) .

أما ما أضافه ابن تيمية من حفظ "للعبادات الباطنة والظاهرة"، فمن أعظم مقاصد الشريعة وقواعدها التي لا صلاح للبشرية إلا بها، غير أن ما سجله بشأنها من استدراقات على بعض الأصوليين لا يخرج في نهاية الأمر عن المقاصد الضرورية الخمسة، وما يحوم حولها من المقاصد الحاجية أو التحسينية¹. يقول ابن تيمية: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله . تعالى . وملائكته وكتبه ورسوله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته، ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهد وصللة الأرحام، وحقوق المالك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر ونهى عنه، حفظاً للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»².

فلا شك أن هذا الاستدراك . يقول الدكتور يوسف أحمد البدي . : «يدل على عمق وترسخ المقاصد لديه من الناحية النظرية والعملية، وأنه سبر غور المقاصد والتقط من محيط كنوزها من اللآلئ والدرر ما لم يلتقطه غيره، وأن ما ذكره من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله، وأحوال القلوب، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وإنما راجع إلى حفظ الدين الباطن والظاهر، فيما يتعلق بالله سبحانه، وفيما يتعلق بالبعد.. ثم إن ما ذكره من مقاصد الوفاء بالعهد وصللة الأرحام وحقوق المالك والجيران، فإن هذا كذلك راجع إلى حفظ الدين وحفظ الضروريات الخمسة الباقية، فهذه المقاصد إنما هي وسائل ومكملة للضروريات الخمسة، شأنها شأن باقي الأخلاق. وعلى هذا فلا خلاف بين ابن تيمية وبين غيره من الأصوليين في حصر المقاصد في الضروريات الخمسة من الناحية الظاهرية الشكلية ، ولكن من الناحية الجوهرية»³.

¹ . عبد النور بزا، عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (191) .

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (32 / 146 . 147)

³ . يوسف أحمد البدي ، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، (261 . 262) .

ويعلق الباحث عبد النور بزا على استدراك ابن تيمية على الأصوليين قائلاً: « وهذا الاستدراك بجانب للصواب من وجهين :

أحدهما : أن حفظ المقاصد الضرورية الخمسة لا يقتصر على حفظ الجسم فقط، بل هي أساس كل مصالح الدنيا، كما وضح بما لا مزيد عليه في ماهيتها .

ثانيهما: أن حفظ المقاصد لا يقتصر على شرع العقوبات فقط، بل إن المقاصد كما تحفظ بشرع العقوبات من جهة دفع المضار عنها، تحفظ بضمان مل يقيمها ويدبمها من جهة جلب المصالح إليها .

وقد فصل الإمام الشاطبي فيما تحفظ به المقاصد الضرورية من الجهتين في أماكن متعددة من الموافقات، وبهذا يظهر أن حصر المقاصد الضرورية في الكليات الخمس ليس فيه أي تقصير في حق مجموع المقاصد الشرعية، إذ قد علم من الشريعة أن أعظم المقاصد جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يعود بالإخلال عليها، والاستقراء يبين ذلك»¹.

أما عن أهم ما أضافه ابن فرحون في مجال المقاصد توسعه شيئاً ما في تقسيمها، ويتضح ذلك من عبارته الآتية، حيث يقول: « اعلم أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لحكم، منها ما أدركناه ومنها ما خفي علينا، رعيًا لمصالح العباد، ودرءًا لمفاسدهم، تفضلاً لا وجوباً، وهي تنقسم إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: شرع لكسر النفس، كالعبادات.

القسم الثاني: شرع لبقاء جملة الإنسان، كالإذن في المباحات المحصلة للراحة؛ من الطعام واللباس والمسكن والوطء وشبه ذلك.

القسم الثالث: شرع لدفع الضرورات، كالبياعات، والإجازات، والقراض، والمساقاة، لافتقار الإنسان ما ليس عنده من الأعيان، واحتياجه إلى استخدام غيره في تحصيل مصالحه.

القسم الرابع: شرع تنبيها على مكارم الأخلاق، كالخض على المساواة وعتق الرقاب، والهبات، والأحباس، والصدقات، ونحو ذلك من مكارم الأخلاق.

القسم الخامس: وهو المقصود . شُرِّعَ للسياسة والزجر، وهو ستة أصناف.

الصف الأول: شُرِّعَ لصيانة الوجود كالقصاص في النفوس والأطراف، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة (179)]، معناه القصاص الذي كتب عليكم إذا أقيم ازدجر الناس عن القتل ..

¹ . عبد النور بزا ، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية ، (191 . 192) .

الصف الثاني من الأحكام: شرع لحفظ الأنساب كحد الزنا، قال الله تعالى: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور(2)]، وبينت السنة حكم التغريب¹، وحد الزاني الثيب².

الصف الثالث من الأحكام: شرع لصيانة الأعراس، لأن صيانتها من أكبر الأغراض، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور(4)]، وألحق الشرع بذلك التعزير على السب والأذى، بالقول على حسب اجتهاد الأما في ذلك.

الصف الرابع من الأحكام: شرع لصيانة الأموال كحد السرقة، وحد الحرابة، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة(38)]، ويلتحق بذلك تعزير الغصاب ونحوهم.

¹ . قال القرافي في الذخيرة: «التغريب وأصله قوله عليه السلام: «الثيب بالثيب رجم بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» [الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الحدود، باب: حد الزني، (270/11)، رقمه (1690)، وأخرجه الترمذي في الجامع الكبير، أبواب الحدود، كتاب: ما جاء في الرجم على الثيب، (104/3 . 105)، رقمه (1434). قال الترمذي: «حديث صحيح»، وأخرجه أبو داود في سننه، كتابك الحدود، باب: الرجم، (9/5)، رقمه (4415)، كلهم عن عبادة بن الصامت]. ولأصحاب المذاهب أقول مختلفة في تغريب الأنتى والعبد . قال ابن رشد الحفيد: «وأما الأبكار، فإن المسلمين أجمعوا على أن حد البكر في الزني جلد مائة لقوله تعالى ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور(2)]، واختلفوا في التغريب مع الجلد، فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تغريب أصلاً وقال الشافعي: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زان ذكر كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً، وقال مالك بتغريب الرجل ولا تغرب المرأة، وبه قال الأوزاعي، ولا تغريب عند مالك على العبيد. فعمدة من أوجب التغريب على الغطلاق حديث عبادة بن الصامت المتقدم» [الذخيرة، (88/12)، أبو الوليد بن رشد الحفيد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (4/2241)]

² . أما حكم الزاني الثيب، فينقل ابن رشد أقوال الفقهاء في المسألة «فقد اختلفوا هل يجلد من وجب عليه الرجم قبل الرجم أم لا؟ فقال الجمهور: لا جلد على من وجب عليه الرجم، وقال الحسن البصري وإسحاق، وأحمد وداود: الزاني المحصن يجلد، ثم يرمم . عمدة الجمهور: أن رسول الله ﷺ رجم ماعزاً، ورجم امرأة من جهينة، ورجم يهوديين وامرة من عامر من الأزد» [قصة ماعز أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب: ما يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، رقم (2864)، (168/12)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الحدود، باب: من اعترف عن نفسه بالزني، رقم (1629)، (276/11)، وحديث إقامة الحد على جهينة أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزني، رقمه (1696)، (291/11 . 292)، وأخرجه الترمذي في الجامع الكبير، أبواب الحدود، باب: تربص الرجم بالحلبى حتى تضع، رقم (1335)، (105/3 . 105)، قال الترمذي: «هذا حديث صحيح» [أبو الوليد بن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق وتحرير: عبد الله العبادي، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1995/1416)، (2239/4)].

الصنف الخامس من الأحكام: شرع لحفظ العقل، كحد الخمر، وقد نهى الله تعالى عنه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ ﴾ إلى قوله ﴿ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ [المائدة (90)]، ثم قال تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ [المائدة (91)]، ووردت السنة بحد الشارب¹.

الصنف السادس من الأحكام: شرع للردع والتعزير نحو قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾ [المائدة (95)]، أي؛ ليدوق جزاء فعله...².

فالكليات مع ابن فرحون غدت أكثر تحديدا ووضوحا، لكنه لم يأت بما يمكن اعتباره إضافة نوعية على المقاصد الضرورية الخمسة. يقول نور الدين بزا، بل كل ما جاء به لم يخرج عن حفظ الضروريات.. وهكذا، فكل ما ذكره ابن فرحون لا يخرج عن دائرة المقاصد الضرورية الخمسة، فهو أما منها، وإما خادم لها بكل ما من شأنه أن يوجد لها ويقي عليها في أحسن صورة، أو بكل ما من شأنه أن يوجد لها ويقي عليها في أحسن صورة، أو بكل ما من شأنه أن يقيها الإذاية ويدفع عنها الضرر الواقع أو المتوقع³.

المطلب الثاني: مجالات المقاصد لدى المعاصرين وموضع الوسائل منها.

حاول بعض المتأخرين من المهتمين بالمبحث المقاصدي تجديد الرؤية في المقاصد، وذلك تماشيا مع ما تفرضه مستجدات العصر ومعطياته، بظهور مجالات متعددة لم تكن مطروقة. وإن من حيث المسميات. في وقت المتقدمين، فكان من الطبيعي أن تحاول أقلام علماء الشريعة إبراز دور الشريعة في هذه المجالات، خاصة وأنها مجالات ألصق بالشريعة الإسلامية ومقاصدها من النظم الوضعية.

¹ . جاء في صحيح البخاري: « جلد النبي ﷺ في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين »، وفي صحيح مسلم: « جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة .. » الحديث . [فتح الباري، شرح صحيح البخاري، كتاب: الحدود، باب: الضرب بالجريد والنعال، ورقمه (6776)، (80/12)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الحدود، باب: حد الخمر، رقم (1707)، (311/11)]

² . برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية والأحكام، (2/117.115).

³ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (193 . 196) .

ولهذا جاء هذا المبحث لمحاولة الكشف عن هذه الرؤى، ومدى شموليتها لأنواع المقاصد التي أشار إليها المتقدمون، وهل في هذه الرؤى تجديد للمبحث المقاصدي، بما يكشف عن قصور الرؤية لدى المتقدمين، أم أن تقسيم العلماء المتقدمين يفي حتى بما عرفته الساحة من مجالات إضافية للمقاصد؟. يقول الدكتور الريسوني: « فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة .. »¹.

الفرع الأول. ابن عاشور وعلال الفاسي:

أولا. مجالات المقاصد: لقد ذهب ابن عاشور وعلال الفاسي إلى القول بتوسيع دائرة المقاصد الشرعية، ومواكبة الاجتهاد فيها بما يوافق مقاصد الشارع ويحقق مصالح الأمة لكنهم لم يقولوا بإعادة النظر في "مبدأ الحصر الخماسي" للمقاصد الضرورية²، وأهم المقاصد التي أشار إليها ابن عاشور: حفظ الفطرة والسماحة والنظام والمساواة والحرية وحقوق الناس³، ولم يختلف علال الفاسي كثيرا عن الظاهر بن عاشور في القول بحفظ مقصد الفطرة والسلام والكرامة والمساواة والعدل والأخلاق وحقوق الإنسان أيضا⁴، فجميع ما أضافه الإمام ابن عاشور والأستاذ الفاسي لا يمكن عدده من المقاصد الضرورية⁵.

ثانيا. مجالات الوسائل: أما الوسائل إلى المقاصد، فيعتبر محمد الطاهر بن عاشور من الذين أعادوا طرق موضوع الوسائل وفق رؤية مغايرة لما بحثه الأصوليون قبله، وقد سبقت محاولة بيان كيفية كشفه عن الوسائل في خضم بحثه عن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني. جمال الدين عطية .

أولا. مجالات المقاصد: يقول جمال الدين عطية: « لا نقصد في هذا المبحث إلى تكرار ما هو متداول ومعروف في هذا الموضوع، وإنما قصدنا الأساسي هو إزالة الالتباس وفض الاشتباكات عن كثرة التقسيمات و تداخلها، واختلاف المصطلحات ومضامينها »⁶.

وهذه الأقسام . حسب رأيه . هي :

¹ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (39) .

² . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (198)

³ . ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (259 وما بعدها)

⁴ . علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (69، 193، 225، 231، 235، 248، 266) .

⁵ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (200) .

⁶ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (106) .

1 . مقاصد الخلق: وهنا يشير الدكتور جمال الدين عطية إلى أنه هناك فرق بين مقاصد الأمر التكويني أي مقاصد الخلق، وبين مقاصد الأمر التكليفي أي مقاصد الشريعة، مع وجود اتصال بينهما ، وبين أن الذي يعيننا من القصد الخلقى ناحيتان :

الأولى: وهي التي ينصرف إليها قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ ، [الذاريات (56)] ، وقوله: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة (30)] ، وقوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ﴾ ، [الأحزاب(72)] وغير ذلك من الآيات¹ التي تشير إلى الغاية من خلق الإنسان، فمن الواضح أن هذه الآيات وأمثالها كثير . تتعلق بالقصد الخلقى أو التكويني ، ولا ينفي هذا ما تلقيه من أضواء على القصد التكليفي، ويمثل بأمثلة لبيان العلاقة بين القصدين الخلقى والشرعي².

الناحية الثانية: الخاصة بسنن الله في كونه وخلقها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ ، [الأنعام (165)] . وفي العديد من الآيات القرآنية المتعلقة بفطرة الإنسان وغرائزه التي فطره الله عليها³.

2 . مقاصد الشريعة العالية: ويسمى بعضها المقاصد العامة للشريعة ، وهي أعلى أنواع المقاصد الشرعية من حيث التجريد ، والتنظير ، والإيجاز ، والنظر الفلسفي في آن⁴ .

يقول جمال الدين عطية : « وقد تعددت الرؤى في تحديد هذه المقاصد ، فاتجه البعض إلى استخراجها من آيات القرآن الكريم التي تبين المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب ... كما خص بعضهم بالاهتمام بعبادة الله والخلافة عنه وعمارة الأرض ، ومنهم من ركز على جلب المصالح ودرء المفاسد .. »⁵.

ويخلص الدكتور جمال الدين عطية لوضع تعريف للمقاصد العالية بعد أن عرج على توضيح مفهومها لدى عدد من علماء الشريعة الذين كان لهم اهتمام بالمقاصد ، فقال: « تتمثل المقاصد العالية

¹ . أشار جمال الدين عطية إلى الآية 115 من سورة المؤمنون، والآية 27 من سورة ص والآية 38 . 39 من سورة الدخان ، والآية 7 من سورة هود ، والآية 02 من سورة الملك .

² . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد ، (109)

³ . المرجع نفسه، (110) .

⁴ . المرجع نفسه، (110 . 111)

⁵ . المرجع السابق ، (111)

للشريعة في تحقيق عبادة الله، والخلافة عنه، وعمارة الأرض من خلال الإيمان ومقتضياته: من العمل الصالح المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة، والشامل للنواحي المادية والروحية، والذي يوازن بين مصالح الفرد والمجتمع، والذي يجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية، كل ذلك بالنسبة للإنسان والأسرة والأمة والإنسانية جمعاء»¹.

3. مقاصد الشريعة الكلية: وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وبحث هذه المقاصد الكلية يثير عددا من المسائل:

أ. دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد وإثبات المقاصد.

ب. حصر المقاصد في خمسة أو الزيادة فيها.

ج. بيان المقاصد الكلية.

د. ترتيب المقاصد فيما بينها.

هـ. ترتيب وسائل كل مقصد إلى ضروري وحاجي وتحسيني.

ومن المسائل التي تعرض لشرحها وهو يوضح مراده بالمقاصد الكلية للشريعة: المقاصد الأصلية والتبعية، المقاصد والوسائل، مراتب الضروري والحاجي والتحسيني، والمقاصد الكلية والقواعد، المقاصد الكلية والقانون².

4. مقاصد الشريعة الخاصة: والمقصود بها؛ المقاصد الخاصة بباب أو أبواب متجانسة من الشريعة أو مجموعة متجانسة من أحكامها، وكذلك الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لضبطها بموازين الشريعة³.

ويلاحظ هنا أن جمال الدين عطية حافظ على تعريف ابن عاشور للمقاصد الخاصة وأضاف إليها جوانب معينة والمتعلقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية.

5. مقاصد الشريعة الجزئية: وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، وهي ما يعبر عنه الفقهاء بالحكمة، والتي استبدلوا بها مصطلح العلة في إجراء القياس باعتبارها أكثر انضباطا⁴.

¹. جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (122).

². المرجع نفسه، (122).

³. المرجع السابق، (131).

⁴. المرجع نفسه، (137).

6 . مقاصد المكلفين: وقد اكتفى جمال الدين عطية بالإحالة إلى ما ذكره الجويني عن مقصوده بالمصلحة، وما ذكره الشاطبي عن مقاصد المكلفين .

والشيء الجدير بالذكر، ونحن نتعرض إلى فكرة المقاصد عند جمال الدين عطية هو محاولته نقل فكرة الكليات الخمس الكبرى إلى مجالات تعتبر أوسع وأشمل للكليات الخمس التي عرفت لدى علماء الأصول والمقاصد، فبدلاً من القول بحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، يقول بمجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة ومجال الإنسانية، مع ملاحظة أن كل مجال من هذه المجالات له مقاصده الخاصة . وفكرة المجالات عند جمال الدين عطية تبدو متأثرة بمنحى واقعي منطقي، فبعد الفرد تأتي الأسرة ، وبعد الأسرة تأتي الأمة، وفي ثنايا الأمة تنصهر الدولة (وإن لم يشر إلى ذلك)، وبعد الأمة تأتي الإنسانية .

المنحى الثاني الذي أرى تأثيره في توجهه هذا؛ هو الفكر التشريعي القانوني، فهذه المجالات . وإن كانت مجالات راسخة في الفكر الإسلامي . إلا أنها من الأفكار المشتركة بين الفكر القانوني الوضعي المهيمن الآن وبين الفكر الشرعي الإسلامي، وما دفع بالدكتور إلى تصور هذه المجالات إلا تأثره بالفكر القانوني الوضعي الذي لا يناقض الاتجاه الشرعي .

أما مقاصد الشريعة المتعلقة بالفرد فهي لا تخرج . حسب تصوره . لما بحثه المتقدمون من علماء الأصول والمقاصد في الكليات الخمس ، فهذه الكليات مجالها الفرد لا غير، لا ترتقي لأن تمس مجالاً آخر، اللهم إلا من قبيل فكرة المقاصد الأصلية والمكملة، وفكرة التابع والمتبوع، وبالتالي فكرة الوسيلة والمقصد، فقط. نشير إلى أن جمال الدين عطية اعتبر حفظ العرض بدل حفظ النسل الذي لا نجد له ذكراً هنا، مع تقديمه لحفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم العرض، وأخيراً حفظ المال.

أما مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة: وتتمثل في تنظيم العلاقة بين الجنسين، حفظ النسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، حفظ النسب، حفظ التدين في الأسرة، تنظيم الجانب المؤسسي في الأسرة، تنظيم الجانب المالي للأسرة .

وهنا نلاحظ أنه قد جعل حفظ النسل والذي أخرج من الكليات الخمس المعروفة لدى علماء المقاصد و الأصول، وجعلها من مقاصد الأسرة، وأضاف مقصداً جديداً قد يلتقي ومقصد حفظ النسل والعرض السابق ذكرهما؛ في مقاصد الفرد وهو مقصد حفظ النسب الذي نجد له ذكراً لدى بعض علماء الشريعة .

وكأن جمال الدين عطية يفرق بين حفظ الدين لدى الفرد، وحفظ التدين لدى الأسرة، ويفرق بين حفظ النسل للأسرة وحفظ نسبها، وحفظ العرض لدى الفرد، ففي حقيقة الأمر؛ هناك تداخل كبير بين هذه المفاهيم، وحتى نرتقي بفكرة من مجال إلى آخر فلا أقل من أن نراعي جانباً منطقياً يمكننا من الانتقال بين هذه المراتب أو الحلقات، كأن يتوسل بالمرتبة الدنيا تحصيل المرتبة العليا، فالتى هي أعلى منها وهكذا، وبطبيعة الحال، فهذا منهج مقاصدي في أساسه أسس له علماء الأصول والمقاصد، وهو يمثل جانباً من خصائص الشريعة الإسلامية .

وأما مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة فتتمثل في التنظيم المؤسسي للأمة، ومقصد حفظ الأمن ومقصد إقامة العدل، ومقصد حفظ الدين والأخلاق، ومقصد التعاون والتضامن والتكافل، ومقصد نشر العلم وحفظ عقل الأمة ومقصد عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة .

وأما مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، فتتمثل في التعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي القائم على العدل، ومقصد الحماية الدولية لحقوق الإنسان ومقصد نشر دعوة الإسلام¹ .

ولا تخلو هذه المقاصد من إبداء رأي بشأنها، سواء رجع الأمر إلى القول بارتداد بعضها إلى درجات قد تم ذكرها سابقاً ويكون ذكرها من باب تحصيل الحاصل، ذلك أن المنطق السليم سيؤدي بنا إلى أن حفظ هذه المقاصد في مجالات ما عبر عنها بالفرد أو الأسرة أو حتى الأمة سيترتب عليه بالضرورة رعاية المقاصد التي تليها .

ولكن السؤال الذي يوجه إلى فضيلة الدكتور جمال الدين عطية هنا: إذا كان من المسلم به في ما عرف بالكليات الخمس أنها مرتبة الأولى فالأولى، حسب سلم الأولويات الذي عرفت به الشريعة الإسلامية، ولا ينكره أحد من عقلائها، فكيف يتم ترتيب هذه المقاصد من حيث الأولوية، إذ في مراعاة مقاصد الفرد أولاً يناقض مبدأ عاماً في الشريعة وهو كون المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، والقول بالعكس، بمعنى تقديم مقاصد الإنسانية على بقية المقاصد يضرب بالشريعة ومقومات.

ليس المراد هنا انتقاد فكرة المقاصد عند الدكتور جمال الدين عطية، بقدر ما هي محاولة للكشف عن الاتجاهات الجديدة في علم المقاصد، ومدى فعاليتها في تطوير هذا العلم ومدى إمكانية مساهمته في تجديد أصول الاستنباط في الشريعة الإسلامية..

¹ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (148 . 172) .

ثانيا . مكانة الوسائل في المبحث المقاصدي عند جمال الدين عطية :

من إيجابيات ما نبه إليه الدكتور جمال الدين عطية وهو يبحث في تفعيل المقاصد، تطرقه لموضوع وسائل المقاصد، حيث أفرد لها مبحثا أسماه " ترتيب وسائل كل المقاصد "، مشيرا أولا إلى أن: المقاصد لا تقتصر على الضروري، وإنما تشمل المرتبتين الحادي والتحسيني كذلك في وحدة واحدة، يمثل فيها الضروري الحد الأدنى للمقصد الذي لا تقف الشريعة عند تطلب تحقيقه، وإنما تتطلع إلى كماله في حدود الإمكان بطبيعة الحال .

ثانيا: وأن مراتب الضروري والحاجي والتحسيني لا تتعلق بالمقصد، وإنما بالوسائل المؤدية إلى تحقيقه، وعلى قدر تحقق الوسائل تتحدد المرتبة المناسبة من ضروري أو حادي أو تحسيني¹.
ومن الأمثلة التي دلل بها على ما ذهب إليه نذكر :

. الطعام أحد الوسائل لمقصد حفظ النفس، وهنا تظهر المراتب، فتحصيل القدر من الطعام الذي يحفظ الأود²، وإن كان فيه خشونة، وفقدانه يؤدي إلى الهلاك هو الضروري، أما تحصيله بصورة مناسبة تتكامل فيه الأصناف ، ومطهو بشكل جيد فهذا هو الحاجي، ثم يتمثل التحسيني في طريقة تقديمه، وفي آداب الطعام وغيرها، وما زاد على ذلك من ألوان الترف والإسراف فهو المنهي عنه³.

يقول الدكتور عطية: «سلك الدكتور العالم في معالجته لدرجات المحافظة على النفس طريقا يتفق مع ما نذهب إليه، وإن لم يصرح بجدة تصوره للموضوع ، فقد اعتبر أن للمحافظة على النفس ثلاث حالات ..»⁴.

أولاهها: هي الحالة العادية التي يكون فيها الإنسان في موقع السعة واليسر والكماليات وهي حالة تطبيق التشريع العام .

¹ . المرجع السابق، (52) .

² . الأود: قال الفراهيدي: « والأود مصدر آد يؤود أودا، وتقول أدت العود، فأنا أؤوده أودا، فاناد، وتفسيره: عحته فانعاج ... وتقول: آدي الأمر، يؤودني، أودا وأوودا إذا بلغ منك المشقة ... والأود العوج، وأود يأود أودا فهو أود » . [عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (دار الهلال)، (5 / 95 . 96)، باب الليف من الدال]

³ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، (52) .

⁴ . المرجع نفسه، (53) .

والحالة الثانية حين يكون الإنسان في موقع الضيق والحرَج والعسر، ولكنه لم يبلغ حد الضرورة بل في مرتبة الحاجة، وفي هذه الحالة خفف الله عنه ببعض الرخص، وله أن يدخل في دائرة الشبهات .
والحالة الثالثة: في موقع الضرورة، فيتعين أو يباح له عندئذ الانتقال من الحالة الأولى والثانية إلى الحالة الثالثة، وذلك بفعل ما كان محرماً أو بترك ما كان واجباً أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع ومبادئه¹.

وينبه جمال الدين عطية إلى أنه كما أن وسائل المقاصد مرتبة إلى ضروري وحاجي وتحسيني، فإنها داخل كل رتبة من هذه الرتب ليست على وزن واحد²، ويستشهد لذلك بقول الشاطبي: « وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب ، فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو ..»³.
ويتساءل الدكتور جمال الدين عطية عن:

1 . هل المراتب ثلاث أم خمس، ليكون جوابه على أنها خمساً ، مبرزا وجود مرتبتين أخريين وهما مرتبة ما دون الضروري ومرتبة ما وراء التحسيني⁴ .
2 . ما معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؟

وبعد عرضه لمجموعة من أقوال العز بن عبد السلام والشاطبي في المسألة مميّزا بين معيارين اثنين وهما: المعيار الشكلي والمعيار الموضوعي اللذان استند إلى أحدهما أو إلى كليهما لاعتبار حكم معين هو من قبيل أحد المراتب الثلاث دون الأخرى .

فالشكلي: ويعتمد على النظر إلى نوع الحكم التكليفي المتعلق به ، فإن كان أمراً أو نهيًا مشدداً أي من نوع الواجب أو المحرم كان من الضروريات، وإن كان أمراً أو نهيًا غير مشدد أي من نوع المندوب أو المكروه كان من الحاجيات، وإن كان من نوع المباح كان من التحسينيات⁵ .

الموضوعي: ويكون بالنظر في درجة المصلحة أو المفسدة المتعلق بها الحكم التكليفي، فإن كان من أهمها كان من الضروريات، وإن كان قليل الأهمية، فمن التحسينيات، وما توسط فمن الحاجيات¹ .

1 . يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، (286 . 287) .

2 . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (54) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (356/4)

4 . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد ، (54 . 59)

5 . المرجع نفسه، (60) .

وفيه من كلامه العمل بالمعيار الموضوعي فيما ليس فيه إجماع أو نص أو قياس خاص (وهو ما ذهب إليه العز)، ويعمل بالمعيار الشكلي فيما ورد فيه نص أو إجماع أو قياس خاص².

وفي مبحث آخر جعله بعنوان: نسبة الوسائل وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، حيث يقول: « ترتيب الكليات إلى ضروري وحاجي وتحسيني هو الإطار الثابت للكليات، وداخل هذا الإطار يجري تسكين الكليات، ولكن هذا التسكين غير ثابت، فهو يتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وهذا معنى النسبية في التطبيق »³.

ومع ذلك فإن فكرة النسبية هذه ليست جديدة، إذ نجد في كتب الأصوليين أمثلة واضحة وإن لم يطلقوا عليها هذا الاسم⁴.

واستعمال جمال الدين عطية لكلمة "تسكين" يوحى . والله أعلم . بمراعاة حفظ الكليات الخمس بما تتطلبه كل كلية في كل مرتبة من المراتب الثلاث "الضرورية والتحسينية والحاجية".

ولتوضيح فكرته أكثر، نأخذ أحد الأمثلة التي طرقها، وهي "ضرورة حفظ العقل"، حيث يبين أن الأصوليين يكتفون بالإشارة إلى تحريم شرب الخمر، ويزيد بعضهم وجوب طلب العلم الديني الضروري لأداء العبادات المفروضة، وقد يزيد بعضهم تعلم الحساب حتى يتمكن من معرفة الموارث والزكاة .

يقول جمال الدين عطية: « هذه المرحلة الأولى تمثل الضروري من المعرفة الواجب تعميمه في عصرنا الحاضر فرضاً عينياً على الجميع رجالاً ونساءً أطفالاً .. وعلى المستوى الحاجي يقوم بدعم هذه المرحلة نظام ثقافي متكامل من المكتبات المدرسية والعامة، ووسائل الإعلام المسموعة والمرئية، والدوريات المتخصصة، والمراجع العامة والخاصة والنوادي والجمعيات.

ويختص المستوى التحسيني بالعناية بالمتفوقين والمبدعين الذين يتم اكتشافهم من خلال المستويين الضروري والحاجي، وتقوم الدولة بإعطائهم رعاية خاصة⁵ »¹.

¹ . المرجع نفسه، (60) .

² . المرجع نفسه، (60 . 70) .

³ . المرجع نفسه، (75) .

⁴ . المرجع نفسه، (76) .

⁵ . يستشهد الدكتور جمال الدين عطية في هذا المقام بعبارة للشاطبي: « وبذلك يترى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كانت به قوة زاد السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وبذلك تستقيم أصول الدنيا وأعمال الآخرة. » [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (286/1)]

وبناء على ما ذكره سابقا، يتوجه للحديث عن فرض الكفاية في العلم وكونه وسيلة لتحقيق مقصد العقل، حيث قال: « وهذا ينقلنا إلى بحث فروض الكفاية في العلم وسيلة لتحقيق مقصد حفظ العقل، ذلك أن حفظ العقل ليس قاصرا على مصلحة الفرد، بل يمتد لمصلحة الجماعة، ففي الأول يتحقق اكتساب المعارف والمهارات اللازمة لعمارة الأرض وكسب الرزق في نواحي التخصص المهني والحرفي، وفي الثاني تعمل الأمة على الوصول إلى الاكتفاء الذاتي في كل مجالات الحياة الضرورية والحاجية والتحسينية...»².

وفيهما مما سبق عرضه أن الدكتور جمال الدين عطية يحاول أن يجد وسائل لحفظ الكليات تتوزع أدوارها بين المراتب الثلاث: المقاصد الضرورية والحاجة والتحسينية .

الفرع الثالث: رأي طه جابر العلواني .

في محاولة منه لتوضيح كيفية بناء الفكر المقاصدي وتحديد منطلقاته الأساسية يقول طه جابر العلواني: « ولكي يتبلور (الفكر المقاصدي الكلي) كان ينبغي الانطلاق من مبادئ (العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء، ثم التسخير)، لبناء القيم العليا، ولتوجيه البحث والنظر . كله باتجاه الكليات الناظمة للجزئيات والفروع »³.

وقد أوضح طه جابر العلواني أن الفقهاء لم يعهد منهم الالتفات إلى هذه المبادئ الأساسية المتمثلة في (العهد والاستخلاف والأمانة والابتلاء ثم التسخير) بالقدر الذي تستحقه، وربطها في مجالات الاستثمار الفقهي، ولو قدر لهذه المبادئ أن تأخذ مواقعها المناسبة لدى الفقيه، لأخذت بيده . يقول طه جابر العلواني . نحو مركزية الفعل الإنساني⁴، ومحوريته في القضية الفقهية، ولأدى ذلك إلى تغيير كبير في طبيعة النظر الفقهي⁵.

والقيم العليا والمقاصد الكبرى التي استخلف الإنسان لتحقيقها هي التوحيد والتزكية وال عمران.

¹ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (85 . 86) .

² . المرجع نفسه، (86 . 87) .

³ . محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، (78) .

⁴ . وبهذا الخصوص، أوضح طه جابر العلواني أن أصول الفقه جعلت محور التركيز ومركزه "الحكم الشرعي"، وفسرته بأنه: «

الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير ..» . [فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (89/1)]، ثم

جعلت أركان الحكم الحاكم والمحكوم فيه، والمحكوم به، والمحكوم عليه. [محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه

جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، (78)] .

⁵ . المرجع نفسه، (78) .

يقول طه جابر العلواني: « إن هذه القيم الثلاث تمثل المقاصد العليا والقيم الأساسية الكبرى، والمبادئ الأصلية، وهي في الوقت ذاته صالحة لكل زمان ومكان، لتكون مقياسا لسائر أنواع الفعل الإنساني، ولجميع الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف، قدر ما ينسجم أو يختلف مع تلك المقاصد العليا الثلاثة وهي: التوحيد، والتزكية والعمران»¹.

وأوضح طه جابر العلواني أن هذه المقاصد الثلاثة هي مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول منها، وهذه المقاصد الثلاث - أيضا - مندرجة تحت مفهوم العبادة بشكل تام، فالتوحيد لب العبادة وأسهلها، والتزكية هدفها ومقصدتها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمره التزكية، وهو الذي يجعل كل شيء من الفاعل والمنفعل في هذا الوجود يسبح بحمد ربه، ليتكامل موكب التوحيد الشامل للخلق المستخلف المخير (الإنسان) والخلق المسخر (الطبيعة) ﴿وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء (44)].

يقول طه جابر العلواني: « وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي - بالضرورة - سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل والحرية والمساواة)، فهذا المستوى من القيم والمقاصد ضروري لتحقيق المقاصد العليا - التي يمكن إدراجها في المستوى الثاني الذي ذكرناه، وهو بدوره يستدعي المستوى الأخير الذي جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه، حتى اعتبروا تلك الأمور هي مقاصد الشريعة، وصنفوها إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ فهذه - الأمور - التي عدوها مقاصد للشريعة - لم تستطع أن تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي تحتاجها لتغطية أو معالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق بها الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها التي تعود على ضرورياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية. فهي في وضعها الذي حددوه ابتداء من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي وابن عاشور، تعتبر بمقام الحكم والمقاصد لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ودعم دليل المصلحة من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد، وبقيت الأحكام الشرعية منها والوضعية تدور على محاور الأوامر والنواهي والمنطلقات اللغوية التي أدت إلى بناء وتدعيم الاتجاه الجزئي في النظر الفقهي»².

¹ . المرجع نفسه، (83) .

² . المرجع السابق، (83 . 84) .

من خلال ما سبق ذكره يتضح أن طه جابر العلواني ينحو في مجال المقاصد منحى جديدا يقوم على اعتبار المستويات والتي جعلها ثلاث مستويات، المستوى الأول هو ما عبر عنه بالقيم العليا والمقاصد الكبرى، والذي يؤدي بدوره إلى المستوى الثاني المتمثل في مقاصد العدل والحرية والمساواة والذي يستدعي بدوره المستوى الثالث وهو ما عرفته المنظومة الأصولية والفقهية ممثلا فيما عرف بالضروريات والحاجيات والتحسينيات .

يخلص طه جابر العلواني إلى مجموعة من المحددات بهذا الشأن نذكر منها :

1 . المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية تنحصر مصادرها في المصدر الأوحى في كليته وإطلاقه وقطعيته وكونيته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد، وذلك بقراءة وفهم وتدبر ينطلق من (الجمع بين القراءتين)، قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا الجمع لا بد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومناهجه حتى تستقر وتيسر سبل التعامل معه ليستعمل باعتباره محمدا منهاجا قرآنيا¹.

2 . المقاصد العليا لا تعدو مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة؛ ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات، وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عد مقصدا من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة؛ إذ المقاصد الحاكمة تستوعب (المقاصد الشرعية) بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين، والذي قصروا دوره تقريبا على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته تحقيق القناعة لدى المكلف، أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني .

3 . من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها . عند الحاجة . في سائر أنواع الفعل الإنساني القلبي منها والعقلي والوجداني والبدني، ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات، ولتتهدي (الكينونة الإنسانية) بكليتها بمهتدي الله . يقول القرآني: « ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلقت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلب مناهها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات »²،

¹ . المرجع نفسه، (100) .

² . شهاب الدين القرآني، الفروق، (3/1) .

فمن وفقه الله . تعالى . لضبط قواعد الفقه وكلياته وأصوله وفروعه معا (بالمقاصد العليا) فقد حاو الخير كله¹.

وفي مراجعته لما ذهب إليه طه جابر العلواني، يقول عبد النور بزا: « إن ثلاثية التوحيد والتزكية وال عمران؛ لا خلاف في كونها من مقاصد الشريعة ولا في أهميتها ودورها الكبير في توجيه وتنظيم الحياة الخاصة والعامة للإنسان، على جميع المستويات وفي كل المجالات، وهو ما بينه صاحب هذه النظرية في المراجع المشار إليها في الهامش أدناه²، غلا أنه لا يمكن التسليم بقيامها مقام المقاصد الضرورية الخمسة، ولا بأن تكون بديلا عنها أو مستوعبة لها، فضلا عن أن تكون أصلا لها ومستدعية إياها، إذ يستحيل أن يقوم الجزئي مقام الكل، ولا أن يقدم عليه أو يكون مستوعبا له، بل العكس هو الصحيح.

فمقصد التوحيد أو الإيمان أو العقيدة؛ شطر من مقصد الدين كما هو معلوم بالاستقراء التام، ومقصد التزكية أو التربية؛ ثمرة مقصد الدين، إذ لا تزكية بدون دين، ومقصد عمران أو الاجتماع البشري، غاية المقاصد الضرورية الخمسة ونتائجها، إذ لا عمران بدونها أصلا .. وبهذا يظهر أن كل مقاصد الشريعة تنطلق من المقاصد الخمسة وترجع إليها، ولذلك قلنا أنه متى وجدت هذه المقاصد وجد كل ما سواها، وإذا فقدت فقد ما عداها .. وهو ما يقطع بثبات المقاصد الخمسة واستيعابها لكل شيء، بوصفها حقوقا إنسانية تحترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية³ على امتداد الوجود التاريخي للبشر، إذ لم تخل أمة من الملل من اعتبارها والتشديد عليها والعمل على إصلاحها، وإن وقع التهاون في بعض جوانبها من حين لآخر هنا وهناك، لكن لم يعلم أن قوما كتب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، على حين استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد وشيوع الشرك بمختلف صنوفه، وتراجع التزكية وانتشار التندسية⁴، وفساد الاجتماع البشري وفوضى عمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان⁵.

1 . محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله وطه جابر العلواني وآخرون، مقاصد الشريعة، (103) .

2 . المرجع نفسه، (83 . 84) .

3 . حسن حنفي، مقاصد الشريعة وأهداف الأمة .. قراءة في الموافقات للشاطبي، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 103، سنة 2003/1423)، (82)

4 . قال أحمد الفيومي: « دسه في التراب دسا، من باب قتل: دفنه فيه، وكل شيء أخففته فقد دسسته، ومنه يقال للحاسوس:

"دسيس" القوم ». [المصباح المنير، (103)، مادة (دسس)]

5 . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (218)

ثانيا. موضع الوسائل في المبحث المقاصدي عند طه جابر العلواني:

بالبحث في هذه الوسائل على مستوى المستويات الثلاث التي أشار إليها العلواني، يمكن ملاحظة أن منحى طه جابر العلواني يتجه اتجاه الفعل الإنساني لتوضيح التفاعل بين المستويات الثلاث، أو بتعبيره هو؛ أن المستوى الأول "القيم الأساسية والمقاصد الكبرى"، يستدعي بقية المقاصد في المستويات الأخرى، وهنا يمكن القول: أن الفعل الإنساني أو المحكوم فيه أو به. على اختلاف التعبيرات الأصولية. هو منطلق بحثنا في حقيقة الوسائل باعتبار الوسائل تعبر عن الفعل المفضي إلى تحقيق و تحصيل مقصود الشارع من تشريعه لهذا الفعل بما خصه به من حكم شرعي أمرا أو نهيًا .

يبقى في هذه؛ الحالة التحقيق في كون الفعل ذاته من قبيل الوسائل أو المقاصد، ذلك أن موارد الأحكام على قسمين: مقاصد ووسائل¹ .

في نطاق ما ذهب إليه طه جابر العلواني من تعبيره عن المقاصد "بالقيم"، يرد السؤال الآتي: هل مصطلح القيم يؤدي مدلول مصطلح المقاصد؟ مع التسليم . شخصيا . أن من الجوانب التي لم تطرقها فكرة المقاصد من الجويني إلى الشاطبي ومن سار على نهجهما في تحديد أنواع المقاصد وتقسيماتها جانب القيم رغم أن الشريعة الإسلامية تقوم في أساسها ومبادئها على العدل والحرية والمساواة.

الفرع الرابع: عبد المجيد النجار.

أولا . مجالات المقاصد: حول تفعيل المقاصد يرى عبد المجيد النجار، أن هذا التفعيل "تفعيل المقاصد"؛ فعل مركب لا يتحقق إلا بجملة من العناصر، وذلك لأن النظر الفقهي لكي يكون نظرا مقاصديا، ينبغي أن يبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلبه مقتضيات الواقع وملاساته²، وعلى التحقيق في درجات المقاصد .

وفي كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، بين عبد المجيد النجار مستويات أخرى لمقاصد الشريعة، حيث تناول مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، مدرجا تحت هذه المقاصد مقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية، مضمنا إياها

¹ . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2) .

² . هذا الواقع؛ أرى أن أحسن ما يمكن أن يعبر عنه هو الوسائل في جانب كبير لهذا الواقع، سواء نُظِر إلى هذا الواقع على أنه تطور في التقنية وهي وسائل تتعلق بها أحكام شرعية باعتبار إضافة الفعل إليها، أو أن هذا الواقع نحكم عليه أو على أنفسنا، ودورنا في هذا الواقع مستحضرين في أذهاننا الغاية من الاستخلاف والغاية من الرسالة الإسلامية، إنما يتجسد في مجموعة من السلوكات والتصرفات والرؤى التي يجب أن تحكم وتضبط بمعيار الشريعة الإسلامية الخالدة .

مقصد حفظ النفس الإنسانية ومقصد حفظ العقل، كما تناول مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع من خلال حفظ النسل ومقصد حفظ الكيان الاجتماعي، كما جعل عبد المجيد النجار من الأبعاد المقاصدية مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي من خلال مقصد حفظ المال، ومقصد حفظ البيئة .
وختتم الدكتور عبد المجيد النجار كتابه بتخصيصه الباب السادس لتفعيل مقاصد الشريعة من خلال التحقيق في ذات المقاصد، والتحقيق في مآلات المقاصد.

وبخصوص تفعيل المقاصد يقول الدكتور عبد المجيد النجار: « وتفعيل مقاصد الشريعة في النظر الفقهي فعل مركب لا يتحقق إلا بتحقيق جملة من العناصر؛ وذلك لأن النظر الفقهي لكي يكون نظرا مقاصديا ينبغي أن يبني على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلبه مقتضيات الواقع وملايساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد ليحدد لكل حكم مقصده المناسب له في القوة أو في العموم أو في الكلية بحسب ما شرحنا سابقا ، ويميز بين ما هو مقصد حقيقي وبين ما قد يكون موهوما، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقق من الأحكام الموضوعية لها أو تحول ظروف وملايسات واقعية دون ذلك، وهكذا، فإن تفعيل المقاصد بالمعنى الذي نعرضه في هذا المقام يتوقف على جملة من العناصر لعل من أهمها عنصرين أساسيين:
أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتعلم درجاتها وأولويتها.

وثانيهما: التحقيق في مآلات المقاصد ليعلم تحققها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبين به للفقهاء الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدى له بالنظر، فيقرره بحيث يكون محققا لمقصده المراد منه ¹ .

ثانيا . مكانة الوسائل في المبحث المقاصدي عند عبد المجيد النجار

وبإمعان النظر في مجموع هذه المقاصد التي حددت في أربعة أبعاد أساسية يندرج تحت كل واحد من هذه الأبعاد الكبرى مقصدين اثنين فرعيين، مجموعهما يخدم مقاصد هذا البعد، نجد أن آليات هذا الحفظ في حقيقة أمرها ما هي إلا وسائل شرعية لحفظ هذه المقاصد، ففي مقاصد الشريعة . مثلا . في ما عبر عنه ب "مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية" تناول مقصد حفظ النفس الإنسانية والذي يتم عن طريق حفظ المادي للنفس "حفظ النفس بأسباب البقاء، وحفظ النفس بدفع العوادي"، وحفظ معنوي للنفس عن طريق "حفظ النفس بالتزكية، وحفظ النفس بالأمن النفسي"، كما جعل من مقاصد

¹ . عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ، (239) .

الشريعة في حفظ الذات الإنسانية مقصد حفظ العقل، والذي يتم بدوره عن طريق حفظ مادي للعقل وحفظ معنوي له .

وهكذا بين وسائل حفظ مختلف أنواع المقاصد في أبعادها المختلفة. بمعنى؛ أنه بَيَّنَّ الأبعاد الكبرى، أو المستويات الكبرى التي تشكل مقاصد للشريعة الإسلامية، ثم بين وسائل حفظها¹. فتبعاً لتجديد مجالات المقاصد يقع التجديد في أعمال الوسائل الشرعية المحققة لهذه المقاصد في مختلف مجالاتها أو مستوياتها .

الفرع الخامس . طه عبد الرحمن :

أولاً . مجالات المقاصد: قدم الدكتور طه عبد الرحمن جملة من الاعتراضات أو كما عبر عنها هو نفسه ب "دعاوى"، نقتصر على ما له علاقة ببحث مجالات المقاصد الشرعية، ومكانة الوسائل في هذه الرؤية، حيث يقول: « وعلى شهرة هذا التقسيم والترتيب لقيم الشريعة بين الأصوليين، فإنه يمكن أن نورد عليها اعتراضات منهجية مختلفة عامو وخاصة تدعو إلى المبادرة بوضع تقسيم جديد لهذه القيم الأخلاقية »².

1 . الاعتراض العام: يخل هذا التقسيم العام بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا التقسيم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني، فمثلاً الأحكام الثلاثة الآتية: تحريم الزنا الذي يعد حكماً يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة تحسينية، تشترك كلها في حفظ النسل؛ ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بأن تنزل هذه القيم الخمس رتبة تعلو على رتبة هذه الأقسام الثلاثة كما لو كانت أصولاً أو أجناساً أو قيماً علياً تتفرع عليها هذه الأقسام بتخصصات ثلاثة مختلفة، ويجوز أن تكون هذه التخصصات عبارة عن مراتب ثلاث للحفظ، ولنجعلها هي: "الاعتبار" و"الاحتياط" و"التكريم"، فيشمل القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أوسطها درجة، ويشكل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة³.

¹ . ينظر تفصيل ذلك: عبد المجيد النجار ، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ، (59 وما بعدها) .

² . طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، (القاهرة : العدد 103 السنة

السادسة والعشرون، شوال، و القعدة، والحجة، 1422/ يناير، فبراير، مارس ، 2002)، (50) .

³ . المرجع نفسه، (50) .

2. الاعتراضات الخاصة : وهي على قسمين:

الأول: الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية؛ وهو أنها تخل بشروط التقسيم، وذلك كما يلي:

أ. الإخلال بشرط الحصر: فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القيم في خمس مستقرأة ، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، والحال أنه لا يتمتع إدخال قيم أخرى فيه مثل "حفظ الذكر" و"حفظ العدل" و"حفظ الحرية" و"حفظ التكافل"؛ ثم إن الحاصل بطريق الاستقراء يتقلب بتقلب الأطوار الإنسانية، بحيث قد يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم ضرورية جديدة، يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية لم نكن نلتفت إليها قبل حصول هذا التقلب.

ب. الإخلال بشرط التباين: إن القيمة الواحدة من هذه القيم لا تباين ما سواها من القيم، فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيكون العقل جزءا من المال، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، فيكون النسل جزءا من العقل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ الدين، فيكون الدين جزءا من النفس.

ج. الإخلال بشرط التخصيص: ليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساو للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى؛ ولا ينفع أن يقال بأن المراد بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل، لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى هي أيضا أحكام تراعي حفظ الدين¹.

الثاني : الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية .

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم التحسينية هو أنها تخل بشروط الترتيب، وذلك كما يأتي:

أ. لقد قصر الأصوليون القيم التحسينية على "مكارم الأخلاق"؛ لكن إنزال مكارم الأخلاق الرتبة الثالثة من القيم يشعر بأنها مجرد صفات كمالية ، يخير المرء في التحلي بها، بل قد يتخلى عن بعضها تحلية عما هو أشبه بالترف السلوكي، وهذا في غاية الفساد، فقد تقدم أن علم المقاصد يبحث في المصالح، وأن المصالح ليست إلا علما آخر للقيم الأخلاقية؛ لأنها هي وحدها التي يصلح بها حال الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الأخلاق أولى بالرتبة الأولى من غيرها.

ب. إهمال رتبة الأحكام: لقد ضرب الأصوليون على القيم التحسينية أمثلة تدخل في جميع أنواع الأحكام الشرعية اقتضاء وتخييرا، بحيث نجد من التحسيني ما هو واجب كالطهارات، ومنه ما هو محرم كبيع الخبائث وأكلها، وإذا كان الأمر كذلك، بطل ما يدعيه الأصوليون أن القيم التحسينية لا يترتب

¹ . المرجع السابق، (50 . 51)

عليها إخلال بنظام، ولا حصول إعنات؛ فهل يعقل أن يفرض الشارع شيئاً أو يمنع آخر من غير أن يكون في ترك ما فرض أو فعل ما منع مضرة لا يحتل بها نظام الحياة، فردية كانت أو جماعية، وإلا فلا أقل من أن يفسد بها حال الإنسان، إن قليلاً أو كثيراً .

ج . إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، فقد وردت عبارة "مكارم الأخلاق" في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة وهو: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »¹، فواضح أن ما يستفاد من أداء الحصر هنا هو أنه حيثما وجد حكم من الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية، فلا بد أنه يتضمن خلقاً أو أخلاقاً صالحة ينبغي التحلي بها، كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلا بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية؛ والبعثة التي تكون بهذا الوصف لا يمكن أن تنزل الأخلاق التي تدعو إليها إلا أعلى مراتب من مراتب الضرورة².

وحاصل القول؛ يقول الدكتور طه عبد الرحمن: « في الاعتراضات السابقة على التقسيم التقليدي للقيم أن هناك حقائق ثلاث؛ أولها: أن القيم لا تنحصر في عدد قليل، والثانية: أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخلقية، والثالثة: أن "مكارم الأخلاق" تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء؛ ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث وجب إنشاء تقسيم جديد للقيم يكون بديلاً للتقسيم المألوف »³.

ورداً على اعتراضات الدكتور طه عبد الرحمن، يقول الباحث عبد النور بزا حول الاعتراض العام على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها: « هذا الاعتراض غير صحيح، لأن اندراج الأحكام المتعلقة بالقيم الحاجية والتحسينية تحت الأجناس الخمسة لا يقدر في انفراد القيم الضرورية بهذه الأجناس، لأن القيم

¹ . البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، حديث رقم (20782)، (323/10). قال السخاوي: « حديث " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "، أورده مالك في الموطأ بلاغا عن النبي . ع، وقال ابن عبد البر: « هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة، وغيره مرفوعاً، منها ما أخرجه أحمد في مسنده، والخراطي في أول المكارم، من حديث محمد بن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: "صالح الأخلاق"، ورجاله رجال الصحيح، والطبراني في الأوسط بسند فيه عمر بن إبراهيم القرشي، وهو ضعيف عن جابر مرفوعاً: « إن الله بعثني بتمام مكارم الأخلاق »، وكما محاسن الأفعال"، ومعناه صحيح، وقد عزاه الدلمي لأحمد عن معاذ، وما رأيته فيه، والذي رأيته فيه عن أبي هريرة. «[عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق عليه: عبد الله محمد الصديق، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (105)].

² . طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، (52 . 51) .

³ . المرجع السابق، (52) .

الضرورة الخمسة هي القاعدة الأصل، وكل ما سواها من القيم الحاجية والتحسينية تابع لها ن وحائم حول حماها بالخدمة والتقوية والتجميل، وهو ما جعل قيمة تحريم النظر إلى عورة المرأة وهي قيمة تحريم حاجية، أو قيمة تحريم تبرج المرأة، وهي قيمة تحسينية، كلاهما يدخل في قيمة حفظ النسل، وهي قيمة ضرورية، وقس على ذلك جميع القيم الحاجية أو التحسينية في علاقتها بالقيم الضرورية، لأن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له أو مقارنا أو تابعا، وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته ..¹

أما الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية، فيقول الباحث بزا بشأنها: « فأما الاعتراض الأول فمردود بالمنطق نفسه، لأن "كلا من العرض والعدل والذكر والحريه والتكافل" وما في معناها من الإضافات المقاصدية القديمة والحديثة، غير مستوفية شرط تمام الدخول ضمن القيم الضرورية، لأن فقدان هذه القيم وأمثالها لا يترتب عنه فقدان الحياة كما يترتب عن فقدان القيم الضرورية الخمس، بل أقصى ما يترتب عن فقدانها انتشار العنت والعسر، وإصابة المكلفين بالحرج والمشقة والضيق .

وأما الاعتراض الثاني فلا حجة فيه، لأن توقف كل قيمة من القيم الخمس على ما سواها من القيم المعلومة، كما قال الشاطبي: « إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافرة على الأمور الخمسة .. فإذًا [بالتنوين كما ضبطها المحقق الشيخ دراز] اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود . أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك، فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء ولو عدم المال لم يبق عيش .. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتب أحوال الدنيا وأنها زاد الآخرة»².

وأما الاعتراض الثالث فصحيح أن الدين مساو للشريعة، وليس أحدهما أخص من الآخر بالمقارنة مع باقي المقاصد الأخرى، لكن عدم التخصيص هنا لا يلزم عنه حصر مقاصد الشريعة في أربعة فقط؛ لأن ما اصطلاح عليه الأصوليون بمقاصد الشريعة هي في أصلها مقاصد الشارع الحكيم من التشريع ومعلوم

¹ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (206 . 207) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (32/2)

أن حفظ الدين، أول مقاصد الشارع، وما لا يمكننا القول بالتخصيص، إذ لا مساواة بين المشرع سبحانه والشريعة، وبهذا الاعتبار، فلا معنى لهذا الاعتراض أيضا، ولا مشاحة في الاصطلاح»¹.

ثانيا . أما مكانة الوسائل عند طه عبد الرحمن : فيخلص الدكتور طه عبد الرحمن بعد عرض دعواه الأولى المتمثلة في أن "علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني"، وأن هذا العلم يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدد بنية الخلق الإسلامي، وهذه النظريات هي: "نظرية الأفعال"، و"نظرية النيات"، و"نظرية القيم"، بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاث هي: "الفعل"، و"النية"، و"القيمة"، أقول: يخلص إلى أنه ونتيجة للخلط الذي وقع فيه الدارسون لعدم تبيينهم الفروق بين المعاني الثلاثة للفظ "المقصد" وهي: "المقصود" و"القصد" و"الغاية"، وما يترتب عليها من نظريات أخلاقية ثلاث (وهي ما سبق الإشارة إليها)، ومن بين مظاهر ذلك الخلط؛ الخلط بين رتب الوسائل والحيل والذرائع، ومعلوم أن مبحث المقاصد يتضمن "باب الوسائل"، وهي الأفعال التي يتوسل بها إلى بلوغ المقاصد، إلا أن مفهوم "المقاصد" في علاقته بالوسائل ينبغي أن يحمل هنا، لا على مدلول "القيم". أي المعاني الخلقية العليا. وإنما على مدلول "المقصودات"، أي الأفعال، بحيث تكون المقصودات من جنس الوسائل الموصلة إليها، أي أن الفعل يكون وسيلة إلى فعل غيره، وعلى هذا، فإن أولى نظريات المقاصد بالبحث في الوسائل هي "نظرية الأفعال"، في حين نجد أن الأصوليين اشتبه عليهم الأمر، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه ب "نظرية القيم"، ظانين أن توسل الأفعال بعضها ببعض بمنزلة التوسل إلى القيم بالأفعال².

ومعلوم أيضا أن مبحث المقاصد "باب الحيل"، والحيلة هي الوسيلة الخفية التي يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه، إلا أن مفهوم "الاحتيايل" أو "التحيل" ينبغي أن تتقدم مراعاة القصد على مراعاة الغرض، فلولا فساد القصد لما فسد الغرض؛ وعلى هذا فأحرى نظريات المقاصد بالبحث في الحيل هي "نظرية النيات"، بينما نجد الأصوليين التبس عليهم الأمر هنا أيضا، فأدرجوا هذا البحث فيما أسميناه ب "نظرية الأفعال"، جاعلين العبرة في التصرفات لا في النيات.

ومعلوم أخيرا أن مبحث المقاصد يتضمن "باب الذرائع"، والذريعة هي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، إلا أن الفرق بين "التذرع" و"التوسل" هو أن هذا الشيء المتوصل إليه يكون في الأول عبارة عن قيمة محددة، معتبرة كانت أو ملغاة، بينما قد يكون في الثاني مجرد فعل من الأفعال، لا

1 . عبد النور بزا ، مصالح الإنسان، مقارنة مقاصدية، (207 . 208) .

2 . طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، (47) .

قيمة من القيم، وعلى هذا النحو، فإن أحق نظريات المقاصد بالبحث في الذرائع هي "نظرية القيم"، بينما نجد الأصوليين اختلط عليهم الأمر هنا كذلك، فصاروا إلى إدراج هذا البحث هو الآخر في "نظرية الأفعال"، جاعلين مقتضى الاحتياط ومقتضى التذرع واحد¹.

ويأجيز . يقول الدكتور طه عبد الرحمن : « فإن مفاهيم "التوسل" و"التحليل" و"التذرع"، وإن دارت كلها على معنى إجمالي واحد، فإنها تختلف باختلاف العنصر المركز عليه من العناصر المكونة للبنية الخلقية، فالتوسل يركز على الفعل، فينزل الرتبة الثالثة، والتحليل يركز على النية، فينزل الرتبة الثانية، والتذرع يركز على القيمة، فينزل الرتبة الأولى»².

وبغض النظر عن وجهة ما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن من عدمها، فما يعيننا مما أتى على ذكره وتوضيحه، هو أن فكرته قد ركزت على أحد أهم جوانب أو أركان نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية، وإن كان هذا البحث يسير في اتجاه تبني فكرة كون الأفعال³ هي المكون الأساسي لوسائل المقاصد.

الفرع السادس . نور الدين الخادمي :

أولا . رأيه في المجالات: اهتم هذا الباحث كثيرا بالمبحث المقاصدي، فتنوعت مؤلفاته في ذلك⁴، فرغم أن الدكتور الخادمي قد طرق مجال التجديد من ناحية المقاصد، والذي يعرفه بأنه: « الاجتهاد في الأمور المستجدة ومعالجتها وتنزيل الخطاب الإسلامي عليها، وإيجاد الحلول الشرعية لها»⁵، إلا أن حقيقة التجديد من منظور مقاصد الشريعة . حسب رأيه . هو التجديد المبني على المقاصد أو هو التجديد الواقع ضمن دائرة المقاصد أي التجديد الذي يجعل المقاصد الشرعية إطارا شرعيا مرجعيا لبحث قضايا ومشكلاته والإجابة عن نوازله وحوادثه، وذلك لأن المقاصد تتسم بما يجعلها ترقى لتشكّل هذه

¹ . المرجع السابق ، (47) .

² . المرجع نفسه ، (47)

³ . وذلك في الفصل المتعلق بمجالات الوسائل، " أفعال المكلفين كمجال للوسائل أو مدخلات نظرية الوسائل " . حسب المفاهيم التي استعملها هذا البحث .

⁴ . ما وقفت عليه منها: الاجتهاد المقاصدي، المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، أبحاث في مقاصد الشريعة (عبارة عن مجموعة مقالات)، ومجموعة مقاصد الشريعة الإسلامية .

⁵ . نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة ، ط1، (بيروت: مؤسسة المعارف، 2008/1429)، (94)

المرجعية، ومن السمات المرونة الكبيرة والسعة الاستدلالية الرحبة التي تجمع بين الاستدلال بالنقل والعقل، بالظاهر والباطن، والقابلية للاجتهد في الوسائل والكيفيات المحققة لغاياتها بالضوابط المعلومة¹.

ويشمل التجديد المبني على مقاصد الشريعة مجالات حياتية عدة، كالمجال التعليمي، والمجال الإفتائي والاجتهادي، والمجال الدعوي، والمجال القضائي، وغير ذلك، والمهم أن التجديد ينبغي أن يقتحم كل مجال من المجالات المختلفة، لما له من أهمية بارزة في تنشيط تلك المجالات، ودفعها لتقوم بوظائفها وأدوارها على الوجه المطلوب شرعاً².

ومن المجالات التي هي في حاجة للتجديد . حسب رأيه . :

- 1 . النوازل الفقهية الخاصة .
- 2 . النوازل الإسلامية العامة .
- 3 . مجال الخطاب الديني .
- 4 . مجال الشخصيات الشرعية .
- 5 . مجال المؤسسات الإسلامية .

وقد حاول الخادمي وضع شروط وضوابط للتجديد من منظور مقاصد الشريعة، كما حدد مجموعة من مستلزمات هذا التجديد³.

وكان من المتوقع أن يشير نور الدين الخادمي إلى رأيه حول مراتب المقاصد الثلاث "الضرورية والحاجية والتحسينية"، خاصة وأنه يتناول موضوع التجديد من زاوية المقاصد، إلا أننا لاحظنا أنه طرق موضوع التجديد في المقاصد من زوايا أخرى غير زاوية مجالات المقاصد التي حاول غيره من المعاصرين . كما سبق بيانه . طرحها وفق رؤى جديدة تتجاوز الرؤية المعروفة لدى علماء الأصول والمقاصد قديماً .

ثانياً . رأيه في الوسائل⁴ : من بين ما يبرر التجديد في مقاصد الشريعة ويسوغه عدة مسائل .

حسب الدكتور الخادمي . ومن بين هذه المسائل مسألة وسائل المقاصد، حيث يعرف بمصطلح وسائل المقاصد على أنه: «مجموع الطرق والكيفيات التي توصل إلى مقاصدها»⁵.

¹ . المرجع نفسه، (99) .

² . المرجع نفسه، (103) .

³ . المرجع السابق، (103 . 114) .

⁴ . موضوع الوسائل عند الخادمي من الموضوعات التي تحدث عنها في جميع كتبه السابق الإشارة إليها .

⁵ . نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (100) .

ويميز الخادمي بين نوعين من الوسائل :

الوسائل الثابتة: التي لا تتغير بتغير الزمن والمكان والحال، ومثالها وسيلة القصاص من القاتل لحفز النفس، ووسيلة الاتصال الجنسي بين الزوجين الشرعيين لحفظ النوع الإنساني وإعمار الدنيا وتعمير الآخرة.

الوسائل المتغيرة: التي تتحدد بحسب الظروف والمقامات والمستحدثات، ومثالها وسيلة التعليم التي تتردد بين التعليم الحضوري والتعليم عن بعد، وبين التعليم بالمؤسسة العصرية كالمدرسة والجامعة والمؤسسة التقليدية كالجوامع والبيت والكتاب والزاوية .

وتشكل الوسائل المتغيرة ميدانا واسعا رحبا للتجديد في الحياة بما يحقق المقاصد العامة والخاصة للشريعة الإسلامية ، وذلك لما للمجتهد والمجدد من حرية في تعيين الوسائل الأفضل الموصلة إلى تحقيق مصالح تلك الوسائل¹.

وفي مقال له منشور ضمن كتاب: "أبحاث في مقاصد الشريعة" بعنوان: "الظنيات التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي"، أشار إلى عدد من المجالات والتي من ضمنها: "الوسائل الخادمة للعقيدة"²، و"الوسائل الخادمة للعبادات"³، منبها إلى أن الوسائل الموضوعية شرعا لا تقبل الاجتهاد المقاصدي، وهذه الوسائل هي ما عبر عنها بالوسائل الفقهية المصطلح عليها بشروط الصحة والتكليف، وسائر ما وضعه الشارع من أمارات وعلامات وأمور لا تصح العبادة إلا بها⁴.

ويدل على اهتمام الخادمي بموضوع الوسائل محاولته ضبط مظان تواجدها، وذلك ضمن المبحث المقاصدي ومبحث الأحكام، الذرائع سدا وفتحها، البدع، الاستحسان⁵، ويؤكد على التلازم بين الوسائل

¹ . المرجع نفسه ، (100) .

² . وهي الطرائق والكيفيات الدعوية والخطابية والتعليمية والجدلية التي تستخدم في بيان العقيدة الإسلامية وترسيخ مبادئها وأركانها ومسائلها في نفوس الناس وعقول الجماهير ، وغرسها في عقول الجماهير ، وغرسها في عقول الخاصة والعامة ، وبث آثارها ونتائجها في أحوال الحياة ومناحي الوجود وميادين الحياة العامة ، [نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (271)] .

³ . مجموع الطرائق والوسائل والكيفيات التي تساعد على قيام العبادات والمحافظة عليها ، والإكثار منها ، والارتباط بها، وذلك بتوفير ما يكون أمرا شرعيا مقبولا، وميسرا لأدائها والقيام بها. [نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (272)] .

⁴ . المرجع نفسه، (273) .

⁵ . نور الدين الخادمي، لمقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، (463 . 468) .

الوسائل والمقاصد¹، ليخلص إلى أن الوسائل أصل شرعي معتبر، وتتوقف عليه أصول كثيرة منها: تحقق المقصد وتحصيله، وهو واجب الاعتبار وضروري المراعاة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن التهاون بالكيفيات والأشكال يؤدي غالباً إلى التهاون بالمقاصد والمعاني والجواهر، ويؤدي في آخر المطاف إلى إهدار الأحكام وتعطيل الشريعة وإبطال الدين جملة، وهذا عين الزيف والجحود وعلامة الخسارة والويل في الدارين².

الفرع الثامن . نصر حامد أبو زيد:

كتب نصر حامد أبو زيد مقالا بعنوان: " المقاصد الكلية للشريعة: قراءة جديدة "، يقترح فيه قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة.. ذلك أن قراءات القدماء من علماء أصول الفقه قد حددت للشريعة الإسلامية مقاصد خمسة، هي: الحفاظ على النفس، والدين، والعقل، والعرض، والمال، وما يقترحه الدكتور نصر أبو زيد، بعد قراءته الجديدة للنصوص الدينية . ليس إضافة مقاصد ومبادئ كلية جديدة إلى هذه المقاصد الخمسة . من مثل ما صنعه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، عندما أضاف "مقصد الحرية" . وإنما يقترح إحلال مبادئ كلية ثلاثة هي: العقل والحرية والعدل باعتبارها تمثل منظومة من المفاهيم المتناسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى .. لأن هذه المقاصد الخمسة التي حددها الأصوليون . بنظر الدكتور . نصر: ليست مبادئ كلية بل جزئية وبعبارة: (فإن الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال تبدو جزئية بالنسبة للمبادئ الثلاث الكلية المقترحة، ويمكن بالتالي أن تندرج فيها³ .

يقول محمد عمارة في رده على ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد: «إننا إذا تأملنا المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، كما استنبطها وحددها الأصوليون . وإذا أعطاها عقلنا المعاصر أبعادها الحقيقية . وهي أبعاد مفتوحة الأبواب والميادين أما الاجتهاد الإسلامي . فسنجد أنفسنا أمام منظومة جامعة لأركان مقومات وضرورات الاجتماع الإنساني ، تلك التي بدونها لا يستقيم العمران البشري على صراط الفطرة الإنسانية السوية»⁴.

¹ . نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة ، (279) .

² . المرجع نفسه، (272) .

³ . محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ط2، (نخصه مصر، 2004)، (19 . 20)

⁴ . المرجع نفسه، (20 . 21)

فالحفاظ على "النفس" هو التعبير عن "الإنسان": حامل أمانة إقامة العمران .. ومكانته السامية في العمران الإنساني ..

والحفاظ عن "العقل"؛ هو التعبير عن جوهر إنسانية الإنسان، الذي تميز به عن سواه من المخلوقات، عندما انفرد بالتكليف الاختياري، الذي تأسست عليه "المسئولية.. والحساب.. والجزاء. والحفاظ على "الحرية"؛ وهو المقصد الذي أضافه الشيخ الطاهر بن عاشور . هو المعبر عن الأمانة التي حملها الإنسان في الاستخلاف، بعد ما أبت المخلوقات الأخرى حملها .. وفي نطاقها وحدودها تتمثل المذهبية الإسلامية التي حددتها نظرية الاستخلاف.

والحفاظ على "العرض والنسب"؛ هو التعبير عن قوام وأساس بناء "الأسرة"، أولى لبنات الاجتماع في كيان الشعب والأمة.

والحفاظ على المال؛ هو التعبير عن قوام الرخاء الإنساني .. والعدالة الاجتماعية .. وزينة الحياة الدنيا بعمران الواقع المادي لهذه الحياة.

والحفاظ على " الدين "؛ هو التعبير عن ضبط كل مقومات العمران الإنساني بالضوابط الإلهية، التي تحفظ لهذا العمران . مع التطور والارتقاء . الروح الإلهية والصبغة الدينية التي تضمن التواصل .. والوحدة في الهوية رغم متغيرات الزمان والمكان .. وذلك على النحو الذي يجعل هذا العمران الإنساني: عمران الإنسان: الخليفة لله ، وليس عمران الإنسان المتمرد على مولاة .

تلك هي مكانة مقاصد الشريعة من قصية " العمران البشري " .. وهي مكانة: المبادئ الكلية الحاكمة .. والمقومات .. والضرورات ..¹

وإذا كان المتأمل بادئ الرأي . ومن الكافة، فضلا عن أهل الاختصاص . يقول: « إن المبادئ الثلاثة التي يقترحها الدكتور نصر هي موجودة بالفعل في الكليات التي حددها الأصوليون، فمن الذي يستوعب من ؟، وأين الجديد الذي أثمرته القراءة الجديدة للنصوص الدينية، بالمنهج الجديدة التي غفل عنها الأصوليون، . عندما وقفوا فقط عند " الدلالات اللغوية " . كما ادعى عليهم الدكتور أبو زيد ؟.

إن العقلانية التي يقترحها الدكتور نصر . هي منهاج في النظر، مكانها الطبيعي في المبدأ الكلي . مقصد: "الحفاظ على العقل" . وكذلك "العدالة" . كمنهاج في حل المشكلة الاجتماعية . مندرجة في المبدأ الكلي . مقصد: " الحفاظ على المال " . و " الحرية " : مقصد قائم بذاته . أضافه الشيخ الطاهر ابن عاشور

¹ . المرجع السابق، (22 . 21)

. فليس هناك . كما رأينا . يقول الدكتور محمد عمارة . جديد تضيفه القراءة الجديدة للدكتور نصر في هذا المجال، اللهم إلا إذا كان الجديد هو الخوف والاستبعاد، وليس الإضافة والاستيعاب.

وإذا كان من غير المتصور أن يدعو نصر إلى الحذف والاستبعاد لمبدأ " الحفاظ على النفس " . أي الإنسان والحياة . فإن النتيجة الوحيدة لهذه القراءة " الجديدة " ، والمقترحات " الجديدة " ستكون استبعاد مبدأي " الحفاظ على العرض " و " الحفاظ على الدين " من مقاصد الشريعة الإسلامية؟ وهي نتيجة يقول الدكتور محمد عمارة: « أستبعد أن يسعى إلى تقريرها الدكتور نصر حامد أبو زيد: بل وأعيذه من أن تكون هذه هي المقاصد الكلية لقراءته الجديدة للنصوص الدينية.

ثم من الذي يقول إن مبدأ " الحفاظ على الدين " هو " مبدأ جزئي " ، وليس من المبادئ الكلية، فأين تكون " الكلية " إذا لم تكن في الإطلاق .. والخلود .. والشمول الذي يختص به الدين الإسلامي على وجه الخصوص»¹.

واقصر البحث هنا على التعليق على مجالات المقاصد عند هذا الباحث دون الوسائل، ذلك أن اهتمامه بالموضوع قائم على أساس المبحث المقاصدي تحديداً، وهو ليس من الباحثين المتخصصين في مجال مقاصد الشريعة، ونظرته إلى المقاصد تقوم على فكرة نقدية "هدامة" لا "بناءة"، مما يحول دون محاولة إثراء الموضوع بما يفيد في تطويره، أين يمكن حينها طرق موضوع الوسائل إلى المقاصد الشرعية.

ما يلاحظ على ما حاول المحدثون من المهتمين بمقاصد الشريعة أن ينوهوا به، هو ضرورة التوسيع في مجالات المقاصد، ولكن من دون تحديد ما يمكن أن ينضبط منها تحت مسمى الضروريات، أم أن التصنيف القديم للمقاصد وفق المراتب الثلاث لم يعد يحض بالاهتمام ذاته نظراً لمقتضيات جديدة تطرحها الساحة الفكرية والواقعية للمسلمين في خضم ما يحدث على الساحة الإقليمية والدولية العالمية. إن هذا الأمر ليدعو إلى محاولة استحضار المقاصد ومراتبها قديماً ومقابلتها بما استجد على الساحة الفكرية والعملية حالياً، وتحقيق المناط بشأنها؛ حتى لا يحملنا العصر ومقتضياته على الابتعاد عن الأصل وتغيب ما لا ينبغي تغيبه.

وفي هذا المقام؛ يتجه البحث إلى موافقة ما ذهب إليه الباحث نور الدين بز، من أنه إذا صحَّت هذه المراجعة النقدية العامة، صح "مبدأ الحصر الخماسي"، وبطلت "دعوى التغير" بالزيادة على المقاصد الضرورية الخمسة أو النقصان منها، ومن زوال مقاصد الشريعة بعمق تأكدت هذه الحقيقة.

¹ . المرجع السابق، (22)

وعليه، فما من مقصد يضاف، وما من مصلحة تفترض أو تطرأ، إلا وهي مندرجة ضمن إحدى المراتب الثلاث؛ التي ليس فوقها كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصلح أن يفقد بعضها حتى تفتقر إلى إثباتها بقياس وغيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً لأن الله تعالى قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة (3)]، وقال: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ﴾ [الأنعام (38)]، ونحو ذلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وفي هذا القدر كفاية بيان ودلالة على ضرورة العناية اللازمة بجميع المقاصد الشرعية، لكن مع إعطاء الأولوية في الاعتبار والحفاظة للمقاصد الضرورية الخمسة التي (تأتي في مقدمة جميع المقاصد، باعتبارها مقاصد كونية عالمية، لا تخلو منها ملة من الملل، ولا حقبة من حقبة التاريخ الإنساني.

فهي بمنزلة الثوابت المطردة، والقيم الخالدة التي بها قوام الاجتماع الإنساني وقيامه، والتي عليها مدار العمران البشري وانتظامه، ومعنى ذلك أن الاجتماع الإنساني لا ينتظم أصلاً، وأن المجتمع لا يتماسك، بله¹ أن يتصل ويستمر بدون تلك الضروريات أو الكليات الخمس².

المطلب الثالث: الوسائل ودورها في تفعيل مجالات المقاصد.

انطلاقاً من أن المقاصد الشرعية ما هي إلا تلك المصالح التي تحققها للأفراد والمجتمع الأحكام الشرعية، والتي من أجلها شرعت تلك الأحكام نستشف دور الوسائل في تفعيل المقاصد باعتبار الوسائل أحكاماً شرعية هي أساس تحقيق مقاصد الشارع من تشريع هذه الأحكام .

وهذه المقاصد باعتبارها مصالح للعباد هي أنواع متعددة، ودرجات مختلفة في نطاق تلك الأنواع كما مر بيانه، فمنها ما هو كلي ومنها ما هو جزئي، ومنها ما هو أصلي ومنها ما هو تبعية، ومنها ما هو ضروري ومنها ما هو حاجي أو تحسيني³.

وحق الناظر في أحكام الشريعة أن يحدد لكل حكم شرعي المقصد المتبغى منه، سواء كان ذلك الحكم معلوماً بالنص أو مستنبطاً بالاجتهاد، وأن يدرج ذلك المقصد ضمن نوعه وضمن درجته في سياق ذلك النوع⁴.

¹ . لعل الصحيح هو: بل أن يتصل ويستمر

² . عبد النور بز، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (219 . 218)

³ . عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (242) .

⁴ . ينظر الأمثلة التي وضع بها الدكتور عبد المجيد النجار فكرته هذه، وما يترتب على إغفال هذا الأمر في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (243) .

يقول عبد المجيد النجار: « وإنما يعد هذا التحقيق في درجات المقاصد خطوة لتفعيل المقاصد الشرعية لأن استحضار الفقيه للمقصد الشرعي من كل حكم محددًا في نوعه ودرجته يكون له دور كبير في تقرير الحكم ابتداءً، وفي الموازنة بين الأدلة بقصد ترجيح حكم على آخر، وفي ترجيح فهم على آخر في دائرة ما يحتمله ذات الدليل من الأفهام التي تبنى عليها الأحكام فتختلف باختلافها»¹.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أن يحدد درجات المقاصد، وأن يدرج كل مقصد ضمن نوعه كخطوة أساسية في سياق تفعيلها في نظره الفقهي، فإن السبل التي عليه أن يسلكها في هذا التحقيق هي سبل غير مستبينة ولا منضبطة، بحيث يؤدي به ذلك التحقيق إلى مقصوده بيسر، فنصوص الشريعة لا تنص على مسالك هذا التحقيق، وعلماء المقاصد لم يولوا فيما يبدو لنا العناية الكافية بهذا الأمر، بحيث تفضي اجتهاداتهم في ذلك إلى قواعد منضبطة أو شبه منضبطة، وذلك ما كان مشتكى للإمام ابن عاشور عند تقسيمه للمصالح والمفاسد إلى ما هو من المقاصد الأصلية وما هو من المقاصد الوسائل²، إذ قال: « وهو مبحث مهم لم يف المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق .. سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القراني في الفرق الثامن والخمسين »³، فكيف يمكن أن نحدد رتب المقاصد من الأنواع والدرجات كمقدمة من مقدمات تفعيلها؟⁴.

المبحث الثالث: أثر القواعد الشرعية "فقهيّة وأصولية ومقاصدية" في تفعيل مبحث

الوسائل.

استناداً إلى أن الوسائل هي الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها، يتمحور هذا المبحث في مناقشة وتحليل هذا البعد التشريعي في القواعد الشرعية الثلاث "فقهيّة وأصولية ومقاصدية" من خلال بيان مدى مساهمتها في عملية تشريع الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين وتنزيلها عليها.

ولهذا؛ نجد هذا المبحث يركز على أمرين يبرزان هذا البعد، وهما: وظيفة كل نوع من هذه القواعد وغايتها، وذلك بالاستناد إلى ما قرره المتقدمون والمتأخرون من علماء الشريعة بهذا الخصوص.

¹ . المرجع نفسه ، (244) .

² . عبد المجيد النجار ، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ، (245) .

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (413) .

⁴ . عبد المجيد النجار ، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة ، (245) .

المطلب الأول : التعريف بالقاعدة .

الفرع الأول: التعريف بالقاعدة لغة .

المعنى العام الذي تدور حوله الاطلاقات المتعددة لكلمة " قاعدة " هي الأصل والأساس، فقد جاء في لسان العرب: « والقاعدة أصل الأس، والقواعد: الإساس، وقواعد البيت إساسه، وفي التنزيل: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ﴾ [البقرة (127)]، وفيه ﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ [النحل (26)]، قال الزجاج¹: القواعد أساطين البناء التي تعمده².

وقواعد الهودج: خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج فيها، وقواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء³.

الفرع الثاني: القاعدة في الاصطلاح : باعتبار أن أول البحوث الشرعية في مجال التقعيد قد اتجهت إلى القواعد الفقهية والأصولية، وتتطور البحوث والدراسات في مجال التقعيد، وذلك بامتداد هذا العمل ليطل مجال المقاصد الشرعية، ومن ثم وسائل هذه المقاصد الشرعية، كان علينا الإشارة إلى المدلول الاصطلاحي العام للقاعدة (فقهية كانت أم أصولية أم مقاصدية أم وسائلية) .

ومن تعريفات القاعدة:

1. تعريف الفيومي⁴: « الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته »⁵.
2. تعريف الشريف الجرجاني¹: « قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها »².

¹ . هو إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق النحوي، الزجاج، صاحب كتب معاني القرآن، ولد سنة إحدى وأربعين ومائتان، وتوفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة، وقيل سنة ست عشرة وثلاثمائة، وقد نيف عن الثمانين. [الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، (613/1 . 617)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (50. 49/1)]

² . ابن منظور، لسان العرب ، (291/5)، مادة : (قعد) .

³ . المصدر نفسه، (291/5) .

⁴ . هو أحمد بن محمد بن علي الفيومي، ثم الحموي، أبو العباس، لغوي، اشتهر بكتابه "المصباح المنير"، ولد ونشأ بالفيوم (مصر)، ورحل إلى حماة (بسورية)، ولما بنى الملك المؤيد إسماعيل جامع الدهشة قرره في خطابته، توفي سنة تيف وسبعين وسبعائة. [ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (314/1)، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (389/1)

[

⁵ . أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط1، (بيروت: المكتبة العصرية، 1996/1417)، (263)

3. تعريف أبي البقاء الكفوي³: « قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها»⁴.

فهذه التعريفات للقاعدة استعملت عبارة (كلي، أو كلية، جميع)، وذلك من باب التغليب، إذ قد ترد مستثنيات عن القاعدة فتنتفي عنها صفة كونها كلية، وذلك ما جعل عددا من علماء وفقهاء الشريعة الإسلامية يستعمل عبارة أو صفة (أغلبية بدل كلية، ومعظم بدل جميع)، ومن هؤلاء نذكر:

1. التاج السبكي: « الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة بفهم أحكامها منها»⁵.

فقد استغنى عن لفظة "جميع"، وجعل العبارة بعيدة من أن تفيد الانطباق الكلي التام⁶.

2. الحموي⁷: « هي حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه »⁸.

حيث استعمل لفظة "أغلبي" بدل "كلي" و"معظم" بدل "جميع".

¹ . هو علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي، ويعرف بالسيد الشريف (أبو الحسن)، عالم حكيم مشارك في أنواع من العلوم، ولد بجرجان سنة أربعين وسبعمائة، وتوفي بشيراز سنة ست عشرة وستمائة، وقال السيوطي سنة أربع عشرة وستمائة، من مصنفاته: حاشيته على شرح التنقيح للفتننازلي في الأصول، حاشية على تفسير البيضاوي، وشرح المواقف للإيجي. [جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (196/2 . 197)، شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع (328/5)، ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، (488/1)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (515/2)]

² . علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، طبعة جديدة منقحة، (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، (177)

³ . هو أيوب بن موسى الحسيني القرعبي الكفوي، أبو البقاء، صاحب الكليات، كان من قضاة الحنفية، عاش وولي القضاء في "كفة" بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى استنبول فتوفي بها سنة أربع وتسعين وألف. [إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم، إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين بالتقبا، ورفعت ببلكة الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، (380/2)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (38/2)]

⁴ . أبو البقاء الكفوي، الكليات، (728)

⁵ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/1411)، (11).

⁶ . محمد الروقي، القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف للقاضي عبد الوهاب البغدادي، ط1، (دبي: الإمارات العربية المتحدة): دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2004/1424، (160)

⁷ . هو أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي، من علماء الحنفية المتأخرين، كان مدرسا بالسليمانية بالقاهرة، وتولى إفتاء الحنفية، من مصنفاته: تذييل وتكميل لشرح البيقونية، الفتاوى، والدرر النفيس، توفي رحمه الله تعالى، سنة ثمانية وتسعين وألف. [خير الدين الزركلي، الأعلام، (239/1)]

⁸ . أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985/1405)، (51/1).

يقول الكيلاني: « فالذين عرفوها بأنها "قضية" و"أمر" لاحظوا أن القاعدة ليست هي ذات الحكم، وإنما هي مشتملة على الحكم ووسيلة للتعبير عنه . ومن عرفها بأنها "حكم" لاحظ أن القاعدة هي ذات الحكم، ولعلمهم أرادوا بذلك الفقهية خاصة»¹.

قال الدكتور محمد الروكي معلقا على التعريفات المختلفة التي ساقها علماء الشريعة للقاعدة: « والناظر في هذه التعريفات لا يخفى عنه ما في ظاهرها من التضارب والاختلاف، وهذا ما جعل الكثير من الباحثين المحدثين الذين كتبوا في القواعد الفقهية يقفون أمام هذه التعريفات موقف الحيرة، ويتنقون منها ما يعتقدون أنه أجمع وأشمل بعد تعليق ونقد، ووصف بعضها بأنه قاصر وبعضها بأنه واسع، وبعضها بأنه محل بشروط التعريف وحقيقة الحد. والحقيقة أن سلامة النظر إلى هذه التعريفات، وصحة التعامل معها، تتطلب استحضار أمرين لا بد منهما:

1 . أن هذه التعريفات منها ما يشمل القاعدة بصفة عامة، سواء كانت فقهية، ومنها ما يتعلق بخصوص القاعدة الفقهية.

2 . أن هؤلاء العلماء لم يكونوا يجهلون أن للقواعد استثناءات، حتى إنهم قالوا: « من القواعد عدم اطراد القواعد »، لذلك كان بعضهم يدخل في تعريفه للقاعدة هذا الاعتبار، بينما كان البعض الآخر يهمله استنادا إلى أن الغالب عدم سلامتها من الشذوذ والاستثناء.

وفي ضوء هذين الأمرين، وبمراعاتهما، ندرك أن بعض هذه التعريفات اهتم فيها أصحابها بالقاعدة من حيث أصلها غير ملتفتين إلى ما قد يصيبها من استثناء، لأن الأصل في القاعدة أن تطرد وتنطبق على جميع جزئياتها، فالاطراد فيها أصل، والشذوذ والاستثناء طارئ. وتعريف القاعدة بهذا الاعتبار هو ما نجده عند كل من الشريف الجرجاني والفيومي، وأبي البقاء الكفوي، والتهانوي والفتازاني، بينما نلاحظ التاج السبكي يتجنب في تعريفه ما يدل على الاطراد، مشيرا إلى أن القاعدة معرضة لشذوذ بعض أفرادها عنها، وهذا ما يفيد قوله: « ينطبق على جزئيات كثيرة »، فهو قد استعمل لفظ الكثرة ليدل . بمفهوم المخالفة . على أن القلة من جزئيات القاعدة هي عرضة للاستثناء والخروج عن قاعدتها. أما الحموي فقد

¹ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (29) .

ذهب إلى أصرح من ذلك، وجاء تعريفه واضح الدلالة على إمكان شذوذ بعض الجزئيات عن قاعدتها، لذلك وصف حكم القاعدة بأنه أغلي، وقصر اندراج الجزئيات في القاعدة على معظمها لا كلها.

وندرج أيضا؛ أن بعض هذه التعريفات قد اهتم فيها أصحابها بالقاعدة من جهة معناها الاصطلاحي العام، دون تفريق بين الفقهية منها وغير الفقهية، وهذا ما نجد في معظم التعريفات السابقة، بينما اهتم البعض الآخر بتعريف القاعدة الفقهية على وجه الخصوص، وهذا ما نجد واضحا في تعريف أبي عبد الله المقرئ، وباستحضار هذين الملحقين، يزول ما قد يتبادر إلى الذهن من تضارب هذه التعريفات، ونستطيع الوصول إلى معرفة هذه التعريفات ألصق بالقاعدة الفقهية¹.

المطلب الثاني: الوسائل وعلاقتها بالقواعد الفقهية.

الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية: عرفها المقرئ² بأنها: « كل كلي أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة »³.

وقد فسر الدكتور محمد الروكي في كتابه "التقعيد الفقهي" هذا التعريف، وبين أن المراد من الأصول ما توصل إليها عن طريق استقراء النصوص الشرعية، وما علم من الدين بالضرورة، كحليّة الطيبات وحرمة الخبائث، ورفع الحرج في الدين، ومراعاة مقاصد المكلفين وغيرها، مما تكون دلالتة على الحكم أقوى من دلالة النص الشرعي الواحد⁴.

فالقواعد بناء على ذلك؛ أخص من هذه الأصول والمبادئ الشرعية، لكنها أعم من الضوابط الفقهية الخاصة التي تتعلق بأبواب محدودة في مجال الفقه، ولكنه حينما وجد الفقهاء جعلوا أمثال "الأمور بمقاصدها"، و"المشقة تجلب التيسير"، و"الضرر يزال" قواعد، اهتم الفقهاء بالاضطراب والخلط بين

¹ . محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، (46 . 45)

² . هو محمد بن أحمد بن بكر بن يحيى بن عبد الرحمن ابن أبي بكر علي القرشي المقرئ التلمساني، يكنى أبا عبد الله، ولد في تلمسان لأسرة ميسورة الحال، فتنفرغ للعلم في زمن مبكر، وارتحل إلى المشرق قاصدا الحج فالتقى في طريقه بعدد من علماء مصر والشام والقدس والحجاز، تولى القضاء فترة، ولازم في آخر حياته السلطان أبا عنان المريني، اختلف في سنة وفاته، وقيل توفي في فاس سنة ثمان وخمسين وسبعمائة. من مصنفاته: كتاب القواعد، [ابن فرحون، الديباج المذهب، (383)، ابن العماد، شذرات الذهب، (8 / 331)، وأبو القاسم محمد الحفناوي، كتاب تعريف الخلف برجال السلف، (الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، 1906/1334)، (493)]

³ . محمد بن أحمد المقرئ، القواعد، (212/1)

⁴ . محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، (50 . 49) .

القواعد والأصول، وأنهم حينما اكتشفوا ذلك، وعانوا من صعوبة التمييز بين هذا الخليط من القواعد، اعتبروا ما كان من هذا القبيل من القواعد، قواعد كلية، أو عامة، أو أساسية، أو غير ذلك من الأسماء¹. ورأي الدكتور يعقوب الباحسين أن في ذلك عملية متكلفة لجأ إليها الدكتور محمد الروكي كان الغرض منها تفسير تعريف المقرئ، وبيان أرجحيته على غيره من التعريفات.

إضافة إلى ما ذكره محمد الروكي في كتابه "نظرية التقعيد الفقهي"؛ من أن تعريف القاعدة الفقهية حتى يكون سالما من جملة من الأخطاء والمآخذ. حسب تعبيره. يستوجب استحضار الأمور الآتية :

1. تحديد عناصر القاعدة، وهي أن تكون القاعدة مستوعبة لجملة من الجزئيات، منطبقة عليها اطرادا أو غالبا، مصوغة صياغة موضوعية مجردة عن أعيان تلك الجزئيات².

2. العلم بأصول القاعدة الفقهية، وما تستقى منه حجيتها، لأنه ما من قاعدة فقهية إلا ولها أصل شرعي منقول أو معقول، فإذا لم تكن كذلك فلا عبرة بها، ولا تُعدُّ قاعدة فقهية بالمعنى العلمي³.

3. إدراك أن القاعدة الفقهية هي في ذاتها حكم شرعي، لأنها ما دامت تستند إلى أصل شرعي فهي حكم، لأن الأصول والأدلة الشرعية. العقلية والعقلية. إنما نصبت للدلالة على أحكام الشرع.

فالقاعدة الفقهية. إذا. هي حكم مستنبط من دليل شرعي، إلا أنه ليس قاصرا على جزئية واحدة، بل يشمل جملة من الجزئيات، فهو حكم كلي، وهكذا، فكما أننا نستنبط الأحكام الجزئية من الأدلة الشرعية، فكذلك القواعد الفقهية هي أحكام كلية مستنبطة من الأدلة الشرعية، فاستنباط الأحكام الشرعية له مرتبتان :

الأولى : أن يُستنبط حكم شرعي لمسألة بعينها، فهذا استنباط لأحكام جزئية.

الثانية : أن يُستنبط حكم شرعي لمسائل عديدة متشابهة متجانسة، فهذا استنباط لأحكام كلية، والاستنباط بهذا الاعتبار وبهذه المرتبة هو التقعيد. والحكم المستنبط بهذا الاعتبار وبهذه المرتبة هو القاعدة⁴.

¹ . يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، القواعد الفقهية، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، 1998/1418)، (43)، ومحمد الروكي، التقعيد الفقهي، (50)

² . محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط1، (الجزائر: دار الصفاء، بيروت: دار ابن حزم، 2000 / 1421)، (52) .

³ . المرجع نفسه، (53)

⁴ . المرجع السابق، (53) .

وإضافة لما سبق ذكره لا بد من استحضار الغاية من القاعدة الفقهية ذاتها في المنظومة الفكرية الشرعية، أو لنقل الفقهية، فما هي وظيفة وغاية القاعدة الفقهية من الناحية العملية الواقعية؟. بطبيعة الحال، سنحاول تكرار هذا السؤال مع مختلف أنواع القواعد الأخرى: الأصولية والمقاصدية، لأنه بضبط وظيفة كل نوع من أنواع القواعد، وتحديد غايته أمكن حينها التفريق بينها، وأمکن بالتالي ملاحظة واستنتاج أن لها دورا تكامليا فيما بينها، محصلته خدمة الشريعة الإسلامية بتنزيل أحكامها على أرض الواقع.

الفرع الثاني . وظيفة القاعدة الفقهية: يمكن أن نستشف من كلام القراني الوظيفة التي تراءت لعلماء ذلك العصر والذي قبله للقاعدة الفقهية، حيث يقول : « .. وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بما يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف ... ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلقت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلب مُناها، ومن ضبط الفقه بقواعده، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره .. »¹.

يتبين من كلام القراني أن أبرز ما يصور لنا أهمية القواعد الفقهية هو كونها تجمع شتات المسائل الفقهية، وتربط بين المتناثر من فروع الفقه، فيسهل استحضاره على الفقيه في أي وقت شاء، وهو أمر ييسر عملية الإفتاء ويقرنها، ويوفر فيها الوقت وعناء البحث².

ويشير السيوطي إلى مزية أخرى للقواعد الفقهية يوضحها قوله: « اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطلع على حقائق الفقه ومداركة وماآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان »³، وهذه المزية هي القدرة على الإلحاق والتخريج ، ومعرفة أحكام ما لا نص فيه من المسائل⁴.

الفرع الثالث . غاية القاعدة الفقهية . نستطيع بناء على الوظيفة التي حددها العلماء للقواعد الفقهية استنتاج الغاية من القاعدة الفقهية؛ باعتبارها في النهاية وسيلة يتوسل بها إلى جمع المتناثر من

¹ . شهاب الدين القراني، الفروق ، (3 / 1)

² . محمد الروقي ، القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف ، 181 .

³ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (29/1)

⁴ . محمد الروقي، القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف ، (182) .

الفروع الفقهية تحت لواء قاعدة واحدة جامعة لشتات هذه الفروع نظرا لجامع معين يجمعها ، وذلك تسهيلا لعملية الفتوى، وما الفتوى في النهاية هي بغية أو قصد الوصول إلى حكم شرعي بناء على ملابسات وظروف تحيط بالواقعة تخرجها عن وضعيتها الأصلية المستوجبة لحكم معين بناء على القواعد التي يقرها علم أصول الفقه .

أو أن الغاية من القاعدة الفقهية الوصول إلى الحكم الشرعي للوقائع والحوادث التي لا تنقضي على مر الزمان. وعليه: كيف يمكن تفعيل القاعدة الفقهية من خلال وظيفتها وغايتها ؟ .

الفرع الرابع . الدور الاستنباطي للقواعد الفقهية.

اختلفت المواقف فيما يتعلق بدور القواعد الفقهية في مجال الاستنباط والإفتاء والقضاء، فهناك من يرى الاكتفاء بالاستئناس بما دون الاستناد عليها وحدها. وهناك من يرى إمكانية الاعتماد عليها في القضايا والنوازل التي ليس لها حكم فقهي¹.

من أصحاب الرأي الأول: مقدمو مجلة الأحكام العدلية إلى الصدر الأعظم العثماني في تقريرهم المرفوع إليه سنة 1286 هـ، حيث يرون أن القضاة لا يمكنهم إصدار أحكامهم بالاعتماد على القواعد الفقهية إذ « ليس لحكام الشرع الشريف أن يحكموا بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد، ما لم يقفوا على نص صريح »².

ومن أصحاب الرأي الثاني: علي أحمد الندوي، الذي يرى أنه « إذا كانت الحادثة لا يوجد فيها نص فقهي أصلا لعدم تعرض الفقهاء لها، ووجدت القاعدة التي تشملها فيمكن عندئذ استناد الفتوى والقضاء إليها تخریجا عليها »³، فهو يعمم إمكانية الاستناد إلى القواعد الفقهية من أجل استنباط الفتاوى والأحكام القضائية للنوازل الطارئة، « اللهم إلا إذا قطع أو ظنَّ فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة الجديدة »⁴.

يقول الدكتور عبد السلام البلاجي: « وعند التدقيق في هذه الخلاصات، والموازنة بينها يتبين أن المحرر عند الفريقين؛ هو إمكان الاستناد إلى القواعد الفقهية في الأحكام والفتاوى بشروط، وهو أمر

¹ . عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجده، (دار الوفاء، 2003)، (297)

² . سليم رستم الباز، شرح المجلة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1986)، (12 /1)

³ . علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، ط1، (

مشق: دار القلم، 2007/1428)، (466)

⁴ . المرجع نفسه .

مقبول من الفريقين معا، خصوصا وأنها ينتميان معا إلى المذهب الحنفي المتميز بكثرة التفريعات، بحيث لم تسلم من هذا التوجه التفريعي القواعد الفقهية نفسها عندهم، لذلك نجدهم يتحدثون هذا الاحتياط كله، لأنهم أكثرها من الضوابط الفرعية، على عكس غيرهم وخصوصا الشافعية، الذين كانت كتبهم القواعدية أوسع دراسة¹، وأحكم بحثا في الموضوع رغم أنها لم تخل من ضوابط فرعية كثيرة تحت عنوان الأصول والقواعد².

وهناك اتجاه ثالث يمثله الدكتور جمال الدين عطية، والذي يميز بين تلك القواعد الفقهية التي تصلح لاستنباط الأحكام وتلك التي لا تصلح لأداء هذه الوظيفة الاستنباطية، فتحت عنوان "وظيفة القواعد في استنباط الأحكام" وهو عنوان له دلالة التقريرية، تسأل عن وظيفة القواعد الفقهية وهل هي "حاکمة على الفروع أو مقررة لها؟"، ثم قرر أن القواعد تنقسم إلى نوعين هما:

الأول . بعضها هي ذاتها نصوص من القرآن والسنة، أو مستمدة من النصوص: فالقاعدة الفقهية تعتبر دليلا يحتج به إذا كان لها أصل من الكتاب أو السنة، بل هي في درجة الحجج القوية التي ينقض لها حكم القاضي إذا حكم بخلافها وهي: النص والإجماع والقياس الجلي بشرط سلامتها عن المعارض.

ولا ريب أن هناك بعض القواعد الأساسية التي هي مبنية على أدلة من الكتاب والسنة المطهرة وواضحة الأخذ منهما كما أن لبعض القواعد صفة أخرى ككونها معبرة عن دليل أصولي أو كونها حديثا ثابتا مستقلا، وتوضيح ذلك في ما يأتي:

قاعدة الأمور بمقاصدها: فإن الاحتجاج بهذه القاعدة نابع من الاحتجاج بأصلها وهو حديث « إنما الأعمال بالنيات »، وكقاعدة: "اليقين لا يزول بالشك" و "العادة محكمة" و "لا ضرر ولا ضرار"³ و "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"⁴، و "الخارج بالضمنان"¹، فهذه القواعد بمثابة الأدلة الشرعية وحينئذ يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام وإصدار الفتاوى وإلزام القضاء بناء عليها².

1 . عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجده، (298)

2 . علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، (465)

3 . القواعد الأربع : الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك، والعادة محكمة، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار " سيأتي تفضيلها لاحقا .

4 . هذه القاعدة بلفظها نص حديث نبوي شريف ومشهور، ونصه: « لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدّعى عليه » . [أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب:

وهو ما ذهب إليه محقق كتاب القواعد للمقري، حيث قال: «القاعدة الفقهية تعتبر دليلاً يحتج به إذا كان لها أصل من الكتاب أو السنة كقاعدة "الأمر بمقاصدها"، فإن الاحتجاج بها نابع من الاحتجاج بأصلها وهو حديث: "إنما الأعمال بالنيات" وهكذا..»³

ومن النصوص الفقهية التي يفهم منها القول بحجية القاعدة الفقهية، ما صرح به القرافي: «
 "من أن حكم القاضي يُنقَضُ إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارضة"، ومثَّلَ لذلك بما لو
 حكم القاضي بوقوع الطلاق في المسألة السريجية⁴، فإنه يُنقَضُ؛ لأنه يخالف القاعدة المشهورة: "أن

النفسير، باب: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَآخِلَاقٌ هُمْ ﴾ آل عمران (77)، رقمه (4552)،
 (268/8)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الأفضية، باب: اليمين على المدعى عليه، ورقمه (1711)،
 (3/12). وفي رواية الترمذي والبيهقي: «ولكن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر». [الترمذي،
 الجامع الكبير، أبواب: باب: ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، حديث رقم (1341)، (18/3).
 19)، قال الترمذي: هذا حديث في إسناده مقال، ومحمد بن عبيد الله العزمي يَضَعُ في الحديث من قَبْلِ حفظه، ضَعَّفَهُ ابن
 المبارك وغيره.. وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الدعوى والبيئات، باب: البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه،
 ورقمه (21197)، (426/10).

¹ . هذه القاعدة هي جزء من حديث صحيح أخرجه عدد من العلماء، منهم أبو داود، والترمذي، وهو من جوامع كلمه .
 صلى الله عليه وسلم. وفي بعض طرقه ذكر السبب الذي ورد من اجله النص، وهو ان رجلا ابتاع عبدا، فاقام عنده ما شاء الله
 أن يقيم، ثم وجد به عيبا، فخاصمه على النبي . صلى الله عليه وسلم . فقال الرجل: يا رسول الله قد استعمل غلامي، فقال: «
 الخراج بالضمان». [أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب: فيمن اشترى عبدا، فاستعمله، ثم وجد به عيبا، ورقمه (3502،
 و3503)، (184.183/1)، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب: البيوع، باب: ما جاء فيمن يشترى العبد
 ويستعمله، ثم يجد به عيبا، حديث رقم (3508، و3509)، وقال تعليقا عليه «هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من
 غير هذا الوجه». [محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1427/1
 2006)، (472/1)، ويعقوب الباسين، القواعد الفقهية، (193)]

² . صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط1، (الرياض: دار بلنسية، 1417)، (35)

³ . مقدمة تحقيق قواعد المقري، (116/1)

⁴ . المسألة السريجية: مسألة مشهورة بين الفقهاء سميت بذلك نسبة إلى أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الشافعي (توفي
 306)، وهي؛ ما لو قال لزوجته: إن طلقك فأنت طالق قبله ثلاثا، وقد أفنى ابن سريج بعدم وقوع الطلاق والحالة هذه. [
 أحمد بن يحيى النونريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، ط1، (بيروت:
 دار ابن حزم، 2006/1427)، (176)، ومحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وأبو حامد
 الغزالي، الوسيط في الفقه الشافعي، تحقيق: محمد محمد تامر، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1997/1417)، (444/5)]
⁵ . شهاب الدين القراني، الفروق، (75.74/1).

من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط، وشرط السريجية لا يجتمع مع مشروطه أبداً لأن تقدم الثلاث يمنع لزوم الطلاق بعدها¹.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في المجموع شرح المذهب للنووي: « لا فرق عند أحمد² بين أكل لحم الإبل مطبوخاً ونياً ومشوياً، ففي كله الوضوء، وكذا في قولنا القديم، ولأحمد رواية: أنه يجب الوضوء من شرب لبن الإبل³، ولا أعلم أحداً وافقه عليها، ومذهبنا ومذهب كافة العلماء: لا وضوء من لبنها، واحتج أصحاب أحمد بحديث عن أسيد بن حضير⁴. رضي الله عنه. أن النبي ﷺ قال: « لا توضؤوا من ألبان الغنم

¹ . المصدر السابق، (4/4).

² . هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان الإمام الفقيه، المحدث ، وكنيته : أبو عبد الله. ولد ببغداد سنة أربع وستين ومائة ببغداد، طلب الحديث في السادسة عشرة من عمره، من شيوخه: سفيان بن عيينة، والإمام الشافعي الذي كان له الفضل الأكبر في تكوين ابن حنبل، صرف قوته كلها إلى مناصرة أهل السنة وقمع الاعتزال ، ومختته في ذلك أشهر من نار على علم. من مصنفاته كتابه المسند ، وكتاب التفسير، وكتاب الرد على الزنادقة .. توفي رحمة الله عليه سنة إحدى وأربعين ومئتين. [أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (الرياض: 1419 / 1999)، (7/1)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (62/1)، زعبد الله المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (149/1)].

³ . جاء في المغني لابن قدامة: « وفي شرب لبن الإبل روايتان: إحداهما ، ينقض الوضوء، لما روى أسيد بن حضير أن النبي . صلى الله عليه وسلم . قال: « توضؤوا من ألبانها » رواه الإمام أحمد في المسند. وفي لفظ: أن النبي . صلى الله عليه وسلم سئل عن ألبان الإبل فقال: « توضؤوا من ألبانها »، وسئل عن ألبان الغنم، فقال: « لا تتوضؤوا من ألبانها ». [رواه ابن ماجه، باب: ما جاء في الوضوء من حوم الإبل، كتاب الطهارة، (166/1)، وروى نحوه عن عبد الله بن عمرو. والثانية: لا وضوء فيه؛ لأن الحديث الصحيح إنما ورد في اللحم، وقولهم: فيه حديثان صحيحان، يدل على أنه لا صحيح فيه سواهما، والحكم ههنا غير معقول، فيجب الاقتصار فيه على مورد النص فيه. « [موفق الدين ابن قدامة، المغني شرح مختصر الخرقي، (254/1)]

⁴ . هو أسيد بن حضير بن سمالك بن عتيك بن رافع بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل بن جشم بن الخزرج بن عمرو بن مالك بن الأوس الأنصاري الأشهلي، أسلم قبل سعد بن معاذ على يدي مصعب بن عمير، وكان ممن شهد العقبة ومن النقباء ليلة العقبة، وكان بين العقبة الأولى والثانية سنة، قيل لم يشهد بدراً، وقيل غير ذلك ، حيث شهدا وشهد أحداً وما بعدهما من المشاهد. آخى رسول الله . صلى الله عليه وسلم . بينه وبين زيد بن حارثة، توفي أسيد بن حضير في شعبان سنة عشرين، وقيل سنة إحدى وعشرين، صلى عليه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهم جميعاً [ابن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (64/1 . 65)، أبو القاسم عبد الله البغوي، معجم الصحابة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين بن محمد محمود أحمد الحكيني، (الكويت: مكتبة دار البيان)، (102/1 . 115)]

وتوضفوا من ألبان الإبل»¹، فلا حجة فيه لضعفه ودليلنا: "أن الأصل الطهارة، ولم يثبت أنه ناقض"² "«³.

يقول علي أحمد الندوي: «فهنأ عند أول النظر في هذا الترجيح، يتراءى أن الإمام النووي استند إلى القاعدة الفقهية المشهورة "الأصل بقاء ما كان على ما كان"⁴، وقدمها على الحديث الضعيف. فأقول رفعا لهذا الاحتمال أنه إذا صح هذا الترجيح . بعد النظر والموازنة بين أدلة الفريقين، الشافعية والحنابلة . ليس من المستطاع أن نصح بأنه استند إلى قاعدة فقهية، بل رجع إلى دليل أصولي وهو الاستصحاب المعتر عندهم»⁵.

ويرى بعض العلماء أنه لا يصح الرجوع إلى هذه القواعد كأدلة قضائية وحيدة، وإنما هي شواهد يستأنس بها في تخريج أحكام القضايا الجديدة على المسائل الفقهية المدونة⁶.

الثاني . قواعد أخرى استنبطت من استقراء الأحكام الفرعية صعودا بها إلى القاعدة العامة التي تحكمها⁷.

وويترب على هذا الفرق بين طريقي استنباط القاعدة فرق هام من حيث طريقة استخدامها في استنباط الأحكام الفرعية:

¹ . أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب: ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل، ورقمه (496)، (166/1).

² . قال أحمد بن الشيخ الزرقا في شرح قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان: «ومعنى هذه القاعدة؛ أنه إذا جهل في وقت الخصومة حال الشيء وليس هناك دليل يحكم بمقتضاه لذلك الشيء حال سابقة معهودة، فإن الأصل في ذلك أن يحكم ببقائه واستمراره على تلك الحال المعهودة التي كان عليها، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، فيصار حينئذ إليه. وذلك الدليل أحد أربعة أشياء: البينة، والإقرار، والنكول، والأمانة الظاهرة...». [شرح القواعد الفقهية، (87)].

³ . أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، (المملكة العربية السعودية (جدة): مكتبة الإرشاد)، (69/2).

⁴ . هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني ، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محي الدين، ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة، وتوفي سنة ست وسبعين وستمائة ، من مصنفاته: تهذيب الأسماء واللغات، منهاج الطالبين ، منهاج صحيح مسلم. [تقي الدين ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه: الحافظ عبد العليم خان، ط1، (الهند: مطبعة دار المعارف العثمانية بجيدر آباد ، 1978/1398)، (194/2 . 199) ، الزركلي، الإعلام، (8/149)]

⁵ . علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، (331)

⁶ . أحمد بن محمد المقرئ، قواعد، (117 . 116/1)

⁷ . جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، (132)

أ . فالقاعدة المستنبطة من النص تصلح للاستدلال بها مباشرة على العديد من الحالات الفردية الجديدة.

ب . أما القاعدة المستنبطة من الأحكام الفرعية، فقد اختلف فيها الرأي: فنبه بعض الفقهاء إلى أن استخراج الحكم من القاعدة منهج غير سليم لعدم اطراد تخريج الفروع على القواعد¹. ويستشهد جمال الدين عطية على ما ذهب إليه من أن المذكرة التي وضعتها لجنة مجلة الأحكام العدلية لهذا الموضوع، وأشارت باعتبار القواعد غير حاکمة حين قالت: « حكام الشرع . ما لم يقفوا على نقل صريح . لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد، إلا أن لها فوائد كلية في ضبط المسائل .»²، ووضح من هذه العبارة أن القواعد التي مصدرها دليل من الكتاب أو السنة (نقل صريح)، يمكن أن يحكم القاضي مستندا إليها، أما باقي القواعد فتكون وظيفتها ضبط المسائل الفرعية³.

ويعلق جمال الدين عطية على ذلك فيقول: « والأستاذ علي حيدر . في شرحه لمجلة الأحكام العدلية . بعد تقريره رأي لجنة المجلة السابق الإشارة إليه، ذهب في شرحه لطريقة معرفة حكم الجزئيات مذهباً جعل القاعدة أساساً لاستخراج الحكم وليس مجرد ضابط للمسألة، وذلك إذ يقول: « والطريقة لمعرفة حكم الجزئيات من القاعدة الكلية هي كما يلي: قاعدة "القديم على قدمه" الكلية مثلاً وجزئياتها "إن طريق دار زيد قديمة"، فيستخرج من القاعدة العمومية، أنه ما دامت طريق زيد قديمة، يجب أن تبقى على قدمها لأن القديم يبقى على حالة القديم وهلم جرا»⁴.

ووضح . يقول جمال الدين عطية: « من المثال الذي ضربه أن قاعدة: "القديم على قدمه" ليست من القواعد المستندة إلى نقل صريح، ومع ذلك فقد قام بتطبيقها كما لو كانت قاعدة حاکمة، وليست مجرد مقياس مقرر»⁵.

¹ . أحال الدكتور جمال الدين عطية على ابن فرحون في الديباج، وابن دقيق العيد دون أن يجدد لهذا الأخير المرجع الذي يبرز رأيه هذا.

² . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (11/1)

³ . جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة، (133 . 134)

⁴ . المرجع السابق، (134)

⁵ . المرجع نفسه، (134)

ثم إنه يتساءل: « هل يمكن القول أن هذا هو منحى الفقهاء في تطبيق القواعد من الناحية العملية، وأن قولهم: " إن القواعد ليست حاکمة" هو مجرد قول نظري، قصد منه صرف الهمة عن الاجتهاد أو عدم تشجيعه تمثيلاً مع روح ذلك العصر في إفعال باب الاجتهاد؟»¹

يقول جمال الدين عطية: « ويبقى دائماً . لأصحاب الرأي الأول . دور القواعد غير المستنبطة من النصوص شبيه بدور ما أسموه بالضوابط، أي ضبط فروع المسائل وبيان استثناءاتها، مع الاستنارة والاستئناس بالقاعدة دون اعتبارها دليلاً شرعياً في ذاتها، والاعتماد في معرفة حكم الحالة الجديدة على طرق الاستنباط المعروفة من قياس واستحسان واستصلاح .. إلخ»²

أما محمد الروكي، فيرى أن الذي يبرر الدور الاستنباطي للقواعد الفقهية هو تضمن عدد منها واشتماله على مقاصد الشريعة³، حيث حفلت القواعد الكلية في الفقه الإسلامي بمجموعة من القواعد الفقهية التي ترجع إلى رعاية المقاصد في الشريعة الإسلامية، وتلك القواعد في حقيقتها صدى للأثر الكبير الذي أحدثته نظرية المقاصد في الفروع الفقهية في مختلف المذاهب الفقهية، وانعكاس مباشر لذلك الأثر⁴. وفي تعدده لفوائد القواعد الفقهية⁵، يأتي محقق قواعد المقرئ على ذكر المقاصد الشرعية، حيث قال: « إدراك مقاصد الشريعة وأسرارها، فإن معرفة القاعدة العامة التي تندرج تحتها مسائل عديدة يعطي تصوراً واضحاً عن مقصد الشريعة في ذلك، فقاعدة "الضرر يزال" يفهم منها أن رفع الضرر مقصد من مقاصد الشريعة، وقد أفاض كثير من الفقهاء في الإشادة بفن القواعد وبيان أهميتها»⁶.

الفرع الخامس: القواعد الفقهية ذات المنحى المقاصدي.

ومن القواعد الفقهية التي يبرز فيها البعد المقاصدي المصلحي ما يأتي:

¹ . المرجع نفسه، (134 . 135)

² . المرجع نفسه، (135)

³ . خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (50)

⁴ . المرجع نفسه، (50)

⁵ . والتي منها: 1 . تكوين الملكة الفقهية لدى الباحث وهذه شأنها المساعدة في تلمس الحكم الشرعي في كثير من المسائل الفقهية. 2 . جمع الفروع والجزئيات المتناثرة، لأن الإحاطة بالفروع الفقهية غير ممكنة، إذ أنها لا تنحصر، كما أنها سريعة النسيان ولا تثبت في الذهن، ويحتاج إليها كل مرة إلى بذل جهد ووقت، فلا بد من الرجوع إلى القاعدة التي تجمع تلك الفروع في سلك واحد. [مقدمة قواعد المقرئ، (112/1 . 113)، ومحمد الزحيلي، القواعد الفقهية، (1/ 15)].

⁶ . مقدمة كتاب قواعد المقرئ، (113/1)

أولاً . الأمور بمقاصدها : يقول الزرقا في كتابه شرح القواعد الفقهية: « الأمور جمع أمر، وهو: لفظ عام للأفعال والأقوال كلها، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [هود (123)]، ﴿ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ۗ ﴾ [آل عمران (154)]، ﴿ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود (97)]، أي: ما عليه من قول أو فعل»¹.

جاء في مجلة الأحكام العدلية: « فالأمر يجيء بمعنى طلب الفعل والقول ويجمع على أوامر، وهنا لا يقصد هذا المعنى، بل يقصد بالأمر الفعل، ويجمع على أمور، وبما أن الفعل هو عمل الجوارح، فالقول أيضاً يعد من جملة الأفعال، لأنه ينشأ عن جارحة اللسان، وهنا قد قرن الفعل بالقصد في قوله: "الأمور بمقاصدها" فعليه النية التي لا تقترب بفعل ظاهري، ولا تترتب عليها أحكام شرعية»².

ويقول الزرقا . أيضاً . : « إن الكلام على تقدير مقتضى، أي: أحكام الأمور بمقاصدها، لأن علم الفقه إنما يبحث عن أحكام الأشياء لا ذواتها⁴، ولذا فسرت المجلة القاعدة بقولها: « يعني أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر»⁵.

أصل هذه القاعدة قوله . ع . « إنما الأعمال بالنيات»⁶. وهذه القاعدة من أجمع القواعد للفروع للفروع الفقهية، قال الإمام الشافعي⁷: « يدخل في سبعين بابا»¹؛ ونقل الهيثمي عن الشافعي أنه « ثلث العلم»²، يقصد حديث: " إنما الأعمال بالنيات"، وهو أصل قاعدة "الأمور بمقاصدها".

¹ . أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ط2، (دمشق: دار القلم، 1998/1419)، (47)، والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (24)

² . مثاله: لو طلق شخص زوجته في قلبه أو باع فرسه ولم ينطق بلسانه لا يترتب على ذلك الفعل الباطني لأن الأحكام الشرعية تتعلق بالظواهر [علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (19/1)]

³ . المرجع نفسه، (19/1)

⁴ . المرجع السابق، (19/1)

⁵ . أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (47)

⁶ . سبق تخريجه

⁷ . هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبيد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قصي . من أجداد النبي . صلى الله عليه وسلم . ن كنيته ابو عبد الله، اختلف في مكان ولادته، فقيل بجزءة، وقيل بعسقلان سنة خمسين ومائة، عادت به أمه إلى مكة لحشيتها ضياع نسبه، حفظ القرآن وهو ابن سبع سنين وقيل تسعا، كما حفظ أشعار العرب وأخبارهم وأنسابهم، تتلمذ على الإمام مالك، وعلى ابراهيم بن أبي يحيى وغيرهما من فقهاء المدينة، ولما توفي مالك رضي الله تعالى عنه، لم يطب له المقام في المدينة ، فمن هنا بدأت رحلاته إلى اليمن، وغلى العراق، ثم كان قدومه مصر ومكوثه بها الشافعي كتاب الحجة ببغداد، كما ألف رسالة الأصول التي أعاد تأليفها بمصرن كما صنف أيضا كتاب أحكام

وترجع فائدة هذه القاعدة إلى أنها تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم، وأيضاً فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون³.

ويقول الشاطبي: « كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل، أما أن العمل المناقض باطل، فظاهر، فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإن خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة⁴ ».

أما صاحب كتاب القواعد الفقهية الكبرى فيرى أن: « قاعدة "الأمر بمقاصدها" على وجازة لفظها و قلة كلماتها تعتبر من جوامع الكلم؛ فهي ذات معنى عام متسع يشمل كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل؛ إذ لفظ "الأمر" عام" بدليل دخول أل الجنسية عليه، ولفظ المقاصد كذلك؛ لإضافته إلى ضمير لفظ عام، ومغزى هذه القاعدة: « أن أعمال المكلف وتصرفاته من قولية أو فعلية

القرآن، وإخلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وكتاب القياس، ألف الشافعي كتاب الحجة ببغداد، كما ألف رسالة الأصول التي أعاد تأليفها بمصرن كما صنف أيضاً كتاب أحكام القرآن، وإخلاف الحديث، وإبطال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وكتاب القياس .. كانت وفاته . رحمه الله تعالى . سنة أربع ومئتين، إنه القائل :

ولما قسى قلبي وضافت مذاهبي جعلت الرجاء مني لعفوك سلماً

تعاطمني ذنبي ، فلما قرنته بعفوك ربي، كان عفوك أعظماً

[أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، (97)، وجمال الدين الإسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، (18/1)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (16/4)، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (127/1 . 135) .]

¹ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (43/1) .

² . شهاب الدين علي بن حجر الميمني، الفتح المبين بشرح الأربعين، عُني به: أحمد جاسم محمد الحمد، زقصي محمد نورس الحلاق، وأنور بن أبي بكر الشخمي الداغيتاني، ط2، (جدة : دار المنهاج، 2009/1230)، (126) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (9/ 3) .

⁴ . المصدر نفسه، (28/3) .

تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات¹، إذا الحكم المترتب على أمر "مَّا" يكون على مقتضى المقصود من ذلك الأمر وكل تصرفات المكلف يحكمها دافع منبعث من القلب سواء في ذلك تصرفاته الدنيوية أو الأخروية².

ثانياً. قاعدة: "الضرر يزال": هذه القاعدة تستند إلى طائفة من النصوص الشرعية، منها قوله. ع. « لا ضرر ولا ضرار »³، الذي هو نص قاعدة بذاتها، والذي اعتبر أصلاً لقاعدة "الضرر يزال"⁴. وحين النظر في نصوص الشارع نجد أن ما ورد في النهي عن الضرر ورفع ما يترتب عليه، غير قليل، وقد وردت فيه جزئيات متعددة ومتنوعة، منها قوله تعالى: ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ﴾ [البقرة (233)]، وقوله: ﴿ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقْنَ عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق (06)]، وقوله: ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ [البقرة (282)]، وقوله: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ [البقرة (172)]، وقوله: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۗ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [المائدة (03)]، وقوله: ﴿ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ﴾ [النساء (95)]، وقوله: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۚ ﴾ [النساء (12)]، وقوله: ﴿ وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۗ ﴾ [البقرة (231)]، فمن هذه النصوص وغيرها مما ورد فيها استعمال مادة "الضرر" أو مما تضمنت معناه أخذت قاعدة "الضرر يزال"⁵، وهي جزئيات في موضوعات مختلفة، لكن يجمعها المعنى العام للضرر الذي هو الأساس في تكوين القاعدة⁶.

1 . مصطفى بن أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (2 / 965) .

2 . صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، (43) .

3 . أخرجه: ابن ماجة في سننه، كتاب: باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، ورقمه (2240، 2241)، (784) عن عباد بن الصامت وابن عباس، والدارقطني في سننه، كتاب البيوع، باب: الجعالة، ورقمه (3079)، (51/4) عن أبي سعيد الخدري، وأخرجه مالك في الموطأ، كتاب المكاتب، ما لا يجوز في عتق المكاتب، ورقمه (2336)، (363/2) .

4 . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (165/1)، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، (85) .

5 . قال السيوطي: « هذه القاعدة يبنى عليها كثير من أبواب الفقه، من ذلك الرد بالعيب، وجميع أنواع الخيار، من اختلاف الوصف المشروط، وإفلاس المشتري، وغير ذلك والحجر بأنواه، والشفعة، لأنها شرعت لدفع ضرر القسمة، والقصاص، والحدود، والكفارات، وضمان المتلف، والقسمة، ونصب الأئمة، والقضاة، ودفع الصائل، وقتال المشركين والبغاة، وفسخ النكاح بالعيوب، أو الإعسار، أو غير ذلك » . [الأشباه والنظائر، (170. 168/1)]

6 . يعقوب بن عبد الوهاب الباسين، القواعد الفقهية، (214. 213) .

أ. الضرر لا يزال بالضرر: قاعدة الضرر لا يزال بالضرر تدخل في قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار" أو "الضرر يزال"، قال السبكي: «وهي كعائد يعود على قولهم "الضرر يزال" ولكن بلا ضرر، فشأنها شأن الأخص مع الأعم في الحقيقة، بل هما سواء؛ لأنه لو أزيل بالضرر لما صدق: "الضرر يزال"»¹، فالشرط إذن أن يزال الضرر بلا إضرار بالغير إن أمكن وإلا فبأخف منه².

ومن تطبيقات هذه القاعدة الفقهية: عدم جواز دفع الإنسان للغرق عن أرضه، بإغراق أرض غيره، ولا أن يحفظ ماله بإتلاف مال غيره، كما لا يجوز في ضوء هذه القاعدة للمضطر أن يتناول طعام مضطر مثله³.

وفي معنى هذه القاعدة؛ قاعدة أخرى، وهي:

" دفع المضار مقدم على جلب المنافع" ، أو أن يقال: " درء المفسد أولى من جلب المصلح"⁴. قال السيوطي: «فإذا تعارض مفسدة ومصلحة، قدم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات، ولذلك قال . ع: «إذا أمرتكم بأمر فائتروا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»⁵، ومن ثم سُمح في ترك بعض الواجبات بأدنى المشقة، كالقيام في الصلاة والظفر والطهارة، ولم يسامح في الإقدام على المنهيات، وخصوصاً الكبائر»⁶.

ثالثاً. قاعدة: "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام": هذه القاعدة تدخل ضمننا في قاعدة: الضرر يزال، وقاعدة الضرر لا يزال بالضرر، وهي قاعدة مهمة مبنية على مقاصد الشريعة في مصلح

¹ . تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (41/1)،

² . علي حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، (35/1)، ومحمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002/1422)، (259)

³ . خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (51)

⁴ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (188/1)، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، (99)

⁵ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن

رسول الله . صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لِّلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان (74)]، (308/13)، ورقمه

(7288)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، ورقمه (

1337)، (144 . 143/9) .

⁶ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (189 . 188/1)، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، (99)

العباد، واستخرجها المجتهدون من الإجماع ومعقول النصوص¹، فهي تقرر أن الضرر الخاص ينبغي تحمله في سبيل دفع الضرر العام، وذلك لأن المصلحة الكلية أهم في رعايتها من المصلحة الجزئية². فالشرع إنما جاء ليحفظ على الناس دينهم وأنفسهم وعقولهم وأنسابهم وأموالهم، فكل ما يؤدي إلى الإخلال بواحد منها فهو مضره يجب إزالتها ما أمكن، وفي سبيل تأييد مقاصد الشريعة، يدفع الضرر الأعم بارتكاب الضرر الأخص.

ولهذه الحكمة شرع حد القطع حماية للأموال، وقتل الساحر المضر، والكافر المضل لأن أحدهما يفتن الناس والآخر يدعو إلى الكفر، فيتحمل الضرر الأخص ويرتكب لدفع الضرر الأعم³.

رابعا. قاعدة: "يزال الضرر الأشد بالضرر الأخف": هذه القاعدة يعبر عنها أيضا: ب "ارتكاب أخف الضررين لاتقاء أشدهما"⁴، ومعنى هذه القاعدة: أن الأمر المتردد بين ضررين إذا كان أحدهما أشد أشد من الآخر، فإنه يتحمل الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد، ومراعاة أعظمهما تكون بإزالته، لأن المفسد تراعى نفيها، كما أن المصالح تراعى إثباتها⁵، فمن ابتلي بذلك فواجبه أن يختار أهون الشرين وأخف وأخف الضررين⁶.

من تطبيقاتها: جواز حبس الزوج إذا ماطل في القيام بنفقة الزوجية، لأن ضرر حبسه أخف من الضرر الذي يقع عليها بعدم الإنفاق، وجواز تطليق الزوجة من زوجها إذا أضر بها؛ وهو المسمى بالطلاق للضرر، وذلك لأن الضرر الذي يقع بالطلاق أخف من الإضرار بها، وجواز التطليق لعدم الإنفاق وهو المسمى بالطلاق للإعسار⁷.

1 . عبد العزيز محمد عزام ، القواعد الفقهية ، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 2005/1426)، (144)

2 . خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (51)

3 . عبد العزيز محمد عزام ، القواعد الفقهية، (144) .

4 . خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (51)، وأحمد بن محمد الحموي، غمز عيون

البصائر، شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، (286)

5 . أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (201)

6 .. عبد العزيز محمد عزام ، القواعد الفقهية، (160)

7 . أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، (280/1)

خامسا . قاعدة: **الضرورات¹ تبيح المحظورات²**: الضرورة هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع³.

وفي موضع آخر من كتابه "نظرية الضرورة يعرف الزحيلي الضرورة بمعناها الضيق، فيقول: «هي الحالة المحذقة بالإنسان في ظرف سيء، والتي تحمله على ارتكاب المحرم الممنوع شرعا للمحافظة على نفسه من الهلاك، أو ماله من الضياع، أو لدفع أذى لا يحتمل إما يقينيا أو ظنا»⁴. ومن أدلة هذه القاعدة، قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام (119)]. قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾، أي: دعتكم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة»⁵.

ومعنى قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات": أن حالات الاضطرار أو الحاجة الشديدة تميز ارتكاب المحظور؛ أي: المنهي شرعا عن فعله، فكل ممنوع في الإسلام ما عدا حالات الكفر والقتل والزنا يستباح فعله عند الضرورة إليه، بشرط ألا ينزل منزلة المباحات والتبسطات، فيتناول المضطر من الحرام بمقدار دفع السوء والأذى⁶.

ومن تطبيقات التي ذكرها السيوطي لهذه القاعدة، ويوجد لها نظير لدى العز بن عبد السلام⁷: جواز إتلاف شجر الكفار، وبنائهم لحاجة القتال، والظفر بهم، وكذا الحيوان الذي يقاتلون عليه، ونبش الميت بعد دفنه للضرورة، بأن دفن بلا غسل، أو لغير القبلة، أو في أرض أو ثوب مغصوب¹.

¹ . الضرورات: جمع الضرورة، مأخوذة من الاضطرار، وهو الحاجة الشديدة والمشقة، والشدة والنازلة التي لا مدفع لها. [

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (294)، والشريف الجرجاني، التعريفات، (143)]

² . نص القاعدة عند السيوطي: «الضرورات تبيح المحظورات، بشرط عدم نقصانها». قال الزرقا: «وقيد بعض الشافعية.

رضي الله تعالى عنهم. القاعدة المذكورة؛ بأن لم تنقص الضرورة عن المحظورات، فإذا مقصت، فإنه لا يباح له المحظور» [الأشباه والنظائر، (168/1)، شرح القواعد الفقهية، (185)].

³ . وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، (67-68).

⁴ . المرجع نفسه، (226).

⁵ . فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب المسمى التفسير الكبير، (128/13).

⁶ . وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، (226)

⁷ . العز من عبد السلام، قواعد الأحكام، (91.74/1)

ومما يلحق بها من القواعد:

أ. **الضرورات تقدر بقدرها.** هذه القاعدة قيد لقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" . السابق ذكرها . للتنبية على ما تدعو إليه الضرورة من المحظور إنما يرخص منه القدر الذي تندفع به الضرورة فحسب، فإذا اضطر الإنسان لمحظور فليس له أن يتوسع في المحظور، بل يقتصر منه على قدر ما تندفع به الضرورة فقط².

ب. **الخرج مرفوع شرعاً:** الحرج: هو الضيق³.

والرفع ضد الوضع، ورفع الزرع: حملة بعد الحصاد إلى البيدر، ورفع الشيء: إزالته عن مكانه، والذهاب به، وأن يصبح غير موجود⁴. وعلى هذا يكون رفع الحرج لغة: إزالة الضيق وجعله غير موجود. أما اصطلاحاً: فعرف الباحث صالح بن عبد الله بن حميد الحرج؛ فقال: « كل ما أدى إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً »⁵.

أما رفع الحرج هو: « إزالة كل ما يؤدي إلى هذه المشاق »⁶، أي المذكورة في التعريف السابق.

أو هو: « التيسير على المكلفين بإبعاد المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة الإسلامية »⁷. وقد توافرت الأدلة على رفع الحرج من الكتاب والسنة الشريفة حتى صار أصلاً مقطوعاً به في الشريعة الإسلامية. قال الشاطبي: « إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع »⁸.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [المائدة (6)]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج (78)]، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ [الفتح (17)]، وغيرها من الآيات الكريمة.

1 . جلال الدين السوطي، الأشباه والنظائر، (169/1) .

2 . محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (281/1)

3 . ابن منظور، لسان العرب، (52/2)، مادة: (حرج)

4 . المصدر نفسه، (98/3)، مادة: (رفع) .

5 . صالح بن عبد الله بن حميد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، ط1، (جدة: مركز البحث العلمي

وإحياء التراث الإسلامي، 1403،)، (47)

6 . المرجع السابق، (49)

7 . عدنان محمد جمعة، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ط3، (مؤسسة الرسالة، ودمشق: دار العلوم الإنسانية،

1993/1413)، (25)

8 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (520/1)

أما ما يدل على ذلك من السنة الشريفة: قوله . ع .: « بعثت بالحنفية السمحة »¹
وقوله . ع .: « إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين »².

وقوله . ع .: « يسروا ولا تعسروا »³.

ومعنى القاعدة: « أن التضييق في الشرع مدفوع ومرفوع، فلا تكليف إلا بحسب الوسع، أي الطاقة
والقدرة الممكنة، وتندرج تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير »⁴.

من تطبيقات هذه القاعدة: قبول شهادة النساء وحدهن فيما لا يطلع عليه الرجال من عيوب
النساء وشئوئن ذات الطبيعة الخاصة، والاكتفاء بغلبة الظن دون التزام الجزم في استقبال القبلة، وطهارة
المكان والماء، وفي القضاء والشهادة، إذ الجزم في ذلك كله عسير، ويترتب على التزامه حرج والحرج في
الدين مرفوع⁵.

سادسا . قاعدة: "المشقة تجلب التيسير":

وهي من القواعد العظيمة ذات الآثار الكثيرة في الأحكام الشرعية، وقد اعتبرها العلماء واحدة من
أربع أو خمس قواعد بني عليها الفقه، وقالوا: « إنما يتخرج عليها جميع رخص الشرع وتخفيفاته »⁶. قال
السيوطي: « فقد بانَ بأن هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه »⁷.

وأساس اعتبار هذه القاعدة؛ نصوص الشارع الكثيرة الدالة على رفع الحرج، وإرادة اليسر
والتخفيف، سواء كان ذلك من نصوص الكتاب أو السنة، والترخيصات الشرعية المبنية على المشقة،
كإفطار الصائم في رمضان، مع صوم عدة من أيام أخرى، في حالة السفر أو المرض، وكقصر الصلاة

¹ . سبق تخريجه .

² . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب: الأرض يصيبها البول، ورقمه (383)، (333/1) . والترمذي في
الجامع الكبير، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في البول يصيب الأرض، ورقمه (147)، (192/1 . 193)

³ . سبق تخريجه .

⁴ . محمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (107/4)

⁵ . خليفة بابكر حسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (53)، و عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه،
ط8، (مكتب الدعوة الإسلامية)، (210 . 209)

⁶ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (158/1)

⁷ . المصدر نفسه، (161/1)

وجمعها، وإباحة الميتة للمضطر، والتغاضي عما يصعب الاحتراز عنه من النجاسات، وغير ذلك من الرخص التي يصعب حصرها¹.

ومن النصوص الدالة على هذه القاعدة، قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة (185)]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ﴾ [الحج (78)]، وقوله . ع .: «بعثت بالحنفية السمحة»².

ويضاف إلى ذلك تتبع واستقراء تطبيقات النبي . ع . وصحابته ومن تبعهم، مما لوحظ فيه معنى المشقة والتخفيف لأجلها³.

سابعا . قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظورات"⁴.

الحاجة لغة: ما تكون حياة الإنسان دونها عسيرة شديدة، وتجمع على حاج وحاجات، وحوائج⁵. وهي اصطلاحاً: «ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى رفع الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المصلحة، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين . على الجملة . الحرج والمشقة»⁶. ويعرفها أحمد الزرقاء بقوله: «والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً، أو تسهلاً؛ لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمراً والثابت للضرورة مؤقتاً»⁷. وتنقسم الحاجة إلى قسمين: حاجة عامة، وحاجة خاصة⁸.

ومعنى كون الحاجة عامة: أن يكون الاحتياج شاملاً لجميع الأمة، بمعنى أن الناس جميعاً يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة من زراعو وصناعة وتجارة، وسياسة عادلة وحكم صالح.

1 . يعقوب بن عبد الله الباحسين، القواعد الفقهية "، (212)

2 . قال السيوطي: «أخرجه أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله، ومن حديث أبي امامة، والدليمي في مسند الفردوس من حديث عائشة رضي الله عنها» [الأشباه والنظائر، (157/1)].

3 . يعقوب بن عبد الله الباحسين، القواعد الفقهية، (213)

4 . وردت هذه القاعدة عند السيوطي وغيره بلفظ: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة"، [السيوطي، الأشباه والنظائر، (190/1)]

5 . أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، (97)،

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (21/2) .

7 . أحمد بن الشيخ محمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، (115)

8 . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، ط2، (الكويت: طبعة ذات السلاسل، 1983/1404)، (206 . 205/16)

ومعنى كون الحاجة خاصة: أن يحتاج إليها فئة من الناس كأهل مدينة أو أرباب حرف معينة أو يحتاج إليها فرد من أفراد محصورون¹.

ومعنى القاعدة: أن التسهيلات التشريعية الاستثنائية لا تقتصر على الضرورة الملجئة، بل حاجات الجماعة مما دون الضرورة توجب التسهيلات الاستثنائية أيضا، وسواء كانت الحاجة عامة أم خاصة فإنها تؤثر في تغيير الأحكام مثل الضرورة، فتبيح المحظور، وتجزئ ترك الواجب، وغير ذلك مما يستثنى من القواعد الأصلية².

ثامنا. قاعدة: "العادة³ محكمة".

والأصل في هذه القاعدة حديث: « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »⁴. هذه القاعدة من القواعد الكبرى الهامة، وهي تفيد أن تعتبر مرجعا للحكم عند النزاع لإثبات حكم شرعي لم يقد دليل ينص على العمل بموجبه، لأنها دليل يبين عليه الحكم الشرعي⁵. وقد اعتبر الفقهاء العادة في استعمالهم، والمجتهد في استنباط الأحكام، والقاضي فيما يرفع إليه من الدعاوى، إذا ما أصبحت العادة معهودة وجارية بين الناس، لأن العادة مأخوذة من المعاودة بمعنى التكرار، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول⁶.

¹ . المرجع السابق، (1 / 205 . 206)

² . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، (16 / 256)، والسدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع، (288)

³ . العادة مفرد، جمعها "عادات" والعادة فعلة من العود، أي التكرار، والمراد بها: كل أمر يتكرر ويعاد إليه. أو هي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا له مرة بعد مرة. [ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (ط)، دون (بلد النشر ومكانه وتاريخه)، (2 / 115)، ومحمد البورنو، الموسوعة الفقهية، (7 / 335)]

⁴ . قال العلائي عن هذا الحديث: « لم أجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث أصلا، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوفا عليه، أخرجه أحمد في مسنده ». [جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (1 / 194)، وزين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر (79)]

⁵ . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (40)

⁶ . عبد العزيز عزام، القواعد الفقهية، (172) .

يعرف الامام النسفي¹ في كتابه المستصفى² العرف بقوله: « ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول »³.

وفي شرحه لهذا التعريف، يبين الشيخ أبو سنة أن: « لفظ "ما" عام يشمل القول والفعل، وقوله: "ما استقر في النفوس" يخرج عنه ما حصل بطريق النذرة، ولم يعتده الناس، فإنه لا يعد عرفاً، وقوله: "من جهة العقول": يخرج به ما استقر في النفوس من جهة الأهواء والشبهات، وما استقر بسبب خاص كفساد الألسنة، أو بسبب أمر اتفاقي كتفاؤل قوم من بعض الأعمال، فيتعارفون فعلها، أو تشاؤمهم منها، فيتعارفون تركها، وقوله: "تلقته الطباع"، يخرج به ما أنكرته الطباع أو بعضها؛ فإنه نكر لا عرف.

وعلى ما يجري العرف في الأقوال والأفعال التعاملية، والخلقية، ويقوم كيانه على استقرار الأمر في النفوس، وقبول الطباع السليمة له، ومتى توفر له ذلك فقد وجدت حقيقة العرف »⁴.

أما عن علاقة العرف بالعادة، أو الصلة بين المفهومين، فيرى الأستاذ عبد الوهاب خلاف . رحمه الله تعالى . إلى جعلهما بمعنى واحد، حيث قال: « العرف والعادة في لسان الشرعيين لفظان مترادفان، معناه واحد »⁵.

1 . هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، الملقب بحافظ الدين، المكنى بأبي البركات الفقيه الحنفي الأصولي المفسر المحدث المتكلم، أصله من بلدة (ايدج) من قرى سمرقند ، تفقه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي، وحميد الدين الضرير، وغيرهما ، توفي سنة عشرة وسبعمائة، من مصنفاته: مدارك التنزيل، وحقائق التأويل المعروف بتفسير النسفي، وكنز الدقائق في فروع الحنفية، والمصنف شرح المنظومة النسفية والمصنف شرح الفقه النافع .. [ابن سالم بن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (274/2)، عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (بيروت: دار المعرفة)، (101 .

102)، عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (109.108/2)]

2 . ذكر الباحث عادل بن عبد القادر بن محمدولي قوته في رسالته للماجستير حول العرف؛ أن المقصود هو المستصفى في فروع الحنفية، قال: وقد ذهب بعض العلماء والباحثين . حال نسبة هذا التعريف للمستصفى . إلى مستصفى الإمام الغزالي، فنسبوه إليه، وهو وهم باعتدله الاشتراك في عنوان الكتاب، منهم الأستاذ الزرقا في المدخل (841/2)، والشيخ أبو زهرة في كتابه مالك .. ، والدكتور الحياط في نظرية العرف .. وغيرهم . [عادل بن عبد القادر بن محمدولي قوته، العرف، حجتيه، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة (دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية)، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1997/1418)، (94]

3 . أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء: عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (مطبعة الأزهر، 1947)،

(8)

4 . المرجع نفسه، (9.8)

5 . عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الكويت: دار القلم، 1993/1414)، (145)

في حين يذهب بعض العلماء، ومنهم ابن الهمام إلى أن العرف مخصوص بالقول، والعادة مخصوصة بالفعل: أي العرف العملي،، إذ يقول: « العادة: العرف العملي»¹، وقد انتقد الشيخ أبو سنة هذا الاتجاه بقوله: « وهذا القصر لا معنى له، لأن الفقهاء من السلف والخلف أجروا العادة في الأقوال والأفعال معا»²، وعلى هذا الرأي المنتقد تكون النسبة بين العادة والعرف العموم والخصوص والعرف الأعم³. في حين ذهب البعض الآخر؛ إلى أن العادة أعم من العرف؛ لأن العادة تشمل: العادة الناشئة عن عامل طبيعي، والعادة الفردية، وعادة الجمهور التي هي العرف.

وعليه تكون النسبة بين العادة والعرف: العموم والخصوص المطلق؛ لأن العادة أعم مطلقاً وأبداً، والعرف أخص، إذ هو عادة مقيدة، فكل عرف هو عادة، وليست كل عادة عرفاً، لأن العادة تكون فردية أو مشتركة⁴. وإلى هذا الرأي ذهب الزرقا وأبو سنة⁵، وهو ما رجحه الباحث عادل بن عبد القادر بن محمدولي قوته⁶.

وللعرف والعادة أثر كبير في القواعد الفقهية، فلم يخل كتاب من كتب القواعد من قاعدة أساسية في العرف والعادة أو قاعدة من القواعد المتفرعة على قاعدة أساسية فيهما؛ ذلك لأن الأفعال العادية وإن كانت أفعالاً شخصية حيوية، وليست من قبيل المعاملات والعلاقات المدنية والحقوقية إلا أنه عندما يتعارفها الناس وتجري عليها عادات حياتهم يصبح لها تأثير وسلطان في توجيه أحكام التصرفات فتثبت تلك الأحكام على وفق ما تقضي به العادة⁷.

¹ . محمد أمين أمير بادشاه، تيسير التحرير، شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1350)، (317/1)، والتقريب والتحرير على تحرير الكمال ابن الهمام في علم الأصول بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1403)، (282/1) .

² . أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، (11)

³ . المرجع نفسه، (12)

⁴ . المرجع نفسه، (13)

⁵ . مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (743/2)، أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة، (13)

⁶ . عادل بن عبد القادر بن محمدولي قوته، العرف، حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة، (94)

⁷ . مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (836/3)، وصالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرقت عنها، (326)

قال السدلان في شرحه للقاعدة: « أن العادة تجعل حكما لإثبات حكم شرعي، أي أن للعادة في الاعتبار الشرعي حاكمية تخضع لها أحكام التصرفات، فثبتت تلك الأحكام على وفق ما تقضي به العادة أو العرف إذا لك يكن هناك نص شرعي مخالف لتلك العادة »¹.

ويوضح الشاطبي معنى اعتبار العرف في الأحكام، حيث يقول: « لما قطعنا بأن الشارع على وزن واحد على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعوادات »².

وتبعاً للاستقراء فإن الاستعمالات الفقهية للعرف يمكن حصرها في أربعة³:

الأول: العرف الذي يكون دليلاً على مشروعية الحكم ظاهراً.

الثاني: العرف الذي يرجع إليه في تطبيق الأحكام المطلقة على الحوادث.

الثالث: العرف الذي ينزل منزلة النطق بالأمر المتعارف.

الرابع: العرف القولي⁴.

وقد حدد ابن النجار الفتوحى⁵. رحمه الله تعالى. الضابط للرجوع إلى العرف والعادة، فقال: « وضابطه: كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضاً، وإيداعاً، وإعطاءً، وهديةً، وغصباً، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر »⁶.

في موسوعته حول القواعد الفقهية، جعل محمد البورنو مجموعة من القواعد تجري في سياق قاعدة العادة محكمة، وإن كان هو قد جعل القاعدة الرئيسية " العادات الأصل فيها العفو وعدم الحظر، أو

¹ . صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، (337)، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (165)

(

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (286/2).

³ . صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، (347)

⁴ . أحمد أبو سنة، العرف والعادة، (17. 18) ن وصالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية، (248)

⁵ . هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، تقي الدين أبو البقاء الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري، من القضاة، ولد سنة ثمانية وتسعين وثمانمائة، وتوفي سنة اثنتين وسبعين وتسعمائة، من مصنفاة: منتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التنقيح.

اسماعيل باشا البغدادي، كشف الظنون، (1853/2)، وخير الدين الزركلي، الاعلام، (6/6)

⁶ . ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، (4 / 452).

الإباحة"¹، ورتب على هذه القاعدة قواعد أخرى تجري في سياقها معبرا عن ذلك بقوله: « أَلْفَاظُ وَرُودِ الْقَاعِدَةِ » ، وهي كالتالي:

. العادة تجعل حكما إذا لم يوجد التصريح بخلافها

. وفي لفظ: العادة تنزل منزلة اللفظ²، إذا اطرقت فلا.

. وفي لفظ: العادة المطردة تنزل منزلة الشرط .

. وفي لفظ : المعروف عرفا كالمشروط شرطا .

وهذه القواعد تتعلق بحكم العادة أو العرف وشروط اعتبارها وعملها، فمفادها على وجه العموم: أن العادة تجعل حكما لإثبات حكم شرعي، سواء مانت عامة أو خاصة إذا اطرقت ولم يوجد التصريح بخلافها، ولم تخالف نصا شرعيا، أو شرطا لأحد المتعاقدين³.

ثم إن العرف ينقسم إلى:

1 . العرف الخاص : هو ما كان مخصوصا ببلد، أو مكان دون مكان آخر، أو بين فئة من الناس دون أخرى، كعرف التجار فيما يعد عيبا، وكعرفهم في بعض البلاد أن يكون ثمن البضاعة مقسما إلى عدد معلوم من الأقساط ، وغير ذلك⁴.

2 . العرف العام: هو ما كان فاشيا في جميع البلاد كالأستصناع في كثير من الحاجات واللوازم ، وكتأجيل جانب من مهور النساء في البلاد الإسلامية ، وغير ذلك⁵.

والعرف إذا صادم النص من كل الوجوه، فهو العرف المردود، وغن لم يخالفه من كل وجه، كان له تأثير في بناء الأحكامن فيترك به القياس، ويخصص به العامن كدخول الحمام والاستصناعن وغيرهما من المسائل الفقهية الكثيرة⁶، ولذلك قال ابن عابدين:

والعرف في الشرع له اعتبار
لذا عليه الحكم قد يدار¹.

¹ . حيث بين أن مفاد القاعدة أن ما اعتاده الناس وعرفوه وعملوا بموجبه، فالأصل فيه الإباحة وعدم المنع، إلا إذا قام الدليل الشرعي على منعه لفساده أو ضرورة أو مخالفة لأحكام الشرع. [محمد البورنو، الموسوعة الفقهية، (

الرياض: مكتبة التوبة، ودار ابن حزم، 1997/1418)، (335/5)]

² . السبكي، الأشباه والنظائر، (50/1)، والزرکشي، المنثور، (356/2) .

³ . محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، (337/5 . 338)

⁴ . وهبة الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها ، (301 / 1) .

⁵ . المرجع نفسه، (30/1)

⁶ . المرجع السابق، (302/1)

قال أحمد الزرقا: « والقاعدة المذكورة من جملة القواعد الخمسة الأساسية، ويتفرع عليها قواعد كثيرة، وإن اعتبار العرف والعادة رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثيرة، وتعرس الإحاطة بها »².

ومن حيث العمل والقول : يقسم العرف إلى قسمين :

1. العرف العملي أو القولي: وهو ما جرى عليه عمل الناس في تصرفاتهم واعتيادهم على شيء من الأفعال العادية أو التصرفات المنشئة للالتزامات .

قال الزرقاء في المدخل الفقه العام: « العرف إما أن يتعلق باستعمال بعض الألفاظ في معان يتعارف الناس على استعمالها فيها، وإما أن يتعلق باعتياد أنواع من الأعمال أو المعاملات . ومن هنا انقسم العرف من حيث موضوعه ومتعلقه إلى نوعين: عرف لفظي، وعرف عملي.

ثم من جهة أخرى إما أن يكون العرف في موضوعه عاما فاشيا في جميع البلدان بين جميع الناس، وإما أن يكون مقتصرًا على بلد أو مكان دون آخر، أو مخصوصا بفئة من الناس من أرباب الأعمال أو الصنائع أو العلوم دون سواهم، ومن ثم ينقسم العرف أيضا لفظيا كان أو عمليا من حيث عمومته وخصوصه إلى نوعين: عرف عام، وعرف خاص»³.

2. العرف اللفظي (القولي) . وهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في

معنى معين بحيث يصبح ذلك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة عقلية. وذلك كاستعمال لفظ "الدرهم" بمعنى النقود الرائجة في البلد مهما كان نوعها وقيمتها، حتى الورق النقدي اليوم، مع أن الدرهم في الأصل نقد فضي مسكوك بوزن معين ، وقيمة محددة.

وكذلك استعمال لفظ "البيت" في بعض البلدان بمعنى "الغرفة" وفي بعضها بمعنى "الدار" بجملتها⁴.

هذا، والقواعد السابقة المبنية على المقاصد يمكن تقسيمها إلى نوعين :

قواعد فقهية جمعت الفروع الفقهية المبنية على المقاصد الضرورية وطريقة الموازنة بينها عند التعارض، وهي قواعد الضرر يزال، والضرر لا يزال بالضرر، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، ويزال الضرر الأشد بالضرر الأخف، والضرورات تبيح المحظورات، والضرورات تقدر بقدرها.

¹ . محمد أمين بن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (114/2) .

² . محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، (302/1)

³ . مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقه العام، (3 / 819) .

⁴ . المرجع نفسه.

وقواعد جمعت الفروع الفقهية المبنية على المقاصد الحاجية والموازنة بينها، وهي: الحرج مرفوع شرعا، والمشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، والحاجة تنزل منزلة الضرورة¹.

المطلب الثالث : الوسائل وصلتها بالقواعد الأصولية.

الفرع الأول . تعريف القاعدة الأصولية:

يعرف خليل الميس القواعد الأصولية بقوله: « هي الأسس والخطط والمناهج التي وضعها المجتهد نصب عينيه عند البدء والشروع في الاستنباط، وبعبارة أخرى: القواعد الأصولية هي القانون الذي يلتزم الفقيه به من الخطأ في الاستنباط »². أو هي: « إنها حكم كلي تبني عليه الفروع الفقهية، مصوغ صياغة عامة ومجردة ومحكمة »³. أو هي: « قضية كلية، يتوصل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية »⁴.

الفرع الثاني . وظيفة القاعدة الأصولية: القاعدة الأصولية إنما وضعها الأصوليون لتكون خادمة

للفقه، ضابطة لعملية الاستنباط، فهي أصوله وأسسها التي يقوم عليها، ويتحرك ويحيا لها⁵. يقول الإمام الزنجاني: « .. ثم لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبني على الأصول وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها التي هي أصول الفقه، لا يتسع له المجال و لا يمكنه التفرع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبعد غايتها، لها أصول معلومة، وأوضاع منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علما »⁶.

¹ . خليفة بابكر الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، (54)

² . خليل الميس، القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة، الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي بقسنطينة /الجزائر، (8)

15 شوال 1403 / 19 . 26 أكتوبر 1983) (قسنطينة: مطبعة البعث)، (5)

³ . الجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، (53 . 54) .

⁴ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد، (33)

⁵ . محمد الروقي، القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف، (174)

⁶ . شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (34 . 35) .

الفرع الثالث . غاية القاعدة الأصولية: لقد كان الباعث على تدوين أصول الفقه: معرفة القواعد التي يتوسل بها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية من مظاهرها¹، ذلك أن الوصول إلى الحكم الشرعي يحتاج إلى وظيفتين:

الأولى يقوم بها الفقيه: وهي البحث عن أحكام المسائل المعينة من خلال الاستنباط والاستدلال عليها من الأدلة التفصيلية. **والثانية** يقوم بها الأصولي: وهي البحث عن أنواع الأدلة التي يصح التمسك بها وطرق الاستدلال بها على سبيل الاجمال².

والوظيفة الأولى مرتبة على الثانية؛ لأن الاستدلال على المسائل الفقهية لا يتم إلا بعد معرفة قواعد الاستدلال، وبعد التسليم بسائر مقدمات الاحتجاج بالأدلة وطرق توجيهها، فهذه المباحث التي يتوقف عليها الاستدلال، وتكون متقدمة عليه ثبوتاً وتسليماً، والتي يمكن إرجاعها إلى قواعد كلية هي المباحث الأصولية التي يقوم الأصولي بالبحث عنها والتدليل على حجيتها وبيان ضوابط الاحتجاج بها وسائر ما يتعلق بها من المطالب، والأصل في ذلك؛ أن كل دليل تفصيلي له كلي يرجع إليه ويندرج تحته، والأصولي يبحث في هذا الجانب، أي: في المباحث الكلية التي ترجع إليها الأدلة التفصيلية³.

فعلم الأصول يختص بتناول تلك الأدلة الكلية في مباحثه دون الأدلة التفصيلية؛ ذلك أن الأدلة التفصيلية وإن كانت مما يتوصل بها إلى الفقه إلا أنها لكثرتها وخصوصيتها، ودلالاتها على أحكام جزئياتها مباشرة جعلت من مباحث الفقه التي يعتمدها الفقيه عند مباشرته لعملية الاجتهاد بواسطة تلك الأدلة الكلية، أما المباحث الكلية فلعومها، وبيانها لطرق استخراج الأحكام من الأدلة التفصيلية، جعلت كعلم واحد هو أصول الفقه^{4 5}.

¹ . أحمد بن علي بن برهان، الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، (الرياض: مكتبة المعارف، 1983/1403)، (52 / 1)، سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الاحكام، (21/1 . 22)، وعضد الدين الايجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، (28/1).

² . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (22/1 . 23)

³ . المصدر نفسه، (23/1)

⁴ . المصدر السابق، (52)، والشريبي، تقريرات الشريبي المطبوع مع حاشية العطار شرح جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (52/1)

⁵ . أحمد حلمي حسن حرب، مقاصد أصول الفقه ومبانيه، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف الدكتور: عبد المعز حريز، (كلية الشريعة . الجامعة الأردنية ، 2006)، (27)

يقول الإمام الغزالي: « اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام؛ فإن الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة حقيقة في نفسها، ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار»¹.

ويمكن استنتاج؛ أن علم أصول الفقه يحقق أولى مقاصد الشريعة في حفظ الدين، وذلك بصون أدلته وأحكامه من تضليل الملحددين، ببيان حجية الشرع وصلاحته ووجوب الاستناد إليه مطلقا وإمكانية التأصيل الواقعي المستند إلى الضوابط المنهجية المعتبرة، ومن خلال سلامة الأقوال الفقهية وصحة الاحتجاج بها ووجوب التمسك بمضمونها، ومن خلال بيان بطلان بعض الأقوال الشاذة التي يحاول البعض نسبتها إلى الدين زورا وبهتانا. من هنا، فإن أصول الفقه بضوابطه المعتبرة من أهم العلوم التي تهدف إلى التمسك بالشرع وأحكامه².

ومن الذين التفتوا إلى أهمية أصول الفقه بالنسبة إلى عموم العلوم الشرعية وتوجيه الأفعال الإنسانية بما يحقق مقاصد الشارع ومصالح العباد؛ الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات الذي ألفه ليكون في نفسه تأصيلا لعلم الشريعة لا لعلم الفقه خاصة، حيث قال: « ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله »³.

ويرى أحد الباحثين⁴ أنه « إذا تم ذلك فالواجب أن يجعل أصول الفقه هو الموجه لجميع الأعمال والمعارف، وعلى مختلف المستويات، بحيث تكون في مجموعها هادفة إلى الإصلاح الإنساني وفق الأحكام والمقاصد الشرعية، فأصول الفقه ينبغي أن يجعل في مرتبة الأصل لكل العلوم والأعمال، لتكون منطلقة من الشرع وراجعة إليه، من هنا فأصول الفقه يتكامل بالفقه، والفقه يتكامل بفهم الواقع بكل أبعاده وبفهم التشريع في أصوله وكتلياته، وأسراره ومقاصده، وسياساته وعوائده وأحكامه، وإذا كان الفقه هو فقه الواقع، فأصول الفقه نفسه أصول للواقع، من هنا، فإن الاطلاع على الواقع في كتلياته ونواميسه قد يدخل في أصول الفقه، لولا أن العلماء قد خصوا أصول الفقه بالأدلة. علما بأن البحث في

¹ . أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (18/1)

² . أحمد حلمي حسن حرب، مقاصد أصول الفقه ومبانيه، (29)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (155/1)

⁴ . أحمد حلمي حسن حرب في كتابه مقاصد أصول الفقه ومبانيه.

الواقع يمكن أن يكون من أحوال الأدلة فيكون من مسائل أصول الفقه، بأن يجعل من حيثيات البحث عن الأدلة تنزيل مضمونها على الواقع، لأن العمل الفقهي يشمل استنباط الحكم الشرعي كما يشمل قواعد تنزيله على الواقع»¹.

الفرع الرابع . المقارنة بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية: سارت الدراسات الفقهية والأصولية في مجال التقعيد؛ على عقد مقارنة بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، وذلك لتوضيح خصوصية كل فن واستقلاله في مجاله وموضوعه عن الآخر، إلا أن ما تتوخاه هذه الدراسة هو الاستعانة بهذه المقارنات لاستخراج أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين، وهي أي، هذه الدراسة؛ تتغيا غاية غير تلك التي قصدتها الباحثون من قبل، وأقصد دراسة مدى إمكانية اجتماع هذين العلمين وعلم مقاصد الشريعة للعمل على صياغة الأحكام الشرعية لمستجدات الحوادث والوقائع، وذلك دون الإخلال بما يعتبر مكونا وثوابت ودعائم كل علم من هذه العلوم، وإنما تبغي بحث كيفية استفادة بعضها من بعض، وكيفية تكميل بعضها لبعض، وصولا إلى تغطية ما قد تتهم به الشريعة الغراء من قصور عن مواكبة مستجدات العصر .

يقول شهاب الدين القرافي: « فإن الشريعة المعظمة المحمدية . زاد الله تعالى منارها شرفا وعلوا . اشتملت على أصول وفروع ، وأصولها قسمان :

أحدهما : المسمى بأصول الفقه، وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك .

والقسم الثاني: قواعد فقهية كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر شيء منها في أصول الفقه، وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل»².

ويقول في موضع آخر: « فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جدا عند أئمة الفتوى والقضاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلا»³.

¹ . المرجع السابق، (32)

² . شهاب الدين القرافي، الفروق ، (1 / 3.2)

³ المصدر نفسه، (2 / 110) .

ولقد اعتاد الباحثون في موضوع القواعد الفقهية أن يعقدوا ضمن عناصره؛ مقارنة بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية، وأهم ما يميز القواعد الفقهية على القواعد الأصولية - حسب الباحث محمد الروكي - ما يأتي :

1. القواعد الفقهية هي أحكام شرعية كلية مستنبطة من المصادر الشرعية النقلية أو العقلية¹.
2. القواعد الأصولية هي قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتقعيد تفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد². فالغاية من أصول الفقه إنما هي تحديد طرق استنباط الأحكام الشرعية، ودلالة ألفاظ الشارع عليها، ولما كان أساس الاستنباط هو الأدلة الشرعية، وثمرته هي الأحكام الشرعية، كان لابد لعلم أصول الفقه أن يبحث أيضا في الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية. يقول الغزالي: « وثمرته (أي أصول الفقه) هي الأحكام، أعني: الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة والحسن، والقبح، والقضاء، والأداء، والصحة والفساد وغيرها »³.
- ويقول الغزالي: « والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع، وطرق الاستثمار هي: وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة؛ إذ أقوال الشرع إما أن تدل على شيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقوليتها ومعناها المستنبط منها »⁴.
- ويقول القرطبي: « وهو - يعني أصول الفقه - في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة ما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح نحو: الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين »⁵.
- فإذا كانت القواعد الأصولية - كما سبق بيانه - فالقاعدة الفقهية: « هي أحكام كلية يستنبطها الفقيه مستعينا بالقواعد الأصولية نفسها »⁶.

1. محمد الروكي، التقعيد الفقهي، (64)

2. المرجع نفسه، (64)

3. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (118/1)

4. المصدر نفسه، (18/1 . 19) .

5. شهاب الدين القرطبي، الفروق، (2 / 1)

6. محمد الروكي، التقعيد الفقهي، (65)

ويلمس من الفارق الذي توصل إليه الروكي، أن القواعد الفقهية تحمل مفهوم الوسائل، على اعتبار أنها وسائط بين فعل المكلف وحكم فعل المكلف، فالأولى، أي: القاعدة الأصولية مفضية وطريق للثانية؛ أي القاعدة الفقهية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: أن القواعد الفقهية ولارتباطها بفعل المكلف، يتوضح من خلالها الجانب المقاصدي في الشريعة الإسلامية أكثر منه مع القواعد الأصولية. لا سيما اللغوية، خاصة؛ وأن مدار القواعد الكبرى، وحتى الجزئية. على اختلاف الاعتبار في التقسيم. حول تحقيق مصالح المكلفين ودرء المفاسد عنهم، وهو المقصد العام الذي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقه. ومن الباحثين الذين تناولوا التفرقة بين القواعد الأصولية والفقهية، ما قام به الباحث ناصر بن عبد الله الميمان، حيث رد هذه الفروق إلى جملة النقاط الآتية، ضمن اعتبارات معينة اعتمدها لبيان هذه الفروق¹:

1. من جهة الموضوع: فموضوع القاعدة الفقهية أفعال المكلفين، بينما موضوع القاعدة الأصولية " الأدلة الشرعية ". فالقاعدة الأصولية "النهي يقتضي الفساد" موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه نهي. بينما القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسير" موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه مشقة معتبرة شرعا.
2. من جهة الثمرة: فثمره القاعدة الأصولية التمكن من استنباط الحكم الشرعي، بينما ثمره القاعدة الفقهية جمع الفروع المتشابهة في الحكم تحت رباط قياسي واحد، ومن هنا يعلم أن القاعدة الأصولية إنما يستفيد منها المجتهد خاصة، بينما القاعدة الفقهية يستفيد منها المجتهد والمقلد.
3. من جهة الاستمداد: فالقاعدة الفقهية مستمدة من الدليل الشرعي أو المسائل الفرعية في الحكم، بينما القاعدة الأصولية مستمدة مما يستمد منه علم الأصول: العربية، وعلم الكلام، وتصور الأحكام.
4. من جهة الوجود في الواقع: فالقواعد الفقهية متأخرة في الوجود الواقعي والذهني أيضا عن القواعد الأصولية، لأنها جمع الفروع المتشابهة في رباط مشترك بينها، وهذا لا يكون إلا بعد وجود الفروع التي يسبق وجودها وجود القواعد الأصولية.
5. من جهة المسائل، فمسائل علم القواعد الفقهية هي من حيث التطبيق على الفروع، أما مسائل علم أصول الفقه: فهي عائدة إلى أربعة أركان: الحكم والدليل وطرق الاستنباط وشروط المستنبط.

¹ . ناصر بن عبد الله الميمان، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية من كتابي الطهارة والصلاة، ط2، (مكة المكرمة: مركز بحوث الدراسات الإسلامية، 2006/1416)، (132 . 131)

6. من جهة الحد، فحد القواعد الفقهية: مجموعة القواعد التي يجتمع عندها كثير من الفروع الفقهية لعلاقة بينها، أما القواعد الأصولية، فيمكن أن تحد بأنها مجموعة القواعد التي توضح للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية¹. وحاول باحث آخر أن يرجع الفروق بين القواعد الأصولية والفقهية، استناداً إلى اعتبارات اختارها، وتمثل في:

1. من حيث المجال: فمجال القواعد الاصولية: الأدلة، والأحكام، والدلالات، ومقاصد الشريعة. أما مجال القواعد الفقهية، فهي أفعال المكلفين؛ سواء كانت من العبادات المحضة، أم من المعاملات.

2. القواعد الأصولية موصولة للقواعد الفقهية، والعكس ليس بصحيح، وعليه فالقواعد الفقهية ثمار للقواعد الأصولية.

3. الفرق الثالث: دور القواعد الأصولية مقدم على دور القواعد الفقهية، فمن حيث الرتبة: القواعد الأصولية تنبأ الرتبة الأولى، لكون الفقيه يأخذها مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي، بغية التوصل إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي، فبدون شك أن القاعدة الأصولية تحتل الرتبة الأولى، من حيث العمل الأصولي الفقهي.

4. القاعدة الأصولية حكم كلي يستند إليه في استنباط الأحكام الشرعية، مصوغ صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة. والقاعدة الفقهية: حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية².

الفرع الخامس: النتائج المترتبة على هذه المقارنة وصلتها بموضوع المقاصد والوسائل .

1. تعمل القاعدة الفقهية على حفظ وضبط المسائل الكثيرة المتناظرة، بحيث تكون القاعدة وسيلة لمعرفة الأحكام المدرجة تحتها .

2. تدل على أن الأحكام المتحددة العلة مع اختلافها محققة لجنس واحد من العلة محققة لجنس واحد من المصالح .

¹ . المرجع السابق، (131 . 132)

² . الجليلي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، (40 . 41)، ومحمد الروكي، التقييد الفقهي، (48)

3. إن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد يتمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها¹. فهذه النتائج تبرز جانب الارتباط الوثيق بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة، وعلى هذا، ونظرا لتوجه بعض الباحثين للمطالبة بتوظيف المقاصد الشرعية الفقهية في عملية صياغة الحكم الشرعي، أتساءل عن المانع من الاستعانة بالقواعد الفقهية، وقد تبينَ جانب ارتباطها بالمقاصد الشرعية. أما عن علاقة هذه القواعد بالوسائل إلى المقاصد الشرعية، فيمكن أن يتضح في كون هذه القواعد هي أداة؛ أي أنها "وسيلة" يرجع إليها في معرفة الحكم الشرعي مع استحضار المقاصد الشرعية، خاصة وقد أوضحنا الاتصال والتمازج والتفاعل بين القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة. ومعنى ذلك: أن القاعدة الفقهية - هنا - تتخذ وسيلة أو طريقا يفضي إلى معرفة الحكم الشرعي للواقعة، ونظرا لأننا بصدد الحديث عن القواعد الفقهية التي ثبت توظيفها في ذاتها للمقاصد الشرعية، فالحكم الشرعي هنا يكون أكثر اتصالا بالمقاصد الشرعية، فيدفع بذلك ما صبغت به القواعد الأصولية من كونها لا تستحضر مقاصد الشارع وهي تستنبط الحكم الشرعي.

الفرع السادس: القواعد الأصولية ووسائل حصول مقاصد الشارع :

إن الذي يلفت الانتباه إليه هنا؛ بخصوص القاعدة الأصولية شرعية كانت أو لغوية². وفق الطرح المتبنى في هذا البحث - أنها الطريق إلى حصول مراد الشارع من تشريع الأحكام الشرعية، والشارع لا يشرع الأحكام هباء لما علم أن الشريعة ما جاءت إلا لتحصيل مقاصد الشارع ويدخل في ذلك مقاصد المكلفين لأنها مقصودة للشارع أيضا.

وتوضيح ذلك: أننا لو أخذنا بعض القواعد اللغوية في الأمر والنهي: كقولنا: "الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لتركها"³، وقاعدة: "الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد"⁴، و"المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك

¹ . علي أحمد الندوي ، القواعد الفقهية، (70) .

² . ينظر: المريني وتقسيمه للقواعد الأصولية إلى قسمين شرعية ولغوية، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، (85.73)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (373/3)

⁴ . المصدر نفسه، (373/3)

بالقصد الثاني؛ كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مقصود الفعل بالقصد الثاني، وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول¹.

وكذلك إذا أخذنا بعض القواعد اللغوية في العموم والخصوص وذلك مثل: "العمومات جارية على العموم الاستعمالي الشرعي"²، "العموم ثابت بالصيغ والاستقراء"³، فهذه القواعد اللغوية سواء كانت متعلقة بالأمر والنهي أو العموم والخصوص أو غيرها من دلالات الألفاظ إنما تقوم بوظيفة معينة وهي بناء حكم شرعي على الحالات التي تسقط عليها، وما يهم في هذه الحالة؛ هو الحكم الشرعي المستنبط الذي هو وسيلة لتحصيل مقاصد الشارع في النهاية، وهذه الأحكام في تعبيرها العام تعبر عن أمر الشارع ونهيه اللذان أحاطا بأفعال المكلفين، فلم يخلو ولن يخلو فعل للمكلف عن حكم لله فيه.

أما القواعد الشرعية . والتي جعلها الباحث المريني على نوعين عند الشاطبي: قواعد أصولية شرعية في الأدلة، وقواعد شرعية في طبيعة الدليل الشرعي .، هي قواعد لها هي الأخرى وظيفتها في المساعدة على ابتناء واستنباط الحكم الشرعي، وذلك فيما يتعلق فيما عبر عنه الباحث المريني قواعد أصولية شرعية في الأدلة، وذلك مثل قاعدة: "كل دليل شرعي قطعي فلا إشكال في اعتباره"، وقاعدة: "كل دليل ظني راجع إلى أصل قطعي فهو معتبر"، وقاعدة: "العقل تابع للشرع"، وقاعدة: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشارع ومأخوذا من أدلته، فهو صحيح بيتني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلة مقطوعا به" .. وغيرها من القواعد المتصلة بالأدلة الشرعية، والتي يمكن اعتبارها منطلقات فكرية كالمسلمات بالنسبة للقائم بعملية الاجتهاد (كل حسب قواعد مذهبه)، من هذا الباب تعتبر المنطلق الفكري والعقلي للمجتهد وهو يقوم باستنباط الأحكام الشرعية والتي هي وسائل لتحصيل مقاصد الشارع بوجه عام .

¹ . المصدر نفسه، (503/3)

² . ورد عند الشاطبي: « .. نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي، إنها تعم الذكر، بحسب قصد الشارع فيها »، صاغها الباحث المريني بعبارته المذكورة في المتن الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (26/4)، والجيلالي المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي، (72 . 85) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (54/4)

وعليه تكون القواعد الأصولية التي هي أدوات ووسائل استنباط الأحكام الشرعية من حيث المنهج كطريقة وآلية يعتمدها المجتهد للوصول إلى بيان الحكم الشرعي في المسألة، ووسائل لحصول المقاصد الشرعية¹.

وإذا نظرنا في مؤلف بن كرامة الله مخدم والموسوم: "بقواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية"، نلاحظ أنه أرجع هذه القواعد إلى مجموع الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، والتي كانت أساسا في استنباط الأحكام الشرعية، والأدلة المختلف فيها تعتبر مسالك مفضية لمقاصد الشريعة، فالعمل بالمصلحة المرسلة هو ثمرة من ثمار مراعاة مقاصد الشريعة في الاجتهاد²، والأمر نفسه نجده إذا نظرنا إلى أصل سد الذرائع، فإنه من ثمار النظر المقاصدي³، حيث إن سد الذرائع هو حسم الوسائل التي ظاهرها المشروعية وتؤدي إلى الوقوع في مآل ممنوع كثيرا أو غالبا ..

وتشير عبارة محقق الموافقات أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، إلى ذلك؛ حيث قال: « وما مباحث الأصوليين في الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع ورفع الحرج، ومراعاة مقاصد المكلفين، ومسالك العلة في القياس، وما في كل واحدة منها من كتب مفردة إلا ميادين فسيحة لترقية هذا العلم "علم مقاصد الشريعة"»⁴.

ولما كانت الوسائل هي الأحكام الشرعية الجاهزة المستنبطة فعلا، لفعل للمكلف، ولا يعينها الطريق الذي سلكه المجتهد في ذلك إلا من حيث كونه شرعيا مراعى فيه قواعد الاستنباط من معرفة للناسخ

¹ . إن هذا التحليل يقودنا إلى التمييز بين الوسائل عبي مستويين : المستوى الأول : الآليات المختلفة؛ بمعنى القواعد كلها متى كانت آلية تساعد على بناء الحكم الشرعي واستنباطه كانت وسيلة لمقصد شرعي، والحكم الشرعي نفسه بغض النظر عن آليات ومناهج استنباطه باعتباره مقترن بفعل من أفعال المكلفين هو وسيلة لتحصيل المقصد الشرعي. ويتخرج على المستوى الأول: اعتبار كل الأدلة التي تعتمد كمنهج لاستنباط الأحكام الشرعية ووسائل لأنها أدوات استنباط الأحكام الشرعية المحصلة للمقاصد الشرعية .

بمعنى: هل الوسائل هي نفس الحكم الشرعي المرتبط بفعل المكلف، أم هي المنهج العقلي والأداة والدليل المستخدم في التوصل للحكم الشرعي. والمستوى الثاني: بالنظر إلى الأحكام الفرعية المفضية في صورها الأحادية الفرعية إلى تحصيل مقصود للشارع (النظرة الجزئية للأحكام المرتبطة بالفروع الفقهية الجزئية).

² . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، (260)

³ . المرجع السابق، (262)

⁴ . مقدمة الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3/1)

والمنسوخ والترجيح عند التعارض بين الأدلة، ومعرفة مقاصد الشريعة، أي جملة الشروط التي ينبغي مراعاتها في عملية الاجتهاد لاسنباط الأحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية.

المطلب الرابع: الوسائل وعلاقتها بالقواعد المقاصدية.

الفرع الأول. التعريف بالقواعد المقاصدية: عرفها عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني بقوله: « ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام»¹.

الفرع الثاني: قواعد المقاصد من خلال بحوث ودراسات بعض الباحثين .

أولاً . أحمد الريسوني²: و هو ممن تناول التعميد المقاصدي . إن صح هذا الإطلاق، لكنه يعبر عن قواعد المقاصد، بقواعد الفكر المقاصدي، حيث يقول الريسوني: « قواعد المقاصد هي قواعد الفكر المقاصدي ومدده ، وفوائد المقاصد هي فوائد الفكر المقاصدي وثمراته »³.

والفكر المقاصدي عنده: « هو الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائده»⁴. ويرجع الريسوني هذه القواعد إلى :

القاعدة الأولى: كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصطلحه⁵: والتي مفادها . حسب الريسوني . أن جميع أحكام الشريعة معللة بمقاصدها ومصالحها، وأن خفاء الحكمة والمقصد على البعض لا يمنع انقداحها وانكشافهما لآخرين، وأن البحث في الحكم والمقاصد الخفية أو المختلف فيها لا يتوقف، بل لا بد أن يستمر وأن يتقدم⁶.

¹ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ، (55) .

² . من الباحثين الذين حاولوا استخلاص قواعد للمقاصد، وليس تععيد قواعد المقاصد ، الباحث أحمد البدري في كتابه مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، والتي عنون لها ب" تأصيل القواعد المقاصدية" وردها إلى: قواعد مقاصد الشارع، قواعد مقاصد المكلف، وقواعد إثبات المقاصد. [يوسف محمد أحمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (558 . 562)].

³ . أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده ، (35) .

⁴ . المرجع السابق، (35)

⁵ . المرجع نفسه، (39)

⁶ . المرجع نفسه، (42 . 43)

القاعدة الثاني: لا تقصيد إلا بدليل¹. والمقصود أن تقصيد الشرع وأحكامه لا يكون بالرأي المرسل، ولا يكون بالهوى والتشهي، ولا بالتخمين والتمني².

يشير الريبوني إلى مجموعة من المعالم والقواعد المعتمدة في الكشف عن مقاصد الشريعة وإثباتها، حتى يعلم أن إثبات مقاصد الشريعة يقوم على العلم والبحث والاستدلال، والتي تتمثل في:

1. لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع.

2. مسالك التعليل: وهي مسالك استنباط العلة المعروفة عند الأصوليين ضمن مباحث القياس، والمراد بها الطرق التي تعرف بها علل الأحكام ويستدل بها عليها، والتي منها: الإجماع، والنص، والإيماء والتنبية، والمناسبة. كما يشير الريبوني إلى الاستقراء، على اعتبار أنه مسلك للكشف عن المقاصد العامة والذي يعرفه بأنه: «تتبع المعاني والمقاصد الجزئية للأحكام في دلالتها المشتركة حتى يأتلف منها معنى كلي أو مقصود كلي تلتقي عنده وتصب فيه تلك المعاني والمقاصد الجزئية»³، يقول الشاطبي: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»⁴، ثم قال: «والمعتمد إنما استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»⁵.

القاعدة الثالثة: ترتيب المصالح والمفاسد⁶: يشير إلى ذلك تقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وهي مراتب بعضها فوق بعض، وبعضها أولى من بعض، وهذا التقسيم التراتبي ليس سوى تقسيم إجمالي واسع، بحيث يندرج في كل مرتبة مراتب لا تكاد تنحصر، ولذلك جعلوا مثلاً مع كل مصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية مصالح مكملات من جنسها. وأصول الضروريات - أو الضروريات الخمس لها ترتيبها وأسسها الترتيبية، بل مجرد التمييز بينها ينم عن عقلية ترتيبية للأمر⁷.

وعلى تراتب المقاصد يبني تراتب الوسائل، فللوسائل مراتبها، كما أن للمقاصد مراتبها، شبرا بشبر وذراعاً بذراع، وكذلك، فإن التمييز نفسه بين المقاصد والوسائل يعبر عن فكر ترتيبية⁸.

¹ . المرجع السابق، (59)

² . المرجع نفسه، (60)

³ . المرجع نفسه، (66)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (9/2)

⁵ . المصدر نفسه، (12/2)

⁶ . أحمد الريبوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، (68)

⁷ . المرجع نفسه، (68)

⁸ . المرجع نفسه، (69)

القاعدة الرابعة: التمييز بين المقاصد والوسائل¹: فلكل مقصد وسيلته أو وسائله، وأن الشرع يأمر بالوسائل مثلما يأمر بالمقاصد، وقد ينهى عن الوسائل إذا كانت مقاصدها مفسدة، وهذا يعني أن الأمر بالوسائل أو النهي عنها يأتي تابعا لمقاصدها، وأن حكم الوسيلة مستمد من حكم مقصدها وتابع له².

يقول الريسوني: « وإذا كانت تبعية الوسائل للمقاصد تقتضي أن يكون للوسائل من الأهمية والمكانة والحكم مثل الذي لمقاصدها، دأب العلماء على القول: "لوسائل حكم المقاصد"، فإن هذه التبعية تقتضي . أيضا . أن تكون: "الوسائل أخفض رتبة من المقاصد" ، فالتابع مثلما أنه يستمد مكانته من متبوعه، فإنه لا بد أن يكون . وأن يبقى . أقل رتبة من متبوعه. فلو تساويا تماما لما بقي تابع ولا متبوع، ومما يؤكد دونية الوسائل عن مقاصدها ما تقدم من كون المقاصد مطلوبة لذاتها، أما الوسائل فلا تطلب لذاتها، وإنما تطلب من حيث إفضاؤها إلى تحقيق المقاصد.

لهذا وجب القول بأولوية المقاصد على الوسائل، ويكون التساهل والمرونة في الوسائل أكثر مما يمكن أن يكون في المقاصد، ويكون الاستبدال في الوسائل لا في المقاصد، فالمقاصد ثابتة والوسائل قابلة للتغيير والتكيف³.

هذه مجموع قواعد الفكر المقاصدي التي اعتبرها الريسوني قواعد للمقاصد أيضا، كما سبقت الإشارة إليه.

وفي كتابه، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي⁴، نجده يقسم قواعد المقاصد⁵ إلى:

أولا . مقاصد للشارع: ومنها:

أ . قاعدة: "وضع الشرائع إنما لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"⁶.

ب . وقاعدة: "باستقراء أدلة الشريعة . الكلية والجزئية . ثبت قطعا أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية، والحاجية والتحسينية"⁷.

1 . المرجع نفسه، (77)

2 . المرجع نفسه، (81)

3 . المرجع نفسه، (82 . 83)

4 . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (344 . 349)

5 . بلغت عدد القواعد التي استخلصها من الموافقات أربعاً وخمسين قاعدة .

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (9/2) .

7 . المصدر نفسه، (338/3) .

ثانيا . مقاصد المكلف، ومنها:

أ . قاعدة: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، وألا يقصد خلاف ما قصد"¹.

ب . وقاعدة: "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أم لا"².

ثالثا . كيف تعرف مقاصد الشارع : ومنها :

. قاعدة: " الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل، والنهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه"³.

والملاحظ: أن هذه الأنواع من القواعد المقاصدية تتفق وتقسيم الشاطبي للمقاصد، والذي على أساسه استخلص الريبوني قواعد المقاصد التي احتواها كتاب الموافقات، وهو نفس التقسيم الذي اعتمده الباحث يوسف أحمد البدي في كتابه مقاصد الشريعة عند ابن تيمية.

وبطبيعة الحال؛ الشيء الملاحظ من خلال المقارنة بين أنواع المقاصد المشار إليها في كتابه الفكر المقاصدي ونظرية المقاصد، تختلف من حيث الاعتبار المتبنى في كل من الكتابين، وذلك لا ينفي أن مجموعة القواعد المشار إليها في نظريته للمقاصد عند الشاطبي، تندرج في سياق القواعد التي تبناها في الفكر المقاصدي. وربما يتطلب ذلك إعادة قراءة لأنواع المقاصد في الكتابين، ومن ثم إعادة ترتيبها وتصنيفها وفق معيار آخر جامع ضابط لهذه الأنواع المختلفة من القواعد المقاصدية، دون نسيان الإشارة إلى أن اتجاهه في الفكر المقاصدي كان غير مقيد بكتاب بعينه، وإنما بالنظر إلى قواعد المقاصد بإطلاق، وإن كان هذا الكلام يردُّ عليه، بأنه حتى في فكره المقاصدي سيطر على توجهه الفكر المقاصدي الشاطبي.

ثانيا . محمد اليوبي: قسم الباحث محمد اليوبي قواعد المقاصد إلى :

أ . القواعد العامة للمقاصد . والتي منها:

1 . " القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير بينهما راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه"⁴.

¹ . المصدر نفسه، (23/3) .

² . المصدر نفسه، (335/1) .

³ . المصدر نفسه، (374/3) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (234/1) .

2. تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: أن تكون ضرورية، والثاني : أن تكون حاجية، والثالثة: أن تكون تحسينية¹.

3. أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة لحفظها خمسة، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال². إلى غير ذلك من القواعد العامة التي بلغت عنده ثلاث وعشرين قاعدة عامة.

ب. القواعد الخاصة للمقاصد: القواعد الخاصة حسب الدكتور محمد اليوبي ستة أصناف، تندرج كلها فيما أسماه بالقواعد الخاصة، ومن بين هذه القواعد الخاصة "القواعد المتعلقة بوسائل المقاصد.

هذه القواعد الفرعية المندرجة في ما أسماه محمد اليوبي "بالقواعد الخاصة" هي كالاتي:

1. القواعد المتعلقة بمعرفة المقاصد: وذكر منها :

أ. مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة".

ب. كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ورفعها مصلحة".

وعدد القواعد المتعلقة بمعرفة المقاصد أربعة عشرة قاعدة.

2. القواعد المتعلقة بالمكملات، ومنها :

أ. "كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل"

ب. إبطال الأصل إبطال للتكملة"

ج. "المكمل للمكمل مكمل".

د. " المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية".

3. القواعد المتعلقة بوسائل المقاصد³ : ومنها:

أ. الوسائل لها أحكام المقاصد.

ب. قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة⁴.

¹ . المصدر نفسه، (17/2).

² . المصدر نفسه، (236/3).

³ . جملة هذه القواعد يتكرر ذكرها في البحث، لأنها تعمل على إبراز جتنب المقاصد والوسائل في ذات الوقت، لذلك يتكرر الاستشهاد بما حسب سياقات البحث ومراميه في كل محور من محاوره ، وسيأتي البحث على تفصيلها أكثر في مبحث علاقة الوسائل بالمقاصد من هذا الفصل .

⁴ . هذه القاعدة يمثلون لها بالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للعدو، فإن في ذلك تقوية للكفار، ولكن مصلحة فكاك المسلمين من الأسر أرجح. قال العز بن عبد السلام: « ولكن قد تجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية، بل لكونه وسيلة

- ج . كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة .
د . كل تصرف جرّ فسادا أو دفع صلاحا فهو منهي عنه .
هـ . أن أجور الوسائل وآثامها تختلف باختلاف مقاصدها¹ .
و . كلما قويت الوسيلة إلى الأداء كان إثمها أعظم² .
ك . أن عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصد يبطل اعتبارها³ .
ل . الوسائل أخفض رتبة من المقاصد⁴ .
م . " إذا تعددت الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل إليه بحيث يحصل كاملاً راسخاً عاجلاً ميسوراً"⁵ .
ن . " إذا تساوت الوسائل في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوّت الشريعة في اعتبارها، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها"⁶ .
ي . " إن الشيء إذا كان واجبا وله وسائل متعددة لا يجب أحدها عينا"⁷، وهذه القاعدة في معنى سابقتها .
ف . " قد تكون الوسيلة متضمنة مفسدة تكره أو تحرم لأجلها، وما جعلت وسيلة إليه ليس بجرام ولا مكروه"⁸ .

إلى تحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل لا لإعانة مصلحة تربي على مصلحة تفويت المفسدة، كما تبدل الاموال في فداء الأسرى الأحرار المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة » [محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، (458)، العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (67/1)]

- ¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (30/1)
² . المصدر نفسه، (93/1)
³ . محمد بن أحمد المقرئ، القواعد، (242/1) .
⁴ . المصدر نفسه، (243/1) .
⁵ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (419) .
⁶ . المصدر السابق، (420 . 419) .
⁷ . شهاب الدين القراني، نفائس الأصول، (1524/4) .
⁸ . ذكر هذه القاعدة: ، ومعناها: « هو أن الشيء قد يكون مباحا بل واجبا، ووسيلته مكروهة كالوفاء بالطاعة المنذورة هو واجب، مع ان وسيلته . وهو النذر . مكروه منهي عنه، وكذلك الحلف مكروه مرجوح، مع أن الوفاء به واجب، وكذلك سؤال الخلق عند الحاجة مكروه، ويباح الانتفاع بما أخرجته المسألة .» [أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء، (بيروت: دار

ق . " يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"¹.

4. القواعد المتعلقة بالمقاصد التابعة، ومنها:

أ. "المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها"².

ب. "ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ وما لا فلا"³.

ج. التابع إذا كان خادما للمقصد الأصلي فالقصد إليه ابتداء صحيح وإلا فلا"⁴.

د. " لا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال"⁵

5. القواعد المتعلقة بمقاصد المكلفين، ومنها:

أ. "قصد المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التكليف"⁶.

ب. "كل قصد يخالف قصد الشارع فهو باطل"⁷.

6. القواعد المتعلقة بالترجيحات، ومنها:

أ. " أكد المراتب الضرورية، فالحاجيات فالتحسينيات"⁸

ب. "المصالح العامة مقدمة على الخاصة"⁹.

ج. "المصلحة الأصلية أولى من التكميلية"¹⁰.

د. "درء المفسد مقدم على جلب المصالح"¹.

الكتب العلمية، ط1، (130/1) قال البيهقي: هذه القاعدة لا تخلو من نظر خصوصا فيما كانت الوسيلة فيه محرمة، إلا أن يقال . حينئذ . بتعارض مفسدتين لا مناص من ارتكاب أحدهما، فيرتكب الأخف منهما . [محمد البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، (462)] .

1 . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (343/1)

2 أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (303/2)

3 . المصدر نفسه، (154/3)

4 . المصدر نفسه، (86/1)

5 . المصدر نفسه، (491/3)

6 . المصدر السابق، (23/3)

7 . المصدر نفسه، (222/2)

8 . المصدر نفسه، (38/2)

9 . المصدر نفسه، (57/3)

10 . المصدر نفسه، (26/2)

والملاحظ على هذه القواعد الفرعية المندرجة تحت مسمى القواعد الخاصة: أن مجموعة منها ترجع إلى قواعد الوسائل، ذلك أن المكملات، والمقاصد التابعة، ترجع عند التحقيق إلى كونها وسائل حصول المقاصد الأصلية، أو المقصودة ابتداءً.

أما مقاصد المكلفين: فهي عند التحقيق تتصل بمصالحهم الذاتية من باب المصالح المرسلّة أو ما في معناها، وبالتالي فهي لا تعدو أن تكون وسائل لأنها لا تخرج عن حفظ كليات الشرع: الضروريات بأقسامها الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ولما تقرر أن مقاصد المكلف لا تخرج عن مقاصد الشارع، وإلا لم يكن لها اعتبار.

ثانياً - عبد الرحمن الكيلاني: والذي حاول أن يعطي عدداً من المعايير التي استند إليها في تقسيم القواعد المقاصدية²، وقد جعلها كالآتي:

1. أقسام القاعدة المقصدية من حيث موضوعها، وحدد موضوعها في:
 - أ. قواعد تتعلق بموضوع المصلحة والمفسدة.
 - ب. قواعد تتناول موضوع رفع الحرج.
 - ج. قواعد تتعلق بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين.
 2. القاعدة المقصدية من حيث الكلية والعموم.
 3. القاعدة المقصدية من حيث صاحب القصد، وهي على قسمين: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر إلى قصد المكلف³.
 4. القاعدة الأصولية من حيث دليلها الذي ينهض بحجيتها⁴.
- ومن بين القواعد التي استخلصها بالاستناد إلى جملة من الاعتبارات انقدحت في ذهنه، نذكر الآتي

أ. "الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه"⁵.

1 . المصدر نفسه، (465/3)

2 . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني ، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (84 . 83)

3 . المرجع السابق، (94)

4 . المرجع نفسه، (102 . 96)

5 . المصدر نفسه، (210/2) .

ب. "لا نزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف"¹.

ج. "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل المكلف بها فساد ديني، أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة"².

فهذه قواعد مقاصدية تتعلق بموضوعها برفع الحرج في الشريعة الإسلامية، وهي على سبيل المثال لا الحصر.

وهناك قواعد مقاصدية تتعلق بالمصلحة والمفسدة من مثل:

"وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"³.

"المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي"⁴.

"المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"⁵.

إلى غير ذلك من القواعد المقاصدية التي استخرجها الباحث إبراهيم عبد الرحمن الكيلاني من الموافقات للشاطبي"⁶.

الفرع الثالث . فائدة القواعد المقاصدية :

إن حقيقة القاعدة المقاصدية تزداد وضوحا وجلاء، إذا ظهرت فوائد هذه القواعد والتي تتمثل: أولا . إن هذه القواعد المقاصدية تثري المجتهد، من حيث غناها تضع له المعالم والصور التي يترسمها الشارع ويتغيها من تشريعه، فتكون هذه القواعد راسخة في ذهن المجتهد عميقة في وجدانه، ليكون الحكم

¹ . المصدر نفسه ، (2 / 215) .

² . المصدر نفسه، (2 / 268) .

³ . المصدر نفسه، (9/2) .

⁴ . المصدر نفسه، (46/2) .

⁵ . المصدر نفسه، (511/2) .

⁶ . استند الباحث عبد الرحمن الكيلاني إلى اعتبارات عدة في استخلاصه لقواعد المقاصد من الموافقات للشاطبي، ومن بين هذه الاعتبارات: القواعد المقاصدية المتعلقة بموضوع المصلحة والمفسدة، والقواعد المقاصدية المتعلقة بمبدأ رفع الحرج، والقواعد المقاصدية المتعلقة بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين .

الذي يتوصل إليه بعد عملية الاجتهاد متوافقا مع هذه الغايات نفسها التي تكشف عنها القواعد، بل مؤكدة وموثقة لمضمونها.

وبذلك تكون هذه القواعد، والتي تعتبر في الحقيقة من كليات الشريعة، مساهمة أيما مساهمة، في تصحيح الفكر الاجتهادي خشية أن يزل أو يطغى.

ومن الأمثلة التي يذكرها الدكتور الكيلاني القاعدة المقاصدية التي تمثل معلما واضحا من معالم الاجتهاد، والتي يصرح بها الإمام الشاطبي، فيقول: « العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضا »¹.

يقول الكيلاني: « هذه القاعدة وضعها الشاطبي لتبين صراحة أن الوقوف عند ظواهر النصوص فقط لا يتفق وقصد الشارع، بل تتنافى وطبيعة التشريع نفسه، إذ التشريع ليس معاني مجردة، يؤخذ عن طريق قواعد اللغة والنحو والصرف، بل التشريع دلالات وقواعد، قامت على علل ومصالح وغايات، اقتضت تشريع الأحكام، فلا يصح والحال كذلك أن يبتر المجتهد الحكم عن علله وحكمه ومقاصده، وما يستهدفه من تحقيق مصالح حيوية للأمة، ويتمسك بحرفية النص وحدها.

كما أنه لا يصح للمجتهد أن يهمل قواعد اللغة ومدلولها، لأنها آلة فهم النص ووسيلة إدراكه. وعلى ذلك، فينبغي أن يسير المجتهد على الطريق الوسط العدل، بحيث لا يبتر الحكم عن مقاصده، والمصالح التي جاء لإنشائها أو المحافظة عليها، كما أنه لا يصح أن يحكم بمحض المصالح، مهملا قواعد اللغة ومدلولها الأصلي، وما وضعت له الألفاظ وفق وضعها »².

فأمست هذه القواعد بذلك وسيلة لضبط الاجتهاد بالرأي وتقويمه وتصحيح مساره.

ثانيا . كذلك، فإن هذه القواعد تجسد الضوابط للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، كمبدأ رفع الحرج، ومبدأ النظر في مآلات الأفعال، ومن ذلك مثلا: القاعدة المقاصدية التي ساقها الشاطبي في معرض بيانه للمشقة المعتبرة شرعا، حيث قال: « إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة »³.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (421/3) .

² . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (62 . 63)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (269/2)

حيث جاءت هذه القاعدة كضابط للمشقة التي تستلزم التيسير، وتوجب التسهيل، وهي المشقة الخارجة عن المعتاد كما عبرت هذه القاعدة عن المآل الذي يلزم عادة عن المشقة غير المعتادة، وهو الفساد الديني أو الدنيوي.

ثالثا . تكشف لنا هذه القواعد المقاصدية عن النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعية، من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات، وأن الجزئيات معتبرة في إقامة هذه الكليات الثابتة للمحافظة عليها، ولعل ما يزيد هذا النسق التشريعي وضوحا وبيانا، القواعد التي ساقها الإمام (الشاطبي) في معرض بيانه للضروريات والحاجيات والتحسينيات، حيث يصرح أن جميع ما خاطب به الشارع المكلفين إنما يرجع إلى حفظ هذه المراتب فيقول: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام؛ أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية »¹، ثم بين الإمام الشاطبي أن هذه المراتب الثلاث، ليست على وزن واحد، ويسوق قواعد تصرح بذلك، فيقول: « المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية »²، كذلك: « الأوامر المتعلقة بالأموال الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأموال الحاجية والتحسينية »³.

فهذه القواعد تظهر لنا أن أحكام الشريعة، وإن اختلفت موضوعاتها، فهي مرتبطة بعضها ببعض، من خلال المراتب التي تنضم إلى كل واحدة منها مجموعة كبيرة من الأحكام، وهذه المراتب وثيقة الصلة ببعضها، فالضروريات: أصل للحاجيات، والحاجيات أصل للتحسينيات، وعلى ذلك لا يتقدم الحكم الحاجي على الحكم الضروري، ولا التحسيني على الحاجي.

رابعا . ولهذه القواعد فائدة أخرى من حيث إن كل واحدة منها تعتبر دليلا قائما بذاته ، قد استفيدت من استقراء أدلة كثيرة في الشريعة الإسلامية، حتى غدت من العموم المعنوي الذي ينهض إلى رتبة الدليل.

وعلى ذلك يمكن للمجتهد أن يستند إليها من غير حرج كليل مستقل يكشف له عن حكم الوقائع المستجدة، أو كدليل مرجح بين الوقائع المتعارضة ظاهريا.

خامسا . تؤكد هذه القواعد مبدأ نفي العشية في التشريع الإسلامي، وتظهر . قولاً وعملاً . من خلال المعاني التي تضمنتها كل قاعدة، أن هذه الشريعة من خلال أحكامها مغياة بغاية ومرتبطة بهدف

¹ . المصدر نفسه، (17/2)

² . المصدر نفسه، (31/2) .

³ . المصدر نفسه، (492/3) .

ومقصد عظيم، ولا بد من بيان هذه المعاني وتجليتها ليتحقق في الواقع والتطبيق قوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون (115)]

سادسا . وكما تضبط هذه القواعد مبدأ الاجتهاد بالرأي من حيث إمداد المجتهد بقواعد تحدد له معالم فهم النص، وكذلك هي تضبط تصرفات المكلفين، حتى تكون تصرفاتهم موافقة للمقصود من أحكام الشريعة الإسلامية.

سابعا . كذلك، فإن القواعد تضبط علم المقاصد .. فإن علم المقاصد بهذه القواعد يكون محدد المعالم، واضح الأمارات، بين الملامح يسهل على المجتهد أن يقف عليه من خلال هذه القواعد الكلية التي يعبر كل منها عن معنى مقصود شرعا، خاصة إذا علمنا أن الإحاطة بمقاصد الشريعة شرط من شروط الاجتهاد المعتمدة¹.

الفعل الإنساني - الحكم الشرعي ← المقصد الشرعي ←

ومن سمات القاعدة المقصدية . حسب عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني . :

أولا . تتسم هذه القواعد بأنها ليست مختصة بباب دون باب، أو حال دون حال، ولا زمان دون زمان، ولا بشخص دون شخص، فهي من الكلية والاتساع بحيث تشمل جميع الأبواب والأشخاص والأزمان.

ثانيا . تعبر القاعدة المقصدية عن معنى عام، قصده الشارع والتفت إليه، وعرفنا قصد الشارع له من خلال تصفح كثير من الجزئيات والأدلة التي نهضت بذاك المعنى.

ثالثا . توصف هذه المعاني بكونها عامة، لإخراج المعاني الخاصة، والمقاصد الجزئية التي ترتبط بالأحكام الجزئية، إذ أن هذه المعاني الخاصة ليست هي موضوع القاعدة المقصدية².

الفرع الرابع . الفرق بين القاعدة المقصدية والقاعدة الفقهية :

يوضح الكيلاني نقاط الاتفاق والاختلاف بين القواعد المقاصدية والفقهية، فيقول: « القاعدة الفقهية قضية كلية تعبر عن حكم عام، يتعرف بها أحكام الجزئيات التي يتحقق فيها مناط هذا الحكم العام .. وهذه السمة الكلية التي تتصف بها القاعدة الفقهية نجدها متحققة في القاعدة المقصدية، بل هي إحدى أهم خصائصها، ولا غرو في ذلك؛ لأن من سمات القاعدة كقاعدة، أن تكون كلية في تناولها

¹ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (65 . 66)

² . المرجع السابق، (61 . 62)

للجزئيات الداخلة تحت موضوعها، وإلا لم تستحق وصفها بالقاعدة، ويقصد بالكلية .. أنها لا تختص بشخص دون شخص، ولا مجال دون حال، ولا بموضوع دون موضوع، أي عامة .
والأمر الآخر الذي يجمع بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية: أن غايتها النهائية واحدة، وهي الوقوف على حكم الشارع في الوقائع والمستجدات وفق ما أراده الشارع وابتغاه، فكلا القاعدتين في النهاية وسائل تسعف المجتهد؛ لتبيين الحكم الشرعي الذي خاطب به الله تعالى المكلفين فيما لا نص فيه بعينه»¹ .

فالغاية النهائية من القاعدة التالية: "المشقة تجلب التيسير"² متفقة انتهاء مع القاعدة المقصدية: "لا يقصد الشارع التكليف بالشاق من الأعمال". ذلك أن كلا من هاتين القاعدتين تؤول في متنهاها إلى إعانة المجتهد أو الفقيه من جهة أخرى.

أما الفرق بينهما فيظهر من خلال النقاط الآتية :

أولاً . من حيث الحقيقة: فحقيقة القاعدة المقصدية تختلف عن حقيقة القاعدة الفقهية، وبيان ذلك أن القاعدة الفقهية بيان لحكم شرعي كلي، تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية التي يتحقق فيها مناط ذاك الحكم الكلي العام.

أما القاعدة المقصدية، فهي ليست بيانا لحكم شرعي تتفرع عنه أحكام جزئية في مسائل فرعية، وإنما هي بيان للحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم، وفرق بين الحكم والحكمة، فإذا كانت القاعدة الفقهية تعبير عن الحكم الكلي، فإن القاعدة المقصدية تعبير عن الحكمة والغاية³.

ثانياً . من حيث الحجية والمكانة: فالنصوص قد تضافرت على أنه لا يجوز الاستناد إلى ما تقتضيه القاعدة الفقهية فقط، كذلك يستنبط منه الحكم، أو لحكم يفتي به الفقيه، ولذلك يقول الحموي: « إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية»⁴.

وفي شرح مجلة الأحكام العدلية، تصريح بذلك حيث يقول علي حيدر في شرحه للقواعد الفقهية التي تصدرت مواد المجلة: « فحكّم الشارع ما لم يقفوا على نقل صريح، لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى

¹ . المرجع نفسه، (67 . 68)

² . بدر الدين الزركشي، المنثور من القواعد، (3 / 173)، وتاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (48/1)، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (157/1)، وزين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، (75) .

³ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (68) .

⁴ أحمد بن محمد الحنفي الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، (37/1)

واحدة من هذه القواعد»¹، وهذا بخلاف القاعدة المقاصدية التي يبين الإمام الشاطبي مكانها ومرتبها في الاستدلال في أكثر من موقع في كتابه الموافقات².

ثالثاً. من حيث الأهمية والاعتبار: فمرتبة القاعدة المقاصدية أعلى من مرتبة القاعدة الفقهية، وسبب ذلك سرجع إلى الموضوع الذي تتناوله كل من القاعدتين. فلما كانت القاعدة الفقهية تعبر عن حكم شرعي كلي، والقاعدة المقاصدية تعبر عن غاية تشريعية عامة، وكانت الأحكام هي وسائل إقامة المقاصد وطرق تحقيقها، ترتب على ذلك: أن تكون القاعدة الفقهية تعبر عادة حكم، والقاعدة المقاصدية تعبر عن غاية³، وإن القواعد الفقهية ذاتها لتنص بصراحة على أن: "مراعاة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبدا"⁴.

رابعاً. من حيث الاختلاف والاتفاق: فالقواعد الفقهية ليست على وزان واحد من حيث اتفاق الفقهاء على ما تتضمنه من حكم كلي، فهي على قسمين: قسم مسلم به وهو محل اتفاق واعتبار من جميع الفقهاء، كالقواعد الكلية الخمس، وقسم آخر من القواعد الفقهية هو موضع اختلاف ونظر بين الفقهاء، فبعضهم اعتبرها وبني عليها، وفرّع على أساسها، وآخرون لم يعتبروا مضمونها ولا الحكم الذي عبرت عنه⁵.

أما بالنسبة للقواعد المقاصدية، فالإمام الشاطبي يقرر أن معاني القواعد لكثرة انتشار الجزئيات التي تتضمنها وتأكيد تقررهما في أبواب الشريعة المختلفة، هي من المكانة والاعتبار، ما يجعلها صنوا للنص العام سواء بسواء، من حيث إلزامية المجتهد باتباع مضمونها، والالتزام بمعناه⁶.

ورغم محاولة التفريق بين القاعدة الفقهية والمقاصدية، فإن الباحث عبد الرحمن الكيلاني يشير قائلاً: «أن هناك بعض القواعد الفقهية تعتبر عند التحقيق قواعد مقاصدية، كقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»، وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما"، والقواعد التي توجب إزالة الضرر ورفعها، مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، فهذه القواعد، وإن كانت قد أدرجت ضمن القواعد الفقهية، إلا أنها عند التحقيق ذات صبغة

1 . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (10/1)

2 . عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (69)

3 . عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (71)

4 . أحمد بن محمد المقرئ، القواعد، (33/1)، وشهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2)

5 . عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (72)

6 . المرجع نفسه، (73)

مقاصدية، ذلك أنها تكشف لنا عن قصد الشارع في كيفية إقامته للمصالح، واعتماده مبدأ الموازنة بينها عند التعارض، غضافة إلى كونها تستند إلى أدلة كثيرة، ترشد إليها وتنهض بها، الأمر الذي يجعلها في رتبة العموم المعنوي، الذي تمتاز به القاعدة المقاصدية¹.

الفرع الخامس . علاقة القواعد المقاصدية بالقواعد الأصولية .

يقسم الباحثون في مجال أصول الفقه ، القواعد الأصولية إلى :

1 . قواعد أصولية تتعلق بالأحكام الشرعية، مثل: "الوجوب يتضمن تحريم الترك" و"الحكم إذا وجب بعله زال بزوالها" و"التخيير ينفي الوجوب" و"المعين لا يقع الامتثال إلا به"، و"ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وغيرها من القواعد الأخرى المتصلة بالحكم الشرعي وهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً.

2 . قواعد تتعلق باستنباط الأحكام الشرعية من الألفاظ: وهي المعروفة باسم القواعد الأصولية اللغوية والتي يعول عليها في استنباط النصوص الشرعية تفسيراً صحيحاً، وفهمها فهماً سليماً، مثل: "الأمر المطلق يدل على الوجوب"، و"الأمر المطلق يقتضي الفور" و"النهي عن الشيء يقتضي الفساد" و"ما بعد الغاية يخالف ما قبلها" و"دليل العبارة مقدم على دليل المخالفة عند التعارض" إلى غيرها من القواعد الأخرى التي تبحث في كيفية استنباط الأحكام الفقهية من القرآن والسنة.

3 . قواعد تتعلق بالأدلة ومصادر الشريعة، وهذه الأدلة قد تناولت موضوع الأدلة ومصادر الشريعة التي تستفاد منها الأحكام، سواء كانت مصادر أصلية أم مصادر تبعية، مثل: "لا طريق إلى إثبات القرآن إلا بنقل متواتر يوجب العلم ويقطع العذر" وقول الصحابي: "السنة" يفيد أنها سنة رسول الله . ع . و"الأصل مسواتنا للرسول . ع . في الأحكام إلا ما دل دليل خاص به . ع ."².

أما الباحث الجيلاني المريني في كتابه "القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات" ، فيجعل من القواعد المقاصدية ومتعلقاتها نوع من أنواع المقاصد الأصولية الشرعية³، عند الشاطبي وهذه القواعد هي:

¹ . المرجع نفسه، (74) .

² . عبد الرحمن الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية" دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق" ، (256 . 257)

³ . الجيلاني المريني، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، (87)

1. قواعد في المقاصد.

2. قواعد من المصلحة والمفسدة،

3. قواعد في تعليل الأحكام الشرعية¹.

وفضلاً عن إيراد نوع آخر من القواعد الأصولية عبر عنها ب : قواعد أصولية شرعية مختلفة²، فالباحث وإن كانت دراسته مركزة على الشاطبي، فذلك لا ينفي كون القواعد المتعلقة بالمقاصد جعلها نوعاً من أنواع المقاصد الأصولية الشرعية.

ولما كانت القواعد الأصولية جميعها تحت أي من الأقسام الثلاثة (السابق ذكرها) نجد أنها تدور حول محور استنباط الأحكام الشرعية من مواردها المختلفة³، فهل ذلك يعني أن القواعد الأصولية المتعلقة بالمقاصد لها نفس الوظيفة الاستنباطية.

ولما كانت القواعد الأصولية في الأقسام الثلاث المذكورة، نادراً ما نجد فيها ما يشير إلى المقاصد والغايات التي تسعى الأحكام لإقامتها وتشبيدها في الواقع الإنساني⁴، وهذا ما حذا بالشيخ الطاهر بن عاشور إلى القول: « إن معظم أصول الفقه لا يرجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، ولكنها تدور حول استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها »⁵.

الفرع السادس: صلة الوسائل بالقواعد المقاصدية:

أولاً . بالنظر إلى القواعد المقاصدية جملة : بما أن للقواعد المقاصدية دور في بناء واستنباط الأحكام الشرعية، أو أنها تساعد على تنزيل الأحكام على أفعال المكلفين، فهي بالتالي . ونظراً لوظيفتها ودورها هذا . تعتبر من الوسائل أيضاً، ذلك أن الأحكام الشرعية إما ان تبني بناء على القواعد اللغوية مما يعرف في قسم دلالات الألفاظ (القواعد الأصولية)، وإما أن يعتمد في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين مختلف الطرق والمسالك والتي لا تخرج في مجملها عن مراعاة مصلحة للمكلف مما لا

¹ . المرجع نفسه، (257)

² . المرجع نفسه، (87)

³ . عبد الرحمن الكيلاني، القواعد الأصولية والفقهية وعلاقتها بمقاصد الشريعة، الإسلامية، ضمن كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، وتقديم: أحمد زكي يماني، ط1، (القاهرة: مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة، 2006)، (257)

⁴ . المرجع نفسه، (257)

⁵ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (166 . 167)

يناقض مصلحة للشارع، إذ مصالح المكلفين معتبرة في النظر الشرعي، وعليه تكون الأحكام الشرعية المستنبطة بإعمال هذه الطرق والمسالك (المصالح المرسله، الاستحسان، سد الذرائع ...) كلها وسائل لتحصيل المقاصد الشرعية ، لأنها تعتبر بالنسبة لمقاصد الشريعة مسالك مفضية إليها، ولذلك نجد من الباحثين مثل مصطفى بن كرامة الله مخدوم، يجعل من هذه المسالك قواعد للوسائل¹ .

إن التحليل السابق يقودنا إلى اعتبار أصول الفقه الذي يعرفه علماء الأصول والشريعة عموماً بأنه "علم آلة" (آلة لاستنباط الأحكام الشرعية)؛ هو وسيلة في مجمله لحصول مقاصد الشريعة بوجه عام والتي مدارها على جلب مصالح المكلفين في الدارين ودرء المفاسد والمضار عنهم.

ثانياً - بالنظر إلى قواعد الوسائل من حيث ارتباط الوسائل بالمقاصد :

لا تكاد القواعد المقاصدية المشهورة أن تنفصل عند ذكرها عن الوسائل، من ذلك أن القواعد المشار إليها سابقاً، وذلك كقاعدة: "الوسائل لها أحكام المقاصد"، وقاعدة: "سقوط الوسائل بسقوط المقاصد وقاعدة: "مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل" وقاعدة: "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"، وأخيراً ما اشتهر من " أن الغاية تبرر الوسيلة " .

ويلاحظ أن الباحث مصطفى بن كرامة الله مخدوم في كتابه "قواعد الوسائل" قد أتى على ذكر القواعد السابقة مُفرداً لكل منها فصلاً، متناولاً إيها بالشرح والأمثلة، تحت باب كامل جعل عنوانه: "أحكام الوسائل".

ثم أفرد باباً آخر للقواعد الأصولية والفقهية المتعلقة بالوسائل من دون توضيح لما هو تحت مسمى القواعد الأصولية أو الفقهية، فتناول بالبحث: قاعدة سد الذرائع، وقاعدة مقدمة الواجب، وقاعدة الاستصلاح، والبدع، ثم الأسباب وعلاقتها بالوسائل، ثم الحيل، وقاعدة الاحتياط، وقاعدة من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه² .

إذن الخلط بين كون الوسائل تعبر عن طريقة ضمن المنهج الأصولي المبني على مجموعة من الأدوات المنهجية تعبر عن الأدلة الشرعية وكيفية إعمال الدليل وصولاً إلى الحكم، فهي وسائل لأنها طريق الحكم الشرعي، وبين الحكم ذاته المرتبط بفعل المكلف، ومجموع الأحكام الشرعية . بغض النظر عن أدلة استنباطها . هي المفضية إلى مقاصد الشريعة في تحصيل المصالح ودرء المفاسد وفق كليات الشرع .

¹ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، فهرس كتاب قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية ، (567 . 573)

² . المرجع السابق، (573) . .

المبحث الرابع: تفعيل مبحث الوسائل على مستوى تقسيمات المقاصد.

المطلب الأول: التلازم بين الوسائل والمقاصد .

المقاصد والوسائل إليها متلازمان، ذلك أن المقاصد يتوقف حصولها على وسائل تفضي إليها، أما عن مدى هذا التلازم والارتباط بين الوسائل؛ أي: الأحكام ومقاصدها، فذلك ما تضبطه القواعد الجامعة بين الوسائل والمقاصد.

ومن خلال القواعد الشرعية المنوه بذكرها في مباحث سابقة، يمكن تبني فكرتين اثنتين ينظر من خلالها للوسائل . كمصطلح أو مفهوم يبحث عن هوية مستقلة عن المقاصد .، ولعل في قولنا هذا إحياء لفكرة الفصل بين علم أصول الفقه "مدار الدليل والحكم الشرعي" و"علم مقاصد الشريعة"؛ الذي لا ينظر إليه على أنه يمثل ثمرات الأحكام الشرعية وغاياتها ونتائجها وحكمها فحسب، بل إنه مجال التجديد في الشريعة الإسلامية على أساس إيجاد منافذ ومخارج، بل وآليات جديدة لاستنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي مواكبة الشريعة للوقائع والمستجدات في كل عصر.

إن ما سبق عرضه، يدفع البحث إلى تبني منظورين أو رؤيتين اثنتين في تقسيم الوسائل، تستند أولاهما؛ إلى تبعية الوسائل للمقاصد، فهي لا تعدو أن تكون مجموع الأحكام الشرعية المؤدية والمفضية والمحصلة لمقاصد الشريعة في حفظ كلياتها ضمن تراتبيتها الثلاثية، أو حتى ضمن مختلف المجالات المتصورة كمجال للفعل الإنساني والحكم هذا الفعل الإنساني، وعليه تتبع مختلف تقسيمات الوسائل وفقا لهذه الرؤية تبعا لتقسيمات المقاصد المختلفة من باب الارتباط بين المفهومين، فموارد الأحكام قسمان مقاصد ووسائل، وإن كانت الأولى في مرتبة أعلى من الثانية، فعلى تراتب المقاصد يبنى تراتب الوسائل، فللوسائل مراتبها، كما للمقاصد مراتبها، شبرا بشبر وذراعا بذراع، وكذلك، فإن التمييز نفسه؛ بين المقاصد والوسائل يعبر عن فكر ترتيبي هو ما عبر عنه أحمد الريسوني بالفكر المقاصدي، والذي وصفه بكونه فكرا ترتيبياً¹، فلكذلك الأمر بالنسبة لأقسام المقاصد وأقسام الوسائل، بل لعل العامل المحدد لهذه الأقسام هو فكرة التراتبية ذاتها.

المنظور الثاني أو الرؤية الثانية: والتي يذهب إليها هذا البحث؛ هو استخلاص تقسيمات

للوسائل بالنظر إلى أنها وسائل فقط، بغض النظر عن ارتباطها بالمقاصد الشرعية، فالأحكام الشرعية في

¹ . أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، (68 ، 77)

ذاتها لها منظورها الخاص؛ الذي يتبنى تقسيما خاصا لها، وحتى لا نحدث **المطابقة** بين مفهومي الوسائل والمقاصد، نقف عند مفهوم الوسيلة كمفهوم قائم بذاته، ونحاول استخلاص ما يمكن استخلاصه من تقسيمات ترتد إليه كمفهوم قائم بذاته.

المطلب الثاني : تقسيم الوسائل بالنظر إلى ارتباطها بالمقاصد .

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى :

الفرع الأول . أقسام الوسائل بالنظر إلى تقسيم المقاصد إلى "ضرورة وحاجية وتحسينية":

تنقسم المقاصد باعتبار المصالح التي جاءت لحفظها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وعليه تنقسم الوسائل تبعا لذلك إلى وسائل ضرورية ووسائل حاجية ووسائل تحسينية .

أولا . الوسائل الضرورية: وهي الوسائل التي يضطر الناس إليها، ولا يستغنون عنها، بحيث لو فاتت لاحتل نظام الحياة، وهلك الناس، وتعطلت المصالح، ومثال ذلك: الأكل والشرب، فإنهما وسائل ضرورية لحفظ الحياة، بحيث لا يمكن للناس الاستغناء عنها على سبيل الإطلاق.

وكذلك النكاح وسيلة ضرورية لحفظ النسل، إذ لا يتصور عادة بقاء النسل البشري بدونه¹.

يقول بن كرامة الله مخدم: « والملحوظ أن الله تعالى يجعل هذه الوسائل الضرورية غريزة في الإنسان، وفطرة فيه ، بحيث يندفع إلى مباشرتها بالضرورة والغريزة »².

وهنا نشير إلى أن وسائل حفظ الضروريات يكون من جانبين : جانب الوجود وجانب العدم³، وقد بين الشاطبي كيفية حفظ هذه الضروريات، وأن وسائل إقامتها يندرج تحت أمرين عامين :

الأول: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وتنميتها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم⁴.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة والزكاة، والصيام، وما أشبه ذلك.

¹ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (185) .

² . المرجع نفسه، (185) .

³ . استعمل بعض الأصوليين بدل عبارة الحفظ من جانب الوجود ومن جانب العدم التي استعملها الشاطبي، عبارة التحصيل

والإبقاء، فيقابل التحصيل جلب المنفعة ، ويقابل الإبقاء دفع المضرة، كما هو الحال عند الغزالي، والرازي، والعضد الإيجي ..

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز ، (2 / 324 . 325) .

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك .

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، كانتقال الأملاك بعوض أو غير عوض، وبالعقد على الأعيان أو المنافع، كعقد النكاح الذي يحفظ النسل من جانب الوجود¹. أما وسائل الحفظ من جانب العدم، فكالجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم .

ومثالها إقامة الحد على المرتد حفظا للدين، والقصاص على القاتل حفظا للنفس، وقطع يد السارق حفظا للمال، ورجم الزاني إن كان محصنا أو جلده إن كان بكرا **حفظا** على مقصد النسل، وإقامة الحد على شارب الخمر حفظا على العقل².

ثانيا . وسائل الحاجي: وهي الوسائل التي يحتاج الناس إليها لرفع الحرج، ودفع المشقة، بحيث لو فاتت لم يختل نظام الحياة، ولكن يلحق الناس الضيق والمشقة .

مثال ذلك: الركوب والاتصال، فإنها وسائل في مرتبة الحاجيات، ولا يلزم من عدك مباشرتها اختلال نظام الحياة وهلاك الناس، ولكن غاية ما يلزم من عدمها الضيق والمشقة³.

ثالثا . وسائل التحسيني: وهي الوسائل التي يباشرها الناس من باب تكميل حصول المصالح والمبالغة في تحقيقها، بحيث لا يدخل على الناس من عدم مباشرتها ضيق ومشقة، ولا هلاك واختلال، ولكن تصير أمورهم على خلاف الكمال .

مثال ذلك: بعض وسائل اللهو المباح، كبناء الحدائق العامة للنزهة والترفيه عن الناس⁴.

الفرع الثاني: تقسيم الوسائل بالنظر إلى تقسيم المقاصد إلى أصلية ومقاصد تبعية " باعتبار مرتبتها في القصد".

¹ . المصدر السابق ، (2 / 325)

² . المصدر نفسه، (2/325 . 326)

³ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (186) .

⁴ . المرجع نفسه، (186) .

أولاً . وسائل المقاصد الأصلية: لما كانت المقاصد الأصلية هي التي يراد تحقيقها أصالة وابتداءً¹، تكون وسائل هذه المقاصد هي مجموع الأفعال أو الأحكام الشرعية التي تقيم هذه المقاصد، وذلك كالضروريات الخمس مثلاً .
ونشير هنا، إلى أن المقاصد التبعية هي وسائل مكملة للمقاصد الأصلية .

ثانياً . وسائل المقاصد التبعية : نعلم أن المقاصد التبعية هي مكملة للمقاصد الأصلية، وبالتالي فهي وسيلة لتحقيقها، أما وسائل المقاصد التبعية، فهي مجموع الأفعال والأحكام الشرعية التي تحقق بدورها المقاصد التبعية، وكأن وسائل حفظ التبعية بالنسبة للمقاصد الأصلية هي وسائل الوسائل، ووسائل الوسائل . كما يقول العز بن عبد السلام . هي وسائل، ويمثل العز بن عبد السلام لذلك بوسائل الجهاد، حيث يقول: « وإعداد الكراع والسلاح والخيل، وسيلة إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدين وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ما شرع الجهاد لأجله، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده، فالاستعداد من باب وسائل الوسائل² .

ومن الأمثلة التي يضرها العز . أيضاً . قوله: « ما هو وسيلة إلى وسيلة كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام الشرعية التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات³، التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان⁴ .

ويقرر الإمام الشاطبي أن القصد الأصلي من العلم كونه وسيلة إلى التبعيد، فقال رحمه الله تعالى: « كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التبعيد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى، فبالتبع، والقصد الثاني لا بالقصد الأول⁵ .

¹ . يوسف أحمد البدرى، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (133) .

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (92 / 1) .

³ . الطاعة: علامة لامتناع كل أمر، واجتناب كل نهي. [العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، (128)، وذكرها بن محمد الأنصاري، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991/1411)، (77)]

⁴ . المصدر نفسه، (92 / 1) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (73 / 1)، وحسن العطار، حاشية العطار على جومع الجوامع، (205 / 2) .

ما كيف يتضح ما هو من المقاصد الأصلية وما هو من المقاصد التبعية، خاصة وأن الأمثلة يصلح الاستشهاد بها في غير هذا الموضوع، ففي المثال الأول، أوضح العز أن إعزاز الدين هو المقصود بالجهاد، وكل ما فيه رعاية وحفظ الدين فهو في مرتبة ما هو أصلي ومقصود بالمقصد الأول، فيكون الجهاد ووسائل الجهاد من متممات ومكملات حفظ الدين الكلي لأنه يأتي في مرتبة ضروريات الشرع.

أما المثال الثاني: فرضوان الله هو غاية الغايات، وما دونها من المقاصد فهو وسائل إليها، ووسائل ما دون هذا المقصد من مقاصد هي أيضا وسائل، فالعلم بأحكام الشرع مكمل ومتمم لإقامة الطاعات (الذي هو مقصود للشارع)، وإقامة الطاعات الذي لا يخرج عن حفظ كليات الشرع لاسيما حفظ الدين (إقامة شرع الله) هو في هذه الرتبة وسيلة لفرضوان الله تعالى الذي يصبح غاية الغايات .

الفرع الثالث . تقسيم الوسائل بالنظر إلى تقسيم المقاصد إلى عامة و جزئية وخاصة .

أولا . وسائل إلى المقاصد العامة : من المقاصد العامة . مثلا . حفظ الضروريات وهي التي تنغيهاها الشريعة وتراعيها في كل أحكامها التشريعية أو غالبها¹، فتكون وسائل هذا النوع من المقاصد العامة، كل الأحكام الشرعية التي من شأنها أن تحقق وتحصل هذه المقاصد العامة .

ثانيا . وسائل إلى المقاصد الخاصة: ذكر ابن عاشور أن هذا النوع من المقاصد تهدف الشريعة إلى تحقيقه في باب معين أو أبواب متقاربة من أبواب التشريع، وذلك كالمقاصد الخاصة بالعائلة، وبالتصرفات المالية، ومقاصد القضاء والشهادة ، والتبرعات، والعقوبات والعبادات²، فتكون مجموع الأحكام الشرعية المقيمة لهذا النوع من المقاصد الجزئية وسائل لهذه المقاصد الخاصة. يقول ابن فرحون: « وأما حكمته (أي؛ القضاء): فرفع التهاجر ورد التواثب³، وقمع المظالم، ونصر المظلوم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قاله ابن رشد وغيره⁴ .

ويتعين لتحصيل هذه المقاصد والحكم المرجوة من القضاء كوسيلة إليها، توافر الوسائل المساعدة على ذلك، والتي يرجع بعض منها إلى الأحكام الشرعية التي أقامتتها الشريعة في هذا المجال، سواء ما تعلق

¹ . يوسف أحمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، (130) .

² . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (430 وما بعدها) .

³ . التواثب: يقال وثب من مكان إلى مكان وثبا ووثوبا ووثيبا ووثب إليه ووثبه وتواثبوا، وطي وثاب، وتواثب القوم ونحوهم وثب بعضهم على بعض، أي تنافروا. [محمود بن عمر الزمخشري أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، (

بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)، (319/2)، المعجم الوسيط، (1011،940/2)

⁴ . برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية والأحكام، (10/1)

منها بالقاضي في ذاته، أو بالخصوم، أو ما تعلق منها بالوسائل المساعدة للقاضي على أداء وظيفته، كتعيين أعوان له، وتواجد ما يعرف بـ "الشرطة وأعوان الأمن" وغيرها من الوسائل المرسله التي تكمل وتتمم الغايات المرجوة من وظيفة القضاء.

لقد فصل ابن فرحون في القسم الخامس من أقسام الأحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى رعيًا لمصالح العباد، ودرءًا لمفاسدهم، تفضلاً لا وجوباً¹، والذي يقول عنه: «أنه شرع للسياسة الزجر»². ومجموع الأحكام المدرجة تحته، منوطة بالقضاء تنفيذها، وهي ترجع إلى ما عبر عنه الجويني والشاطبي وغيره بكليات الشرع: "الدين والنفس والعقل والمال والنسل"³.

وفي واقع المسلمين، وجدت إلى جانب مؤسسة القضاء، مؤسسة الحسبة، أو ما عرف بمؤسسة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، ومؤسسة "ديوان المظالم" وكلها منوطة بما حفظ نظام الأمة واستقرارها "الذي هو مقصد للشارع:

وهذه المصالح وإن كانت خاصة بمجالات فرعية، فإن تكاملها يؤدي إلى تحقيق مصلحة عامة لمجموع الأمة. يقول محمد الطاهر بن عاشور: «أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها»⁴.

وأحب أن أضرب في هذا المجال، المثال الآتي المتعلق بالولايات على اختلاف أنواعها، فهي في نوعها تشكل مجالا بعينه، وفي رتبها تشكل مجالات فرعية لها، والشاهد أن الولايات على اختلاف رتبها ومجالاتها وسائل في ذاتها يتوسل بها تحقيق مصالح كل ولاية من هذه الولايات، يقول العز بن عبد السلام: «كذلك الولايات تختلف رتبها باختلاف ما تجلبه من مصالح وتدرأ من مفسد، فالولاية العظمى أفضل من كل ولاية، لعموم جلبها المنافع، ودرئها المفسد، وتليها ولاية القضاء لأنها أعم من سائر الولايات، والولاية على الجهاد أفضل من الولاية على الحج، لأن أفضلية الجهاد أكمل من فضيلة الحج، وتختلف رتب الولايات بخصوص منافعها وعمومها فيما وراء ذلك من جلب المصالح ودرء المفسد ..»⁵.

¹ . قد سبق توضيح قوله فيها في هذا الفصل.

² . المصدر نفسه، (115/1)

³ . المصدر نفسه، (117 . 115/1)

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (405)

⁵ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (92/1)

فالولاية العظمى قد يمثل لها برئاسة الدولة، أو السلطة التنفيذية في وقتنا المعاصر، وولاية القضاء، قد يمثل لها بالسلطة القضائية في وقتنا المعاصر. أيضا. وهما وسيلتان لتحصيل مقاصد معينة حسب مجالات كل ولاية أو سلطة، وهما كولايتين أو سلطتين، تستعينان في تحقيق الغايات المرجوة منهما بمجموعة من الوسائل الأخرى (مادية ومعنوية)، قد يقال عنها وسائل مرسله، لكنها تتعين من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فتصبح مطلوبة لتحصيل مقاصد هذه الولايات وغاياتها.

يقول محمد الطاهر بن عاشور وهو يبين مقاصد القضاء والشهادة: « أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها أن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها، ويقىمون العدل فيها، وينفذون الشريعة بينها، لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به. من تحديد كفيات ومعاملات الأمة وتعيين الحقوق لأصحابها، إلا وهي تريد تنفيذ أحكامها وإيصال الحقوق إلى أربابها إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلا لم يحصل تمام المقصود من تشريعها.. فلا جرم ان كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتها وحراستها وتنفيذها، ولذلك لزم إقامة علماء للشريعة لقصدها وإقامتها، قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾ [التوبة (122)]، وفي الحديث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لبني ليث حين وردوا عليه: « فارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم »¹، وتعيّن إقامة ولاة لأموورها، وإقامة قوة تعين أولئك الولاة على تنفيذها، فكانت الحكومة والسلطان من لوازم الشريعة لثلاث تكون في بعض الأوقات معطلة. وقد اشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحديد (25)]. والآيات الدالة على هذا المعنى كثيرة، واقوال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر، فقد تواتر بعنه الأمراء والقضاة للأقطار النائية، وتولى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الحكم بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة، وما توجيه القرآن خطابات كثيرة بضمير الجماعة إلا مراد به خطاب الأمة في أعمال يعلم أنها لا تتم وتحصل إلا مباشرة من ينفذها؛ أي أن يتولى تنفيذها نفر تقيمهم الأمة لتنفيذها في أشكال ومراتب مختلفة ومتفاوتة،

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الآذان، باب: الآذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة ..، ورقمه (631)، (146/2)، و . مسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: من أحق بالإمامة، ورقمه (674)، (224/6)

وليس هذا الكتاب بمحل بسط الاستدلال على ذلك، لأنه من علائق أصول الدين أو علم السياسة الشرعية¹.

ومقصد الشريعة من نظام هيئة القضاء كلها على الجملة، أن يشتمل على ما فيه إعانة على أظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفي، وذلك مأخوذ من حديث الموطأ أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم قال: « إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما سمعت، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من نار»²، ففي هذا الحديث دلالة على أن طرق إظهار الحق مختلفة، وأن تلقي القاضي أساليب المرافعة أحسنه ما أعانه على تبيين الحق، وأن القاضي إنما يقضي بحسب ما يبدو له من الأدلة والحجج، وأن على الخصوم إبداء ما يوضح حقوقهم، وأن التحيل على الباطل ضلال وملق في النار³.

ولم يزل الفقهاء يضيفون إلى أحكام المرافعات ضوابط وشروط، ما كان السلف يراعونها⁴، وذلك غن دل على شيء، فإنما يدل على تطور وسائل هذا المجال بتطور الحياة الإنسانية، وتحدد نوازلها ووقائعها ومستجداتها .

ولعل أهم وسيلة تقوم عليها هيئة القضاء لتحصيل منافع المناس ومصالحهم المشار إليها آنفاً، وسيلة العلم، والمراد بالعلم « العلم بالأحكام الشرعية التي يجري بها القضاء فيما وُلِّيَ عليه من أنواع النزاول. وقد جاء في الحديث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم لما وجه معاذاً قاضياً إلى اليمن، قال له: كيف تقضي؟، قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: «أجتهد برأيي ولا آلو»⁵، ولذلك رأينا العز بن عبد السلام يرى في تعليم أحكام الشرع، « وسيلة إلى العلم بالأحكام الشرعية التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات »⁶.

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (495 . 496)

² . مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، كتاب الأقضية، باب الترغيب في القضاء بالحق، حديث رقم (2103)، (259/2)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (398)

⁴ . المصدر نفسه، (500)

⁵ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، ورقمه (3587)، (216/4)، والترمذي

في الجامع الكبير، أبواب: الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي، ورقمه (1327)، (9/3)

⁶ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (92/1) .

هذا فيما يتعلق بمجال الولايات العامة، وقس على ذلك، مختلف المجالات في حياتنا المعاصرة، فيما يتعلق بإدارة أموال الأمة، وتسيير شؤونها الاقتصادية، والاجتماعية، وهكذا، مما يتطلب أحكاما شرعية قائمة بذاتها في كل مجال من هذه المجالات، وما يتطلبه من وسائل متعددة تكميلا لما يتغياها ويتوسله كل مجال من تحصيل مصالح العباد من جلب نفع لهم ودفع مضار عنهم.

ثالثا . وسائل إلى المقاصد الجزئية : المقاصد الجزئية هي ما يقصده الشارع من خطابه من حكم تكليفي: إيجاب أو تحريم، أو نذب، أو كراهة، أو إباحة، أو حكم وضعي: شرط، أو سبب، أو مانع، أو علة، أو دلالي: عموم أو خصوص، إطلاق أو تقييد، أو حكمة جزئية أو سر لذلك الحكم¹، فمجموع هذه الأحكام الجزئية هي وسائل لتحقيق المقاصد الجزئية .

وهكذا بالنسبة لبقية الاعتبارات المعتمدة في تقسيم المقاصد، يتعلق بكل تقسيم من هذه التقسيمات وسائل ترتبط بأنواع المقاصد تبعا لتقسيماتها المختلفة .

الفرع الرابع : تقسيم الوسائل بالنظر إلى تقسيم المقاصد باعتبار القطع والظن.

أولا . وسائل المقاصد القطعية: مثال هذا النوع من المقاصد: التيسير ورفع الحرج، وإقامة العدل والضروريات الخمس .. فهذه دلت على ثبوتها طائفة عظيمة من النصوص الشرعية.

ثانيا . وسائل المقاصد الظنية : فهو كل ما من شأنه أن يفضي إلى هذه المقاصد الظنية، غير القطعية.

ثالثا . وسائل المقاصد الوهمية: وهو كل ما من شأنه أن يتخذ طالب المقاصد الموهومة وسائل لبلوغها، فهنا لا ينظر إلى هذه الوسائل، على اعتبار أن المطلوب بالقصد الأول هو المقاصد، فإذا كان هذه المقاصد مصالح موهومة أو ظنية، لم ترتب آثارها من جلب نفع أو درء مفسدة، وعليه كما لا تعتبر هذه المقاصد لا تعتبر الوسائل المفضية إلهيها عملا بقاعدة للوسائل أحكام مقاصدها.

الفرع الخامس: تقسيم الوسائل بالنظر إلى تعيينها في تحقيق المقصد .

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى:

¹ . يوسف أحمد البدري، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، (130 . 131) .

- 1 . وسيلة متعينة: إذ لا توجد وسائل أخرى يتحقق بها هذا المقصد إلا هذه الوسيلة فقط، فاشبهت هذه الوسيلة في تعيينها الواجب المعين¹ والفرض المعين، وذلك كالسفر إلى مكة لمن أراد الحج بالنسبة غلى البعيد، فإنه وسيلة لا بدَّ منها لتحقيق المقصود من الحج.
- 2 . وسيلة غير متعينة: إذ المقصد قد يتحقق بها أو غيرها من الوسائل، فهذه أشبهت الواجب المخير² أو المطلق³ أو الفرض الكفائي⁴، وذلك من جهة تعدد الوسائل، وتخير المكلف ما شاء منها كالسفر بالنسبة إلى البعيد، فإن مقصده يتحقق بأكثر من وسيلة: بالسفر برّاً، أو بحراً، أو جوّاً.

الفرع السادس : تقسيم الوسائل بالنظر إلى قربها من المقصد :

1 . وسائل إلى المقصود.

2 . ووسائل إلى وسائل المقصود.

وقد بيّن هذين النوعين العز بن عبد السلام في قواعده حيث قال : « وهذان قسمان : أحدهما : وسيلة إلى ماهو مقصود في نفسه . كتعريف التوحيد، وصفات الإله، فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد، والتوسل إليه من أفضل الوسائل.

¹ . الواجب المعين: وهو الذي لا يقوم غيره مقامه، أو هو ما طلبه الشارع بعينه دون تخيير بينه وبين غيره، كالصوم والصلاة [محمد الأمين الشقيطي، مذكرة أصول الفقه، (15) فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي، شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول للإمام ابن عاصم الغرناطي المالكي، ط1، (عمان الأردن: الدار الأثرية: 2007/1428)، (282)]

² . الواجب المخير: هو ما طلبه الشارع لا بعينه بل خيره فيه بين أشياء محصورة. قال ابن جزري: « فمثل كفارة اليمين، خير فيها بين الإطعام والكسوة والعتق، والواجب متعلق بواحد منها غير معين ويعينه المكلف بفعله ». [ابن جزري، تقريب الوصول، (53)، فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي، شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول لابن عاصم (283)].

³ . المطلق: قال الاستنوي: « هو الذي لم يقيد بشيء ، فتدخل فيه صورة واحدة ». وقال الغزالي: « وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقع الاشتراك في معناه، كقولك السواد والحركة والفرس والإنسان، وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم ». وقال العطار: « الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده، من حيث هو كذلك». [جمال الدين الاستنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (210)، وأبو حامد الغزالي،

المستصفي من علم الأصول، (94/1)، حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (250/1)]

⁴ . الفرض الكفائي: هو ما فرض على جماعة من المكلفين بحيث يسقط عن الكل إذا قام به البعض، ويأثم الكل إذا أهمل ولم يفعل، مثل الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلاة على الميت ونحو ذلك: [فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي، شرح نظم مرتقى الوصول لابن عاصم، (281)

القسم الثاني: « ما هو وسيلة إلى وسيلة كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى المثوبة والرضوان، وكلاهما من أفضل المقاصد »¹. وقال في موضع آخر: « والحقوق كلها ضربان: أحدهما مقاصد، والثاني: وسائل ووسائل ووسائل »².

ومثل العز بن عبد السلام والقرايبي لوسائل الوسائل بالاستعداد للجهاد الذي هو وسبة على الجهاد، الذي هو وسيلة لإعزاز الدين، فيكون الاساعداد وسيلة الوسيلة³.

الفرع السابع: تقسيم الوسائل بالنظر إلى توقف حصول المقصد عليها في ذاته أو في غيره:

ويوضح هذا النوع من الوسائل القرايبي في شرح التنقيح حيث يقول: «... ووسيلة يتوقف عليها المقصد في ذاته، وذلك كالشرط الشرعي، أي كالصلاة على الطهارة فالصلاة مقصد يتوقف على الطهارة التي هي وسيلة أو عرقي كنصب السلم لصعود السطح، أو عقلي كترك الاستدبار لفعل الاستقبال. أو لا يتوقف عليها المقصد في ذاته. وذلك بجعله وسيلة إما بسبب اشتباه نحو إيجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية، أو كاختلاط النجس بالطاهر والمذكاة بالميتة والمنكوحة بالأخت أو لتيقن الاستيقاء كغسل جزء من الرأس مع الوجه أو مساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم »⁴.

المطلب الثالث: تقسيم الوسائل بالنظر إليها في ذاتها (مفهوم ذو ماهية خاصة).

الفرع الأول: تقسيم الوسائل باعتبار نص الشارع وعدمه.

تنقسم الوسائل . من حيث نص الشارع وعدمه . إلى قسمين :

أولاً . وسائل منصوص عليها : بمعنى أن الشارع نص على حكمها بنص خاص .

وهذا القسم ينقسم إلى نوعين :

1 . وسائل نص الشارع على اعتبارها: مثاله: الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

والنكاح والمعاملات والسعي إلى الطاعات ، وركوب الخيل والإبل ..

2 . وسائل نص الشارع على إلغائها. ومثاله: التوسل إلى الغنى بالربا والسرقة وأكل أموال الناس

بالباطل والسعي إلى مواضع المعاصي والمنكرات .. فهذه كلها وسائل نص الشارع على إلغائها وإبطالها في أخبار متعددة .

¹ . العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (92/1)

² . المصدر نفسه، (121/1)

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (92/1)، و شهاب الدين القرايبي، الفروق، (33/2)

⁴ . شهاب الدين القرايبي، الفروق، (128)، وجمال الدين السنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (85/1)

ثانيا . وسائل مسكوت عنها: بمعنى أن الشارع سكت عن حكمها ، فلم ينص على اعتبارها، وعدم اعتبارها بنص خاص . ويدخل تحت هذا القسم: الوسائل الحديثة من وسائل الإعلام ووسائل المواصلات ، ووسائل الطب، ووسائل الإثبات القضائية، ووسائل الدعوة .. فكلها وسائل جديدة في حياة الناس، ونجد نصا خاصا يتعلق بحكمها، وإنما يعرف حكمها من طريق العمومات والقواعد العامة¹.

الفرع الثاني: تقسيم الوسائل باعتبار ثباتها وتغيرها .

أولا . الوسائل الثابتة: وهي الوسائل التي حددها الشارع طرقا مضبوطة إلى مقاصدها التي لا تتحقق إلا بها، بحيث لو انخرمت الوسائل أو تغيرت لانخرمت معها المقاصد واحتلت وتغيرت.

وهذا النوع من الوسائل موجود بكثرة في خطاب الشارع وتعاليمه، وهو يشمل جملة الأحكام الوضعية، وكيفيات تفاصيل العبادات، وأصول الفضائل والمعاملات وقواعد ومسائل الاعتقاد، وغير ذلك من الأمور التي جعلها الشارع لتحصيل مقاصدها².

ومن أمثلة هذا النوع: اشتراط الطهارة، والنية، وستر العورة، واستقبال القبلة، وجملة الأقوال والأفعال التي تصح بها الصلاة .. ونجد كذلك اشتراط النصاب، وحولان الحول، وانتفاء الديون والحاجات الضرورية، والزيادة عن الحاجيات الأصلية، وغير ذلك من الأمور المجعولة وسائل وطرقا شرعية إلى تحقيق مقاصد الزكاة المتعلقة جملة بتحقيق نماء المال وزيادته، وسدّ حاجة الفقير، وتعميق معاني الأخوة، والتضامن والمحبة والمواساة، بين الغني والفقير، وبين مختلف أفراد المجتمع وفتاته³.

ونجد في كلام العز بن عبد السلام والشاطبي ما يدل على الوسائل الثابتة، وهو يشير في ذات الوقت إلى الوسائل التي اعتبرها الشارع الحكيم ليفهم من ذلك أن الوسائل المعتمدة شرعا تندرج ضمن ما أطلقنا عليه مصطلح الوسائل الثابتة .

يقول العز بن عبد السلام « فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو أحدهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في أحدهما، فما كان من الأكتساب محصلا لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال»⁴.

¹ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (183) .

² . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (1 / 65 . 66)، و المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، (471 . 472) .

³ . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (66/2)

⁴ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 9)

ويقول الشاطبي: « والأعمال قد يكون بعضها وسيلة إلى البعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها »¹، وذلك كالجهد فهو وسيلة إلى إعزاز الدين ومحو الكفر، فهو مقصد يتوسل إليه بالاستعداد، وكالإيمان فإنه شرط في صحة العبادات ووسيلة إلى قبولها، ومع ذلك فهو مقصود لنفسه².

ثانياً - الوسائل المتغيرة: وهي الوسائل التي تتغير بتغير الحال والظرف، والتي تثبت لمقاصدها عن طريق الاجتهاد، وهي تشمل سائر المجالات التشريعية الظنية والاحتمالية التي لم توجد نصوص وأحكام تجاهها.

وهي الطرق غير ثابتة تتعين طرقاً إلى مقاصدها بالطريق المضبوطة حسب تغيرات الأوضاع، وطرء المستجدات، وطبيعة النصوص، وملكة الفقيه وأحواله.. ويكون دور المجتهد متمثلاً في تحديد الوسائل إلى المقاصد، أو في تحديد أحسن الوسائل إذا تعددت وتداخلت وتعينت جميعها طرقاً إلى مقصد واحد أو مقاصد كثيرة³.

الفرع الثالث: تقسيم الوسائل باعتبار الاتفاق والاختلاف .

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين :

أولاً . وسائل متفق عليها: وتنقسم إلى وسائل متفق على مشروعيتها ووسائل متفق على عدم مشروعيتها .

فمثال المتفق على مشروعيتها وسيلة التعليم في المساجد ووسيلة تأليف الكتب، والوعظ على المنابر، فهذه وسائل إصلاحية .. باشر بعضها الرسول - صلى الله عليه وسلم - والسلف الصالح من بعده. ومثال المتفق على عدم مشروعيتها الكذب في الدعوة والسرقه، من أجل التصديق والانفاق على العيال، وكذلك الإضرار بالزوجة لأجل طلبها الافتداء والخلع⁴.

ثانياً . الوسائل المختلف فيها ، ومثالها: . زواج المسيار⁵.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 84) .

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 98) .

³ . نور الدين الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي، (1 / 67) .

⁴ . مصطفى بن كرامة الله مخدوم ، قواعد الوسائل، (175) .

⁵ . هو الزواج المستكمل لأركان الزواج وشروطه، المترتبة عليه أحكام الزواج وآثاره، إلا أن الزوجة تتنازل عن بعض حقوقها المشروعة على الزوج باختيارها ورضاها، سواء كتب ذلك التنازل في العقد أم لا والحقوق المتنازل عنها . غالباً . هي النفقة والسكنى والقسمه. [أحمد بن يوسف بن أحمد الدرديوش، الزواج العرفي حقيقته وأحكامه وآثاره، والأنكحة ذات الصلة به

. والنكاح بنية التطبيق¹.

الفرع الرابع : تقسيم الوسائل إلى وسائل عبادية ووسائل عادية . أعمال الخلق تنقسم إلى عبادات يتخذونها ديناً ينتفعون بها في الآخرة، أو في الدنيا والآخرة وإلى عادات ينتفعون بها في معاشهم². يقول الشاطبي : « أفعال المكلفين . بحسب النظر الشرعي . على ضربين : أحدهما أن تكون من قبيل التبعيدات ، والثاني : أن تكون من قبيل العادات »³.

وفي التفريق بين ما هو من قبيل العادات، نجد يقول: « وقد ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد لأن ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو النهي، فهو المراد بالتعبد، وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته على التفصيل فهو المراد بالعادي، فالطهارات والصلوات والصيام والحج كلها تعبدية، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجازات والجنايات كلها عادي، لأن أحكامها معقولة المعنى، ومع أنها معقولة المعنى، ومع أنها معقولة المعنى لا بد فيها من التعبد إذ هي مفيدة بأمور شرعية لا خيرة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تحييراً »⁴.

ويوضح ابن تيمية المراد بالعادات، فيقول: « وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه »⁵.

أما عن أهمية التفريق بين ما هو من قبيل العبادات، فيندرج في مسمى الوسائل العبادية، وما يكون من قبيل العادات، فيندرج في مسمى الوسائل العادية، فينظر إن كانت من قبيل الأول يكون من باب ما هو متعين بنفسه بحسب نص الشارع، بخلاف الثاني الذي لا يتوقف على مورد النص. والتفريق بين العبادات والعادات أمر مهم. يقول الدكتور مصطفى بن كرامة الله مخدوم. « تبنى عليه مسائل :

دراسة فقهية مقارنة، ط1، (الرياض: دار العاصمة، 2005/1426)، (103)، وعبد الملك بن يوسف بن محمد المطلق،

زواج المسيار دراسة فقهية واجتماعية نقدية، (الرياض: دار ابن لعبون، 1423)، (77)

¹ . نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية "طرق إثباتها، حجيتها، وسائلها"، (97).

² . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق وتعليق: ناصر عبد الكريم

العقل، (الرياض: مكتبة الرشد)، (2/ 585).

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2/ 569).

⁴ . المصدر السابق، (2/ 570).

⁵ . أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، ط1، (الرياض: دار ابن

الجوزي، 1422)، (163)

1 . التوقيف وعدمه: فإذا ثبت كون الفعل عبادة ، لزم فيه عند مورد النص ، بلا زيادة ولا نقصان . وهذا معنى قولهم: "الأصل في العبادات الحظر إلا بدليل، والأصل في العادات الإباحة إلا بدليل".

2 . اشتراط النية في صحة الفعل وعدمه. فالعبادات يشترط في صحتها النية وقصد التقرب، بخلاف العادات والمعاملات، فلا تشترط النية في صحتها، ولكن لا ثواب إلا بنية التقرب. فالصلاة والصيام والحج لا تصح من المكلف إلا بنية، بخلاف رد الأمانات، وقضاء الديون، والأكل والشرب .. فإنها تصح بلا نية¹.

يقول العز بن عبد السلام: « لا تجب النية فيما يمتاز من العبادات والمعاملات، وإنما تجب النية في العبادات فيما دار بين العبادات والمعاملات، أو بين رتب العبادات، وكذلك لا تجب في المعاملات فيما دار بين العبادات والمعاملات، أو بين رتب العبادات، وكذلك لا تجب في المعاملات فيما تتميز بصورته عن غيره، وإنما تجب في الملتبسات المترددات: كالديون، وإيقاع التصرفات عن الإذنين وفي أخذ جنس الحق وغير جنسه، وفي التصرف المقابل للوقوف عن الإذن والمأذون له، فإنه واقع عن المأذون له؛ لأنه الغالب من أفعاله وفي الصيد؛ ولا يقع عن الإذن إلا بنية، ولا نية في متعين، كالعرفان، والأذان، وقراءة القرآن، ودفع الأعيان إلى مستحقيها، وإقامة العقوبات على الجناة»².

3 . النيابة في إيقاع الفعل وعدمها: فالأصل في العبادات عدم دخول النيابة إلا بدليل. والأصل في العادات دخول النيابة فيها إلا بدليل³.

قال العز بن عبد السلام: « لا تصح النيابة⁴ في شيء من العبادات، كالعرفان والإيمان والصلاة والتسبيح والتحميد والتكبير والتمجيد والأذان وقراءة القرآن، لأن الغرض بها تعظيم الأله، وليس المنيب معظما بتعظيم النيابة، واستثنى من ذلك الحج والعمرة في حق العاجزين غما بالموت وإما بالهرم أو مرض لا يرجى زواله، ولم يستثن من الصلاة إلا ركعتا الطواف في نسك النيابة لأنها تابعة للنسك، وقد يجوز

¹ . عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981/1401)، (55)، ومصطفى بن كرامة الله مخدم، وقواعد الوسائل، (182)

² . العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد أو القواعد الصغرى، (101 . 102)

³ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (182) .

⁴ . لكل مذهب من المذاهب الفقهية رأيه الخاص في مسألة النيابة؛ ما تجوز فيه وما لا تجوز من العبادات، وهي مسألة تناوها البحث وفق تفصيل المذاهب فيها عند حديثه عن شروط الفعل المكلف به .

بالتبعية ما لا يجوز بالأصالة، وكذلك الصيام على الأصح، وقد ألحق الاعتكاف بالصيام ، وفيه بعد إذ لا نص فيه ولا مجال للقياس في مثل ذلك»¹.

الفرع الخامس : تقسيم الوسائل إلى وسائل خادمة للعقيدة ووسائل خادمة للعبادات² .

أولا . الوسائل الخادمة للعقيدة: هي الطرائق والكيفيات الدعوية والخطابية والتعليمية والجدلية التي تستخدم في بيان العقيدة الإسلامية وترسيخ مبادئها وأركانها ومسائلها في نفوس الناس وعقول الجماهير، وغرسها في عقول الجماهير، وغرسها في عقول الخاصة والعامة، وبث آثارها ونتائجها في أحوال الحياة ومناحي الوجود وميادين الحياة العامة³.

يقول نور الدين الخادمي: « فالعقيدة الإسلامية أمر قطعي مسلم به، أما وسائل وطرائق بيانها وتقريبها فمتغير بحسب الزمان وأهله وعلومه وأحواله وأساليبه، فهي تتراوح بين الكلمة الطيبة والموعظة الحسنة، والقول البليغ، والحجة النافعة، والجدل البناء ... وكل ما توصلت إليه الحضارة الحالية من نتائج علمية وتجارب ميدانية قد تخدم قضية العقيدة الإسلامية ، وتقوي بنائها، وتجذر مسائلها وتعمق الارتباط بها والاعتماد عليها»⁴.

ثانيا . أما الوسائل الخادمة للعبادات: فهي مجموع الطرائق والسبل والكيفيات التي تساعد على قيام العبادات والمحافظة عليها، والإكثار منها، والارتباط بها، وذلك بتوفير ما يكون أمرا شرعيا مقبولا، وميسرا لأدائها والقيام بها⁵.

وينبه نور الدين الخادمي أن هذه الوسائل الخادمة للعبادات تختلف عن تلك التي يرد ذكرها في الفقه والمتعلقة بشروط الصحة وشروط التكليف، وسائر ما وضعه الشارع من أمارات وعلامات وأمور لا تصح العبادة إلا بها⁶.

الفرع السادس: تقسيم الوسائل إلى وسائل مأمور بها أو منهي عنها بالقصد الأول، وإلى وسائل مأمور بها أو منهي عنها بالقصد الثاني .

¹ . العز بن عبد السلام ، قواعد الاحكام في مصالح الآنام ، (314/2)

² . هذا التقسيم ذكره نور الدين الخادمي .

³ . نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (271) .

⁴ . المرجع السابق، (271) .

⁵ . المرجع نفسه ، (172) .

⁶ . المرجع نفسه ، (173) .

أولا . وسائل مطلوبة أو مأمور بها بالقصد الأول .

إذا كانت المقاصد الأصلية هي التي ليس فيها حظ للمكلف، وذلك كأمر التعبد والامتنال غالبا¹، فإن وسائل هذه المقاصد الأصلية هي: « كل وسيلة يتقرب بها إلى الله وتؤدي إلى تحقيق هذه المقاصد كالجهاد، فإنه وسيلة لإعزاز الدين، وكذكر الإنعام والإفضال فإنه وسيلة إلى الحب والشكر، وذكر الثواب والعقاب وسيلة إلى ترك العصيان، ليسا بمقصودين إلا للحث على الطاعة والإيمان²»، وكالطاعات كلها مشروعة لإصلاح القلوب والأجساد، ولتنفع العباد في الآجل إما بالتسبب أو بالمباشرة³.

ثانيا . وسائل مطلوبة (مأمور بها) بالقصد الثاني: ولما كانت المقاصد التبعية هي التي فيها حظ للمكلف كالزواج والبيع⁴، فالمقاصد التبعية أو المقصودة بالقصد الثاني هي وسائل للمقاصد الأصلية أو المقصودة بالقصد الأول من باب التتمات والمكملات .

وقد ذهب أحد الباحثين⁵ إلى جعل المفسد التي هي ليست مطلوبة للشارع وسائل من باب أدائها أدائها للمصالح المقصودة من شرعها⁶، حيث قال: « يوضح الإمام (يقصد العز بن عبد السلام)، أن من الوسائل ما تكون غير مشروعة بالأصالة، ولكن يؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كإباحة الكذب للمحافظة على الحقوق وغيرها⁷».

يقول العز بن عبد السلام: « والتحقيق في هذه الصور وأمثالها أن الكذب يصير مأذونا فيه ويثاب على المصلحة التي تضمنها على قدر رتبة تلك المصلحة من الوجوب في حفظ الأموال والأبضاع والأرواح⁸». ويقول: «.. وكذلك قطع الأيدي المتأكلة حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لأدائها إلى المصالح المقصودة من

1 . نور الدين الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي ، (41) .

2 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (335/2) .

3 . المصدر نفسه، (1 / 143) .

4 . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي ، (41) .

5 . عمر بن صالح بن عمر في بحثه الموسوم ب "مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام" .

6 . ومثل هذه الحالات في الوسائل توضح مدى الارتباط بين الوسيلة ومقصدها الشرعي المحقق لمصلحة ظاهرة واضحة، أي: أن فيها حظا للمكلف .

7 . عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، ط1، (الأردن: دار النفائس، 2003 / 1423)، (

8 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام ، (1 / 84)

شرعها كقطع السارق وقطاع الطرق وقتل الجناة ورحم الزناة وجلدهم وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات، كل هذه المفاصد أوجبها الشرع لتحقيق ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب¹. ويقول: « قد تجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية، بل لكونها وسيلة إلى تحقيق المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربوي على مصلحة تفويت المفسدة، كما تبذل الأموال في فدي الأسرى الأحرار المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة»².

وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، يقول العز بن عبد السلام: وإنما إعانة على درء المفاصد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان تبعاً لا مقصوداً³.

ثالثاً. الوسائل المنهي عنها بالقصد الأول .

وهي كل وسيلة تضاد المقصود أو ما يخدم ما يصاده، فإنها مطلوبة الترك، ومثاله: وضع اليد على مال الغير بغير إذن المالك، فإنه مفسدة موجبة للضمان⁴. ويلحق بهذا كل وسيلة محرمة ابتداء كالسرقة أو أو الغش⁵.

رابعاً. الوسائل المنهي عنها بالتبع: هذا النوع من الوسائل مباح في الأصل، ولكن نهي الشرع عنها لما تؤدي إليه من مفاصد، ولم ينعها لكونها مصالح، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات، والشبهات المكروهات، والترفهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات، فإنها مصالح نهي لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاصد الحقيقية، وتسميتها مفاصد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب⁶.

الفرع السابع: تقسيم الوسائل بحسب تعلقها بالحكم الشرعي إلى وسائل تتعلق بالحكم الشرعي التكليفي ووسائل تتعلق بالحكم الشرعي الوضعي⁷.

1 . المصدر نفسه، (1 / 14) .

2 . المصدر نفسه، (1 / 67) .

3 . المصدر السابق، (1 / 95) .

4 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 79) .

5 . عمر بن صالح عمر، مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، (280) .

6 . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 14) .

7 . حبيبة رحيمي، فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية، (22) .

وهذا التقسيم مستفاد من عبارة ابن عاشور التي جاء فيها: « هذا كله بالنسبة إلى الوسائل التي يطلب تحصيلها لتحصيل المقصد، أعني التي يتعلق بها خطاب التكليف، فأما باعتبار تسببها في حصول المقصد إذا حصل ذلك التسبب، وترتب عليه حصول أثره، فلا التفات إلى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المتوسل إليه، وفي ترتب آثاره عليه »¹.

وعبارة ابن عاشور تشير إلى التفوت بين الوسائل في إفضائها إلى المقصود أو تساويها، كما يفهم منها. أيضا. أن من الوسائل ما يتعلق بالحكم الشرعي التكليفي، وهنا يراعى فيها ما كان إفضاؤه إلى الحكم أو المقصد قطعيا، ومنها ما يتعلق بالحكم الوضعي، وهذه يكفي فيها وقوع أثرها وترتبه في حصول المقصود دون مراعاة التفاوت بين الوسائل².

ونلاحظ أنّ هذا التقسيم يبرز عند الشاطبي³، حيث نجد في الحكم التكليفي يتعرّض كثيرا للحديث عن الوسائل، فمثلا يبيّن الحالات التي تعتري المباح فتغيّر من طبيعته فيكون ممنوعا إذا أدى إلى مفساد من باب سدّ الذرائع⁴، ويكون مطلوبا إذا أدى على تحصيل واجب (مقصود للشارع). ويعبر الشاطبي حينها على هذا النوع من المباح بأنه مباح بالجزء واجب بالكل⁵.

ولم يقتصر الأمر على المباح فقط، بل إنّنا نجد الإمام الشاطبي يجعل من المندوب وسيلة للواجب وخادما له، فيكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل⁶.

ويقول في موضع آخر: « المندوب إذا اعتبرته أعم من الاعتبار المتقدم؛ وجدته خادما للواجب لأنه مقدمة له أو تكميل له، أو تذكّار به، كان من جنس الواجب. فالذي من جنسه: كالنوافل مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج، وغير ذلك مع فرائضها. والذي من غير جنسه: كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى، والسواك وأخذ الزينة، وغير ذلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكف

1 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (420)

2 . حية رحبي، فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية، (22)

3 . يرى البحث أنه: يمكن اعتبار الأحكام بحسب الكلية والجزئية عند الشاطبي، إحدى الاعتبارات في تقسيم الوسائل، فيقال: أقسام الوسائل باعتبار الجزئية والكلية.

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، (178/1)

5 . المصدر نفسه، (224/1) .

6 . المصدر نفسه، (240/1) .

اللسان عما لا يعني مع الصيام، ما أشبه ذلك. فإذا كان كذلك، فهو لا حق بقسم الواجب بالكل، وقلماً يشد عنه مندوب بالكل والجزء»¹.

ويقرر الشاطبي بعدها ان المكروه مع المنوع، يكون كالمندوب مع الواجب، فيقول: «المكروه إذا اعتبرته كذلك مع المنوع، كان كالمندوب مع الواجب، وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً، وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلة وحادماً للمقصود كطهارة الحدث، واستقبال القبلة، والآذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة، فمن حيث كان وسيلة حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب، يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل، وكذلك بعض المنوعات منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلة له، كالواجب حرفاً بحرف، فتأمل ذلك»².

وأما ما يتعلق بالحكم الوضعي، فيكفي تدليلاً على ارتباط الوسيلة بشكل واضح بهذا النوع من الحكم، مسائل السبب التي عقدها الشاطبي في موافقاته، حتى إنه يشير إلى أن ما ترتب من المصالح على أسباب ممنوعة، فإنها ليست بممنوعة في الأصل وما ترتب من المفساد على أسباب جائزة أو مباحة، فليست مباحة في الأصل. يقول الشاطبي: «فالذي يجب ان يعلم أن هذه المفساد الناشئة عن الأسباب المشروعة، والمصالح الناشئة عن الاسباب الممنوعة، ليست ناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أحر مناسبة ..»³.

يضاف إلى ذلك، ما حاول توضيحه من خلال علاقة الشرط بالمشروط، وأنه كالصفة للموصوف مكتملة ومتممة له⁴.

و يستمر مفهوم الوسيلة مع أبي إسحاق في باقي المسائل والفصول التي تحدث فيها عن أنواع الحكم الوضعي، فحتى الرخصة والعزيمة نجد فيهما توظيفاً لمفهومي الوسيلة والمقصد، إذ يقرر أن العزيمة مطلوبة للشارع بالقصد الأول، فهي عنده: «ما شرع من الأحكام ابتداء»⁵، والرخصة التي هي عنده: «

¹ . المصدر نفسه، (239/1).

² . المصدر نفسه، (240/1).

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (375/1).

⁴ . المصدر نفسه، (413/1).

⁵ . المصدر نفسه، (464/1).

« ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على الحاجة فيه»¹، مقصودة بالقصد الثاني.

يقول الشاطبي: «العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والخرج من حيث هو عارض لتلك الكلية، إن قصده الشارع بالرخصة، فمن جهة القصد الثاني»² ويضبط مصطفى بن كرامة الله مخدم أقسام الوسائل بالنظر إلى الحكم التكليفي، فيرى أنها: تنقسم إلى خمسة أقسام تبعاً للمذهب الجمهور في أقسام الحكم التكليفي، "وسائل واجبة، ووسائل مندوبة، ووسائل مباحة، ووسائل مكروهة، ووسائل محرمة".

- ومثال الوسيلة الواجبة: السعي وقطع المسافة إلى الحج الواجب، والجهاد المتعين.
- ومثال الوسيلة المندوبة: السعي لعيادة مريض، أو زيارة صديق.
- ومثال الوسيلة المحرمة: السعي إلى حانات الخمر، وأماكن الفساد لفعل المعصية.
- ومثال الوسيلة المكروهة: التعامل بالمعاملات المشبوهة لتحصيل المال.
- ومثال الوسيلة المباحة: اللهو المباح والكسب الحلال للتفريج عن النفس والتوسيع عليها»³.

أما ضبطها من ناحية الحكم الشرعي الوضعي: فهو ما يرجع إلى أنواع الحكم الشرعي الوضعي: الأسباب والشروط، والموانع "حسب الجمهور من المتكلمين"، وبقية أقسام الحكم الشرعي الوضعي على رأي الحنفية.

وفي هذا السياق، يمكن أن يعبر عن الوسائل المتعلقة بالحكم الشرعي الوضعي، أو ما كان من قبيل مقدمة الواجب. على ما سبق بيانه وتوضيحه.، بأقسام الوسائل من حيث نوعها⁴، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى لوازم وشروط وانتقاء موانع ومكملات مقاصد. يقول الطاهر بن عاشور: «ويدخل في الوسائل الأسباب المعرفات للأحكام، والشروط وانتقاء الموانع، ويدخل أيضاً ما يفيد معنى كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه»⁵.

¹ . المصدر نفسه، (464/1).

² . المصدر نفسه، (541/1).

³ . مصطفى بن كرامة الله مخدم، قواعد الوسائل، (173 . 174).

⁴ . أشارت إلى هذا الاعتبار في التقسيم: حبيبة رحبي، فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية، (20 . 21)

⁵ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (418)

الفرع الثامن . تقسيم الوسائل بحسب تعلقها بأنواع الحقوق¹.

يقول العز بن عبد السلام: « والحقوق كلها ضربان: مقاصد، ووسائل ووسائل الوسائل»²
ويقول محمد الطاهر بن عاشور: « وتنقسم الوسائل كاتقسام المقاصد إلى ما هي حقوق لله تعالى مثل منع الرّشوة عن ولاة الأمور فهي حق لله تعالى ليس مقصودا لذاته. ولكنه شرع لقصد تحقيق ايصال الحقوق إلى أصحابها من أهل الخصومات، وتحقق أهلية من تستند إليهم الولايات .. وكون العقود لازمة بالعقد أو بالشروع في العمل وسيلة لعدم نقضها، وهي حق لله تعالى ليحصل مقصد الشريعة من رفع الخصومات بين الأمة »³. ويقول: « وحق العباد هي التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها أو يدفعون بها عنهم ما ينافرهم دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص أو جلب مصلحة له أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره. ولا شك أن الوسائل المتعلقة بهذا النوع من الحقوق، هي ما ساعد على تحصيلها مع مراعاة قصد الشارع دوما في أن لا يترتب عنها ضرر يلحق الغير »⁴.

خلاصة الفصل : من خلال التحليلات السابقة، نسلخص الآتي:

أولا . لما كان من موضوعات علم أصول الفقه "الدليل والحكم"، وومن موضوعات الفقه هو "فعل المكلف"، فإنه ومن هذه الزاوية تكون الوسائل؛ في حالة ما إذا نظر إليها على أنها الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين مندرجة ضمن الحقل المعرفي لعلم أصول الفقه، وإذا نُظِرَ إليها على أنها أفعال للمكلف كان اتصالها بالفقه أوثق.

إلا أن الوسائل بنظرة مقاصدية، . حسب ما يراه البحث . تقوم على الجمع بين أمرين: فعل للمكلف منضبط بحكم شرعي محصل لمقصد شرعي، ولذلك تكون الوسائل مرتبطة بالمقاصد كعلم، وبالتالي تكون قواعدها هي تلك القواعد المرتبطة بالمقاصد، وإلا اعتبرنا جميع القواعد الأصولية، والقواعد الفقهية هي قواعد للوسائل، والأمر خلاف ذلك .

¹ . هذا المعيار في التقسيم ذكرته: حبيبة رحايب، فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية، (23)

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، (121/1)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (418)

⁴ . المصدر السابق، (417)

ومن ناحية أخرى فقد أوضح البحث الزاوية التي تعتبر فيها القواعد على اختلاف أنواعها وسائل، لكن المقصود هنا؛ تلك القواعد التي لها ارتباط بالمقاصد، وهي جملة القواعد المشهورة في هذا الشأن، والتي يمكن استخلاصها من استقراء مظاهرها في عدد من المؤلفات في الفقه والمقاصد، مع ملاحظة أن معظم هذه القواعد تذكر في كتب الأشباه والنظائر، أو القواعد الفقهية، مما يحسم الأمر لصالح ترجيح الجانب الفقهي لهذه القواعد أي قواعد الوسائل على الجانب الأصولي لها.

وإن كان البحث يرحح جعلها تابعة ومنضوية تحت مقاصد الشريعة، ذلك أن مفهوم الوسائل تطور ليرتبط بالمقاصد، فمتى ذكرت الوسائل ذكرت المقاصد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: فإن ما عبر عنه الأصوليون بمقدمة الواجب من أسباب وشروط وانتفاء موانع، هي عند إمعان النظر لا تخرج عن كونها من التتمات والمكملات لحصول مقصود الشارع، فالواجب الشرعي المقصود للشارع يتوقف عليها، والتتمات والمكملات ما هي إلا وسائل على اعتبار، وهي مقاصد أيضا على اعتبار آخر .

ثانيا . أنه قد يقال؛ لما كانت الوسائل هي كل ما يوصل إلى المقاصد، وهي مرتبطة بها ارتباط المسبب بسببه، وحكمها حكم ما أدت إليه من إيجاب وتحريم ..¹، كانت القواعد الشرعية على اختلاف أنواعها وسائل، لأنه لا تخلو قاعدة من القواعد الشرعية (فقهية أو أصولية أو مقاصدية) من مساهمتها في تحصيل وابتناء الحكم الشرعي "استنباطا له، فتزويلا له، ثم عملا به"، وهذه العمليات . كلها . ترافق الحكم الشرعي لمختلف النوازل والمستجدات والوقائع.

إن مثل هذا الحكم قد يقودنا إلى التساؤل عن ماهية القاعدة المقاصدية ذاتها، إذ ما هي . في النهاية . إلا تعبير عن مقصد للشارع، فكيف يخرج القول بأنها وسيلة في هذه الحالة؟.

ومن ناحية أخرى، إذا كان من الممكن الحديث عن قواعد للوسائل، فكيف يتسنى الحديث عن قواعد للوسائل هي وسائل لتحصيل مقاصد الشريعة الإسلامية؟².

¹ . محمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى، (329)

² . إنَّ تعمد البحث طرح العديد من الأسئلة أثناء التحليل، هي طريقة يرى فيها، (أي البحث)، وسيلة للكشف عن عن ابعاد جديدة في الموضوع، فطرح السؤال قد لا يستلزم الإجابة، لكنه يستلزم التفكير، إثباتا لمصادقية السؤال أم نفيها له . بمعنى، وجاهة السؤال ودقته، لها فعاليتها وقدرتها على توجيه الأفكار نحو رؤى وزوايا جديدة من خلال البحث.

الباب الثاني: أفعال المكلفين والأحكام الشرعية لأفعال المكلفين مجال نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية .

ويحتوي هذا الباب على أربعة فصول:

الفصل الأول: أفعال المكلفين؛ مدخلات نظرية الوسائل في الشريعة
الإسلامية .

الفصل الثاني: الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين؛ مخرجات نظرية
الوسائل في الشريعة الإسلامية.

الفصل الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين؛ مفهومه،
ومرتكزاته.

الفصل الرابع: مسالك تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين
تحصيلا لمقاصد الشارع

تهيد

الوسيلة؛ هي فعل المكلف المفضي إلى تحصيل مقاصد الشارع، وتحت هذه المقاصد تنضوي مقاصد المكلف الموافقة لمقاصد الشارع، وحتى تكون أفعال المكلفين محصلة لما قصده الشارع، كان لا بد أن تنضبط هذه الأفعال بضابط الشرع، فكان ما أمر به منها محصلا لمقصود الشارع؛ وما نهي عنه منها غير محصل لمقصوده، فدرات الوسائل - تبعا لهذه الرؤية - بين كونها أفعالا للمكلفين، كما هي أحكام لأفعال المكلفين، ذلك أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى فيها .

وتعبير البحث بالمدخلات والمخرجات؛ فيه إشارة إلى أن المرتكز الأساسي، والذي يعتبر جوهر مفهوم الوسائل ومضمونها المفضي إلى مقصود الشارع هو الفعل الإنساني المنتج لأثر معين، وهذا ما تعبر عنه فكرة "المدخلات"، أما كون الأحكام الشرعية هي مخرجات نظرية الوسائل، فذلك مبني ومستفاد من أنه لكل فعل حكمه الشرعي الذي يضبطه ويخضعه لمراد الشارع الحكيم من تشريع الأحكام .

وبناء على المعطيين السابقين وتلازمهما، أي "الأفعال والأحكام الشرعية لهذه الأفعال"، تناول هذا الباب - أيضا - مفهوم تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، ومركزاته، باحثا في أهم المسلك تنزيل الأحكام الشرعية على هذه المكلفين.

الفصل الأول: أفعال المكلفين؛ مدخلات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية .

ويحتوي هذا الفصل على ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: تعلق خطاب الشارع بأفعال المكلفين.
- المبحث الثاني: تقسيمات علماء الشريعة لأفعال المكلف.
- المبحث الثالث: شروط الفعل المكلف به.

جاء خطاب الله تعالى متعلقا بأفعال المكلفين، فكان الفعل نتيجة لذلك محور الخطاب؛ هذا الخطاب، ويجاول هذا الفصل الوقوف على ما هية الفعل الإنساني موضوع الخطاب، بتتبع مختلف تقسيماته، لاسيما عند علماء الأصول والمقاصد، وذلك من خلال أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعلق خطاب الشارع بأفعال المكلفين.

ومعنى ذلك أن فعل المكلف هو المكلف به المتوجه إليه خطاب الشارع. وفي هذا السياق، أتى هذا المبحث على التعريف بالفعل، (مطلب أول)، وتتبع مختلف تقسيماته لدى علماء الشريعة لا سيما علماء الأصول والمقاصد (مطلب ثان)، وفي المطلب الثالث، تناول البحث بيان شروط الفعل المكلف به .

المطلب الأول: التعريف بفعل المكلف .

الفرع الأول: الفعل عند أهل اللغة. هو ما يقابل القول والاعتقاد. قال الجرجاني: « الفعل هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا .. ومنه الفعل العلاجي، وهو يحتاج حدوثه إلى تحريك عضو كالضرب والشم »¹.

وقال الراغب²: « الفعل التأثير من جهة مؤثر وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة ولما كان بعلم أو غير علم وقصد أو غير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات، والعمل مثله، والصنع أخص منهما »³.

ذكر ابن حزم أن الفعل ينقسم إلى ما يبقى أثره بعد انقضائه، كفعل الحراث والنجار والزواق، وما لا يبقى أثره كفعل السابح والماشي والمتكلم وما أشبه ذلك⁴.

¹ . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، (175) .

² . هو الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، " أبو القاسم " ، أديب، لغوي، حكيم، مفسر، من تصانيفه الكثيرة: البيان في تاويل القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مفردات الفاظ القرآن . توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتان وخمسمائة. [جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (297/2)، محمد باقر الموسوي الأصبهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ط1، (بيروت: الدار الإسلامية، 1991/1411)، (197/3 . 217)، و خير الدين الزركلي، الأعلام، (255/2)، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (642/1)]

³ . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (382).

⁴ . ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (66)

هذا، وليس كل ما يعبر عنه بالفعل الصربي مرادا هنا، فنحو مات وعاش واسود وابيض، وكان وصار، وحرم ورجم ، هذه أفعال عند الصرفيين¹ ولكنها ليست عند المناطقة والأصوليين أفعالا، لأن من نسبت إليه لم يفعلها².

ثانيا . اصطلاحا . قال الإسنوي: « الفعل يطلق على العمل مطلقا، سواء كان اعتقادا بالجنان أو قولاً باللسان أو فعلا بالأركان، بل على الترك بمعنى الكف، وهو المكلف به شرعا، إذ لا تكليف إلا بفعل³ .»

وعلى هذا فالمراد بالفعل ما هو أعم من القول والاعتقاد .

ويراد بالتعلق . بناء على ما سبق . ما يشمل الواقع أو المتوقع لأن الأصوليين عبروا بالتعلق عما من شأنه أن يتعلق وأن يقع بعد تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه⁴ . وخرج بفعل العبد ما تعلق بذاته سبحانه وبصفته أو بفعله أو بذات المكلفين أو بالجماد⁵ .

والمقصود: أنه يشترط في خطاب الله تعالى أن يكون مرتبطا بفعل من أفعال المكلف على وجه يبين صفة الفعل من كونه مطلوبا كالصلاة والزكاة والحج، ووجوب الغرامات على المتلف، أو كونه غير مطلوب⁶ كالزنا والسرقه وشرب الخمر⁷ .

يقول الزركشي: « المراد بالفعل جميع أعمال الجوارح، وإن كان تقابل الأفعال بالأقوال في الإطلاق العربي⁸ . » وبما أن الفعل هو عمل الجوارح، فالقول أيضا يعد من جملة الأفعال لأنه ينشأ من

¹ . الأفعال جمع فعل، وهو العمل وإحداث الشيء، فكل ما صدر عن الإنسان . مثلا . يسمى فعلا . وعند النحاة: « ما دل

على معنى في نفسه مقترن بزمن .» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (511/4)، أبو البقاء، الكليات، (214/3)] .

² . محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول . ع . ودلالاتها على الأحكام، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417)،

(51)

³ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصولون (29/1)

⁴ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، "دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد

الشريعة"، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 14124)، (105)

⁵ . المرجع نفسه، (105) .

⁶ . أي مطلوب الترك .

⁷ . عبد الكريم بن محمد النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، (329/1) .

⁸ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (117/1) .

جارحة اللسان¹. ويقول ناقلا اصطلاح الأصوليين في تعريف الفعل: «الأفعال عند علماء الأصول خمسة أقسام:

. حسن بلا خلاف، وهو الواجب والمندوب .

. حسن على الأصح وهو المباح .

. قبيح بلا خلاف، وهو الحرام .

. قبيح على الأصح وهو المكروه .

. ما لا يوصف بواحد منها على الأصح ، وهو فعل غير المكلف² .

ومن خلال هذه الأقسام الخمسة يمكننا القول بأن الأربعة الأولى منها هي مادة النظر الاجتهادي، من حيث مجيئها على وفق التكليف الشرعي الثابت، ومن حيث إفضاؤها إلى مقصود الشارع أو إلى نقيض مقصوده³.

وفي إتحاف ذوي البصائر: «والمقصود بالفعل المكلف به: المحكوم به، وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع اقتضاء أو تخييرا. والفعل يطلق على الأفعال التي أمر الله بها وطلب أداءها كالصلاة والصيام. ويطلق الفعل على المنهي عنه وهو الذي طلب الشارع الكف عنه. وليس كل فعل يصح أن يكلف بفعله، بل هناك شروط لصحة التكليف بالفعل وهي ثلاثة»⁴.

والمقصود بالفعل: هو جنس الفعل، سواء كان واحدا أو متعددا، ويشمل أفعال القلوب والجوارح، سواء منها الاعتقادات أو العبادات أو المعاملات، أو الأخلاق، فإنها جميعا تتعلق⁵ بها الأحكام الشرعية⁶.

¹ . علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (19) .

² . بدر الدين الزركش، البحر المحيط في أصول الفقه، (1 / 173) .

³ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات"، (106) .

⁴ . عبد الكريم بن محمد النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، (161/1)

⁵ . المراد بالتعلق: يقال في تعريف الحكم الشرعي: «خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين ..»، فالتعلق هو الارتباط،

والمقصود: أنه يشترط في خطاب الله تعالى أن يكون مرتبطا بفعل من أفعال المكلف على وجه يبين صفة الفعل من كونه مطلوبا

كالصلاة والزكاة والحج ووجوب الغرامات على المتلف. أو كونه غير مطلوب كالزنا والسرقه وشرب الخمر. [عبد الكريم بن محمد

النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 328)] .

⁶ . المرجع نفسه، (1 / 329) .

والحكم كما يتعلق بالأفعال كإيجاب الصلوات والزكاة والحج، يتعلق أيضا بفعل القلب كوجوب النية والقصد ونحو ذلك، فكل هذه أفعال منها ما هو فعل الجوارح ومنها ما هو فعل للقلب، ومنها ما هو فعل للسان¹.

يقول الآمدي: « اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من فعل وكف النفس عن الفعل ، فإنه فعل ... »².

ويعرف القاضي عبد الجبار المعتزلي الفعل بقوله: « الأولى أن يقال في حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادرا عليه »³.

المطلب الثاني ضمائم الفعل⁴.

الفرع الأول . مفهوم العمل: فرق العلماء بين الفعل والعمل، ومن الفوارق بينهما ما يأتي:

1 . أن الفعل ينسب إلى ما يقع منه الفعل بقصد أو بغير قصد، وقد ينسب إلى الجمادات بخلاف العمل، فإنه ينسب إلى ما يقع منه الفعل بقصد فقط، ولا ينسب إلى الجمادات⁵.

والسبب في ذلك أن الفعل يكون بقصد وبغير قصد لذا ينسب إلى الحيوانات والجمادات، بخلاف العمل فإنه لا يكون إلا بقصد، ولذلك ورد استعماله في القرآن الكريم عند ذكر الأعمال الصالحة والسيئة⁶. يقول الراغب: « العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد فهو أخص من الفعل لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد، وقد ينسب إلى الجمادات، والعمل قلما ينسب إلى ذلك، ولم يستعمل العمل في الحيوانات إلا في قولهم: "البقر العوامل"، والعمل يستعمل في الأعمال

¹ . المرجع السابق، (329/1) .

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 126) .

³ . القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط2، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988)، (324)

⁴ . وهي تعبر عما يدخل من المفاهيم والمصطلحات تحت مسمى الفعل .

⁵ . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (348)

⁶ . وليد بن علي الحسين، اعتبارات مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ط1، (الرياض: دار التدمرية، 2008/1429)، (31/1) .

الصالحة والسيئة، قال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ [البقرة، (277)]، ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ ﴾، [طه (112)]، ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء (123)]¹.

وفي المقدمة الخامسة من كتابه الموافقات، يقول الشاطبي: « كل مسألة لا يبنى عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي؛ وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا²، فلقد جعل العمل شاملا لعمل الجوارح وعمل القلب، وقرنه بما كان مطلوباً للشارع، وهو ما يلتقي مع الاتجاه الذي قرن العمل بالصلاح، لأنه مأمور به من الشارع الحكيم.

وفي الذريعة إلى مكارم الشريعة: « وأما العمل: فإنه لا يقال إلا لما كان من الحيوان دون ما كان من الجمادات، ولما كان بقصد وعلم دون ما لم يكن عن قصد وعلم .

قال بعض الأدباء: العمل مقلوب عن العلم، فإن العلم فعل القلب، والعمل فعل الجارحة، وهو يبرز عن فعل القلب الذي هو العلم، وينقلب عنه³.

2 . أن الفعل مطلق الأثر، فيطلق على ما فيه تعظيم وشرف، وعلى ما فيه عقاب وانتقام، بخلاف العمل فلا يطلق إلا على ما فيه شرف وظهور فقط، ولذلك قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴾ [الفجر (06)]، ولم يقل: عمل ربك؛ لأنه أثر فيه عقاب، لا شرف وتعظيم كما في قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾ [يس (71)]، قال بهذا القراني⁴.

3 . أن الفعل يكون مع امتداد الزمن، ويكون مع قصر الزمن كما في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾، [الفيل (1)]، بخلاف العمل فإنه لا يكون إلا مع امتداد الزمن، ذكر ذلك السيوطي⁵.

وهذه الفوارق تدل على أن الفعل أعم من العمل عند العلماء وإن اختلفوا في التفريق بينهما⁶.

1 . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (348)

2 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (42/1)

3 . الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2007/1424)، (294)

4 . شهاب الدين القراني، الأمنية في إدراك النية، (128 . 129) .

5 . جلال الدين السيوطي، منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمد عطية، بيروت: دار ابن حزم، (68 . 69) .

6 . يعقوب بن عبد الوهاب الباسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين "دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية"، (الرياض: مكتب الرشد، 1414 هـ)، (221 . 222) .

والعمل في النظر الشرعي لا يقتصر على الأعمال الاعتقادية القلبية والشعائر التعبدية، والآداب السلوكية، . كما قد يتوهم .، بل له دلالات واسعة فهو يشمل كل التصرفات النافعة، والأعمال الصالحة، والأشغال المنتجة التي تعود على صاحبها وعلى المجتمع البشري بالنفع العام في مختلف المجالات. والاستقراء يبين ذلك؛ فقد احتفت الشريعة احتفاءً بالغاً بالعمل الصالح، أيا كان نوعه، فأمرت به وقرنت ذكره بذكر الإيمان وجعلته وجهاً من أوجه العبادة التي على أساسها يتفاضل الناس في الأجر والثواب، ومجدت بسببه العاملين من النساء والرجال وربت عليه سعادة الدنيا وحسن الثواب في الآخرة¹، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۗ ﴾، [التوبة، (105)]، وقوله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۗ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾، [النحل(97)]، وقوله: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِمَّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيرًا ﴾ [النساء (124)].

قال أبو الفرج بن رجب في الفتح عند شرحه لما يدخل في الإيمان: « والفعل: من الناس من يقول هو مرادف للعمل. ومنهم من يقول: هو أعم من العمل. فمن هؤلاء من قال: الفعل يدخل فيه القول وعمل الجوارح، والعمل لا يدخل فيه القول على الإطلاق. ويشهد لهذا: قول عبيد بن عمير²: « ليس الإيمان بالتمني، ولكن الإيمان قول يفعل، وعمل يعمل»³. خرجه الخلال⁴.

ومنهم من قال: العمل ما يحتاج إلى علاج ومشقة، والفعل: أعم من ذلك. ومنهم من قال: العمل: ما يحصل منه تأثير في المعمول كعمل الطين آجراً، والفعل أعم من ذلك. ومنهم من قال: العمل

¹ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية ، (260) .

² . عبيد بن عمير بن قتادة بن سعد بن عامر بن جندع ابن ليث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة الليثي الجندعي يكنى أبا عاصم قاضي أهل مكة، ذكر البخاري أنه رأى النبي ع. وذكر مسلم أنه ولد على عهد النبي ع وهو معدود في كبار التابعين، ويروي عن عمر وغيره من الصحابة. [ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (611/1)، البخاري، التاريخ الكبير، (455/5)]

³ . أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، السنة، تحقيق: عطية الزهراني، (الرياض: دار الراجعية، 1989/1410)، باب: مناقحة المرحةة، (81/4)

⁴ . هو أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي، المعروف بالخلال "أبو بكر"، محدث، فقيه، أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحاب أحمد بن حنبل، ولد سنة أربع وثلاثين ومئتان، وتوفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة، من مصنفاة: الجامع في الفقه الحنبلي، العلل، السنة. [أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء للشيرازي، (171)، أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، (23/3)، ابن العماد، شذرات الذهب، (56.55/4)].

أشرف من الفعل، فلا يطلق العمل إلا على ما فيه شرف ورفعة **بخلاف الفعل**¹، فإن مقلوب عمل: لمع، ومعناه ظهر وأشرف².

4 . وفي مقابل الفعل والعمل، هناك الصنع، قال الراغب: «أما الصنع: فإنه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، ولا يقال إلا لما كان إجادة، ولهذا يقال للحاذق المجيد، والحاذقة المجيدة: صنع وصناع. والصنع قد يكون بلا فكر لشرف فاعله، والفعل قد يكون بلا فكر لنقص فاعله، والعمل لا يكون إلا بفكر لتوسط فاعله»³. يقول الراغب: «والصنع أخص المعاني الثلاثة، والفعل أعمها والعمل أوسطها، فكل صنع عمل، وليس كل عمل صنعا، وكل عمل فعل، وليس كل فعل عملا»⁴.

الفرع الثاني . مفهوم التصرف⁵.

استعمل الفقهاء التصرف بمعناه في لغة العرب، ويفهم من كلامهم: أن التصرف هو كل ما صدر عن الشخص بإرادته من قول أو فعل، يرتب عليه الشرع أثرا من الآثار، سواء كان في صالح ذلك

¹ . قال ابن رجب: « وهذا فيه نظر ، فإن عمل السيئات يسمى أعمالا كما قال تعالى ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾ [النساء (123)] ، وقال: ﴿ مَن عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ۗ ﴾ [غافر (40)] ، ولو قيل عكس هذا لكان متوجها، فإن الله تعالى إنما ، يضيف إلى نفسه الفعل كقوله تعالى: ﴿ وَتَبَيَّنَ لَكُم كَيْفَ فَعَلْنَا بِحَمِّمْ ﴾ [إبراهيم (45)] ، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴾ [الفجر (6)] ، ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾ [سورة الفيل (1)] ، ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ۗ ﴾ [الحج (18)] . وإنما أضاف العمل إلى يديه كما قال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ﴾ [يس (71)] . وليس المراد الصفة الذاتية . بغير إشكال . وإلا استوى خلق الأنعام وخلق آدم عليه السلام . واشتق سبحانه أسماء لنفسه من الفعل دون العمل، قال تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود (107)] « [زين الدين أبو الفرج ابن رجب، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وإبراهيم بن اسماعيل القاضي، ومحمد بن عوض المنقوش وآخرون، ط1، (القاهرة: مكتبة الغريب الأثرية، 1996 / 1417)، (7/1)] .

² . المصدر نفسه، (7.6 / 1)

³ . الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، (294)

⁴ . المصدر نفسه، (294) .

⁵ . التصرف في اللغة مشتق من الصرف، وهو رد الشيء عن وجهه؛ يقال : صرفت الرجل عني، فانصرف، وله معان متعددة؛ منها: الرُّدُّ، والتخلية، والتبديل، والإنفاق، والتزيين، والاحتتيال، والتقلب، والتكسب، والتصرف، يقال صرفته في الأمر تصريفا، فتصرف: قلبته فتقلب. [مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 14126 هـ/ 2005م)، (826)، (باب الفاء، فصل الصاد)، وجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (543) .

الشخص أم لا، وسواء أكان مشروعاً أم لا¹، فالقولي المشروع كالقذف والغيبة والنميمة، والفعلية المشروع كإيقاظ الغريق وغير المشروع كالقتل بدون حق².

وعرف محمد زكي عبد البر التصرف بأنه: «القول أو الفعل الذي يترتب عليه حكم شرعي»³.

وعرفه الزرقاء فقال: «والتصرف بالمعنى الفقهي هو كل ما يصدر عن شخص بإرادته، ويرتب الشرع عليه نتائج حقوقية»⁴.

أما وهبة الزحيلي فذهب إلى أن: «التصرف هو كل ما صدر عن الشخص بإرادته من قول أو فعل، يترتب عليه الشرع أثراً من الآثار، سواء أكان في صالح ذلك الشخص أم لا، فيشمل الأقوال الصادرة عن الشخص كالبيع والهبة والوقف والإقرار بحق، والأفعال كإحراز المباحات والاستهلاك والانتفاع، سواء أكان القول أو الفعل لصالح الشخص كالبيع والاصطياد، أم لغير صالحه كالوقف والوصية والسرقه والقتل»⁵.

ويقسم القرابي التصرفات⁶ إلى ثلاث:

منها ما يمكن أن يقصد به التقرب إلى الله تعالى، واشترط فيه القصد. ومثاله: العبادات. ومنها ما لا يمكن أن يقصد به التقرب إلى الله تعالى، فلا يشترط فيه القصد. ومثاله: بعض الواجبات، وهو النظر الأول المفضي إلى إثبات العلم بالصانع؛ فإنه قد أجمعت الأمة على أنه واجب لا يمكن التقرب به؛ لتعذر ذلك من جهة أن الفاعل قبل فعله له يتعذر عليه أن يعلم أن له ربا يتقرب إليه.

¹ . مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، (379/1)، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (83/4)، والموسوعة الفقهية الكويتية، (71/12).

² . مصطفى إياهم الزلي، أصول الفقه في نسجه الجديد، ط 10، (بغداد: شركة الخنساء للطباعة المحدودة)، (207)

³ . محمد زكي عبد البر، التصرفات والوقائع الشرعية، ط 1، (الكويت: دار القلم، 1402 / 1982)، (25)

⁴ . مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، (379/1)

⁵ . وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (83 / 4).

⁶ . يفرق القرابي بين التصرف والملك "الملكية"، فيقول: «إن الملك أشكل ضبطه على كثير من الفقهاء، فإنه عام يترتب على أسباب مختلفة: البيع والهبة، والصدقة، والإرث، وغير ذلك، فهو غيرها، ولا يمكن أن يقال هو التصرف لأن المحجور عليه يملك ولا يتصرف، فهو حينئذ غير التصرف، فالتصرف والملك كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه .. والعبارة الكاشفة عن حقيقة الملك أنه حكم شرعي مقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكن من تضاف إليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك، أما قولنا "حكم شرع" فبالإجماع لأنه يتبع الأسباب الشرعية ..» [شهاب الدين القرابي، الفروق، (208/1 . 20)] .

ومنها ما يمكن أن يقصد به التقرب إلى الله تعالى، ولم يشترط فيه القصد. ومثاله: الديون، ورد
الودائع، وما ذكره معها، ويمكن أن ينوي بها التقرب.

وكذلك المباحات يمكن أن يقصد بها التقرب كما قال معاذ بن جبل¹: «إني لأثاب على نومتي
كما أثنى على قومتي»²؛ لأنه كان يقصد بنومه الاستعانة إلى الله تعالى كالاستعانة بالنوم على الطاعة³.
بينما يقسمه بعض المتأخرين (منهم الزرقا والزحيلي) إلى نوعين: فعلي وقولي.

فالتصرف الفعلي هو ما كان قوامه عملاً غير لسانی؛ كإحراز المباحات، والغصب، والإتلاف،
واستلام المبيع، وقبض الدين وما أشبه ذلك. والتصرف القولي نوعان: عقدي، وغير عقدي.

فالتصرف القولي العقدي، هو الذي يتكون من قولين من جانبين يرتبطان، أي ما يكون فيه اتفاق
إرادتين، وذلك كالبيع والشراء والإجارة والشركة وما أشبهها.

وأما التصرف القولي غير العقدي فتحتة نوعان:

1. نوع يتضمن إرادة إنشائية وعزيمة مبرمة من صاحبه على إنشاء حق أو إنهائه أو
إسقاطه، كالوقف والطلاق والإعتاق والإبراء والتنازل عن حق الشفعة.

¹ . هو الصحابي الجليل، أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو السلمي، أسلم وهو ابن ثماني عشرة سنة، شهد العقبة الثانية
مع سبعين من الأنصار، كما شهد بدرًا، واحداً، والخذق والمشاهد كلها مع رسول الله . صلى الله عليه وسلم . ، آخى رسول الله
. صلى الله عليه وسلم . بينه وبين عبد الله بن مسعود، وروي له عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . مائة حديث وسبعة
وخمسون حديثاً. سكن رضي الله تعالى عنه الشام، وتوفيس في خلافة عمر بن الخطاب في ناحية الأردن في طاعون عمواس
سنة ثمان عشرة للهجرة. [أبو القاسم عبد الله البغوي، معجم الصحابة، تحقيق: محمد الأمين محمد الجكني، ط1، (الكويت:
مكتبة دار البيان، 2000/1421)، (265/5)، أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، (46 . 45)، وأبو زكريا محي
الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تصحيح وتعليق: إدارة الطباعة المنيرية، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (98/2)

² . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب:
حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ورقمه (6923)، (12 / 335) بلفظ: « وأرجو في نومتي ما أرجو في قومتي » .
ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإمارة، باب: النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ورقمه (1733)، (61/12)

³ . شهاب الدين القراني، نفائس الأصول، (1632/4) .

وهذا النوع قد يسمى " عقدا " أيضا في اصطلاح فريق من فقهاء المذاهب لما فيه من العزيمة المنشئة أو المسقطه للحقوق، فهي في نظرهم عقود وحيدة الطرف كالعقود ذات الطرفين من حيث وجود الإرادة المنشئة.

2 . ونوع لا يتضمن إرادة منسبة على إنشاء الحقوق أو إسقاطها لكنه أقوال من أصناف أخرى تترتب عليه نتائج حقوقية. وذلك كالدعوى فإنها طلب حق أمام القضاء، وكالإقرار والإنكار والحلف على نفي دعوى الخصم، فإنها إخبار تترتب عليه مؤاخذات وأحكام قضائية مدنية. وهذا النوع تصرف قولي محض ليس فيه أي شبه عقدي.

هذا، وإن العبرة في تمييز التصرف القولي عن الفعلي إنما هي لطبيعة التصرف وصورته لا لمبناه الذي بني عليه ، فلذا كان دفع الثمن وتسلم المبيع تصرفا فعليا ولو أنه مبني على عقد البيع . وهكذا سائر صور التنفيذ الفعلي للعقود، ومما تقدم يتضح أن "التصرف" أعم من العقد مطلقا، لأن العقد من بعض أنواع التصرف، إذ هو تصرف قولي مخصوص¹.

ومن المقرر في القواعد المنطقية أن الأخص يستلزم دائما معنى الأعم، ولا عكس فكل عقد هو تصرف، وليس كل تصرف عقدا². قال الزرقا: « هذا ما يسمونه ما يسمونه: "العموم والخصوص المطلق" بين الشيئين في علاقة أحدهما بالآخر ونسبته إليه »³.

الفرع الثالث . مفهوم العقد⁴ : قال صاحب الكاشف عن أصول الأدلة: « والعقد هو الربط سميت التصرفات بذلك لارتباط كلام كل واحد من المتعاقدين بكلام صاحبه ارتباطا يليق بجنس الكلام وهو التعاقب والاتصال على وجه مخصوص »⁵.

وعرف الزركشي العقد في كتابه المنثور في القواعد بأنه: « ارتباط الإيجاب بالقبول الالتزامي، كعقد البيع والنكاح وغيرهما »¹.

1 . مصطفى أحمد الزرقاء ، المدخل الفقهي العام ، (1 / 380 . 381) .

2 . المرجع نفسه، (381)

3 . المرجع نفسه، (381)

4 . العقد في اللغة: الربط والشد والضممان والعهد، قال في القاموس المحيط: « عقد الحبل والبيع والعهد: شده » ويطلق أيضا على الجمع بين أطراف الشيء، يقال عقد الحبل إذا جمع أحد طرفيه على الآخر وربط بينهما . [الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (300)، ابن منظور، لسان العرب، (4 / 386 . 387) مادة: (عقد)].

5 . فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الدلائل ،، (59)

وقال: « للعقد الشرعي اعتبارات: الأول: باعتبار الاستقلال وعدمه إلى ضربين: عقد ينفرد به العاقد، وعقد لا بد فيه من متعاقدين .

فالأول : عقد التدبير ، والنذور، واليمين والوقوف، إذا لم يشترط القبول فيه ..

والثاني: ينقسم باعتبار الجواز واللزوم إلى أقسام :

أحدها: لازم الطرفين قطعا كالبيع والإجارة والسلم والصلح والحوالة والمساقاة والهبة للأجنبي بعد القبض والخلع.

الثاني: لازم فيهما في الأصح وهي المسابقة .

والثالث: جائز من الطرفين قطعا، كالشركة والوكالة والمضاربة والوصية والعارية والوديعة والقرض والجماعة قبل فراغ العمل.

الرابع: لازم من أحد الطرفين، جائز من الآخر قطعا كالكتابة لازمة من جهة السيد جائزة من جهة العبد، وكذا الرهن لازم من جهة الراهن بعد القبض، جائز من جهة المرتهن، ... »².

ويرى محمد أبو زهرة أن للفقهاء في معنى العقد نظرين:

1 . فمنهم من يخص العقد بما يتكون من ارتباط كلامين من جانبين، كالبيع والإجارة، والشركة .. إلخ.

2 . ومنهم من يتوسع في معناه فيطلقه على كل ما يعقد الشخص العزم عليه، ولو كان ينعقد بكلام طرف واحد . أي بالإرادة المنفردة . كالطلاق والإعتاق والإبراء³ . ويقول الشيخ أبو زهرة: « إن العقد بهذا الاعتبار الثاني، أي بالمعنى الواسع . يكون مرادفا للفظ " التصرف "، لأن التصرف الشرعي هو كل ما يكون من تصرفات الشخص القولية، ويرتب عليه الشارع أثرا شرعيا في المستقبل »⁴ .

ويعلق الشيخ الزرقا على ما ذهب إليه محمد أبو زهرة بقوله: « هذا ما يراه الأستاذ أبو زهرة، لكننا نرى أن التصرف أعم من العقد مطلقا حتى بمعناه الواسع الشامل لعقود الإرادة المنفردة، وذلك:

¹ . بدر الدين الزركشي، المنشور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982/1402)، (397/2)

² . المصدر نفسه، (398/2) .

³ . محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (دار الفكر العربي)، (201 . 202)

⁴ . المرجع نفسه، (202)

1. لأن التصرف لا يختص بالأقوال، بل يشمل الأفعال، وينقسم إلى قولي وفعلي. والفقهاء في باب مرور الزمان وغيره يطلقون التصرف على ما يشمل عمل الإنسان في ملكه، سواء أكان بعقد يجريه عليه أو بالانتفاع المباشر فيه استعمالاً وهدماً وبناءً إلخ¹.
 2. ولأن التصرف القولي نفسه يشمل أقوالاً تدخل في مفهوم العقد، ولو بمعناه الواسع، كالدعوى، والغفرار، فكل ذلك تصرفات قولية تترتب عليها أحكام، وهي لا تعد عقوداً بوجه من الوجوه، كما أوضحناه. فالمناسب ما بيناه من أن "التصرف" أعم من "العقد" عموماً ومطلقاً².
- والالتزام:** إلزام الشخص نفسه ما لم يكن لازماً له، أي: ما لم يكن واجباً عليه من قبل³.
- ويتضح مما قاله الفقهاء في معنى الالتزام والعقد والتصرف: أن الفرق بين التصرف والالتزام **والعقد** يكمن في أن التصرف أعم من العقد بمعنييه العام والخاص، لأن التصرف قد يكون في تصرف لا التزام فيه كالسرقة والغصب ونحوها، وهو كذلك أعم من الالتزام⁴.

المطلب الثالث: النوازل⁵ وارتباطها بأفعال للمكلفين :

يختلف الفقهاء في ما مدلول ومفهوم النوازل، فهي عند الحنفية: « الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهما، وهلم جرا⁶ ».

وهي عند المالكية: « القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقهاء الإسلامي⁷ ».

¹ . أحمد مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، هامش رقم (2)، (380/1)

² . المرجع نفسه، هامش رقم 2، (381/1)

³ . الموسوعة الفقهية الكويتية، (71/1).

⁴ . المصدر نفسه، (71/1).

⁵ . النوازل في اللغة جمع نازلة وهي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، وأصلها من الفعل نزل، بمعنى: هبط ووقع . قال ابن فارس: « النون والزاي واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل ». [أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (217/5)].

⁶ . محمد أمين بن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دون (ط)، دون (بلد النشر ومكانه وتاريخه)، (17/1)

⁷ . محمد بن الحسن الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، ط1، (الرياض، والقاهرة: دار ابن الجوزي، 1426 2005)، (20/1).

والنوازل بهذا الاصطلاح تأتي بمعنى الأقضية، وهي نوازل الأحكام من المعاملات المالية ونحو الإرث ونحو ذلك مما تتعلق به حقوق وتقع فيه خصومة ونزاع.

وتطلق النوازل في اصطلاح المالكية أيضا على الأسئلة والأجوبة، والفتاوى، ومن ذلك: الكتب التي صنفت باسم النوازل، وهذا الاسم عرف عند المالكية في بلاد الأندلس والمغرب العربي، مثل: نوازل ابن رشد¹، والإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل الغرناطي²، ومذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض³ وولده محمد.

كما شاع واشتهر عند الفقهاء عامة إطلاق النازلة على: « المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادا وبيان حكم »⁴. ومن ذلك قول ابن عبد البر⁵: « باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم

¹ . هو محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد ؛ الشهير بالحفيد الغرناطي، ويلقب بقاضي الجماعة، كنيته أبو الوليد، الفقيه المالكي، أديب الجليلين الأصولي الحافظ المتقن الفيلسوف الحكيم المؤلف المتفنن، ولد بقرطبة سنة عشرين وخمسائة، وروى عن أبيه واستظهر عليه الموطأ حفظا، أخذ الفقه عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن سراج، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأبي عبد الله المازري، وأخذ الطب عن أبي مروان بن حزيول. له مصنفات كثيرة منها: فلسفة ابن رشد، وفصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال، ومنها الأدلة في الأصول ومختصر المستصفي، توفي رحمه الله سنة خمس وتسعين وخمسائة. [ابن فرحون، الديباج المذهب، (378 . 379)، و محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (212)، وعبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (38/2 . 39)]

² . عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي، أبو الأصبع، الإمام الفقيه الموثق النوازلي الحافظ، قاضي غرناطة، ولد عام ثلاثة عشر وأربعمائة، وتوفي، أصله من جيان، سكن قرطبة، واستكتب بطليطلة بقرطبة، وولي الشورى بها مدة، ثم ولي القضاء بالعدة، ثم استقضى بقرطبة، وتوفي مصروفا عن القضاء عام ست وثمانين وأربعمائة، له كتب: الأعلام بنوازل الأحكام. [ابن فرحون، الديباج المذهب، (282)، و محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (180/1)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (103/5)].

³ . هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصي، الأندلسي ثم السبتي المالكي، ولد سنة ست وسبعين وأربعمائة، كان إمام وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، صنف التصانيف المفيدة منها: الإكمال في شرح كتاب مسلم، كمل به المعلم في شرح مسلم للمازري، توفي بمراكش سنة أربع وأربعين وخمسائة [ابن خلكان، وفيات الأعيان، (483/3 . 485)، إبراهيم بن فرحون، الديباج المذهب، (270)، محمد بن محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (205/1)].

⁴ . محمد بن الحسن الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، (22/2)

⁵ . هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، الحافظ، شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها، يقال له حافظ حافظ المغرب، ولد بقرطبة سنة ثمان وستين وثلاثمائة، ورحل رحلات طويلة في غربي الأندلس وشرقيها، وولي قضاء لشبونة

النصوص في حين نزول النازلة»¹. وقول النووي: « وفيه اجتهاد الأئمة في النوازل وردها إلى الأصول »².
وقول ابن القيم: « فصل، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل »³.

وفضلا عما ذكره الباحث الجزائري مما سبقت الإشارة إليه من تنوع استعمال المصطلح، نجد أن الأصوليين يشيرون إلى هذه اللفظة (النازلة / النوازل)، إشارة إلى الوقائع الجديدة التي تقع للناس تبعا لتغير الزمان والمكان، مما سيتدعي معه البحث عن حكم هذه النوازل، وخصوصا في المباحث الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها " المصالح المرسله، الاستحسان، سد الذرائع .."، مما فسروا به لجوءهم إليها تغطية للأحكام التي تحتاجها هذه النوازل، فلا تخلو واقعة عن حكم الله فيها، ووظيفة المجتهد هي الكشف عن حكم الله في هذه النوازل.

وعليه، فإن "مصطلح النوازل" وفقا لهذا الإطلاق الأخير. "وضمائمه" الوقائع، والمستجدات "هي فعل للمكلف أو ما ارتبط بفعل المكلف، وإنما يتعلق خطاب الشارع الحكيم بأفعال المكلفين .

ويفرق الباحث الجزائري بين مصطلح " النوازل " ، وبين "الوقائع والمستجدات"، فالوقائع⁴ تطلق على كل واقعة مستجدة كانت أو غير مستجدة، ثم إن هذه الواقعة المستجدة قد تستدعي حكما شرعيا وقد لا تستدعيه، بمعنى أنها قد تكون ملحة وقد لا تكون ملحة .

وأما المستجدات، فإنها تطلق على كل مسألة جديدة، سواء كانت هذه المسألة من قبيل المسائل الواقعة أو المقدره، ثم إن هذه المسألة الجديدة قد تستدعي حكما شرعيا وقد لا تستدعيه، بمعنى أنها قد تكون ملحة وقد لا تكون ملحة .

وشتين، وتوفي بشاطبة سنة ثلاث وستين وأربعمائة، من مصنفاته الكثيرة جدا : الاستيعاب، جامع العلم وفضله، بحجة المجالس وأنس المجالس. [أبو العباس بن خلكان، وفيات الأعيان، (66/7)، وابن فرحون، الديباج المذهب، (440)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (176)].

¹ . أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1414 هـ/1994م)، (844/2).

² . محي الدين بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، (293/1).

³ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (183/1).

⁴ . عرف الباحث الزلمي "الواقعة" بأنها: « عبارة عما يحدث دون أن يكون لإرادة الإنسان دخل مقصود في تكونه وحدوثه، وذلك كحوادث السيارات التي تقع خطأ وكنحطيم الطائرات في الجو وغرق السفن في البحر، فهي وقائع مادية، وقد تكون الواقعة معنوية: كالقراية والزوجية وهما سببان للالتزام بدفع النفقة وسببان للميراث، وكالأبوة مانعة من القصاص وعقاب القذف وكالعقل شرط لصحة التصرفات ». [مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، (276 . 277)].

وجوهر الفرق: أن النوازل يتعلق بها ولا بد حكم شرعي، أما الوقائع والمستجدات فلا يلزم أن يتعلق بها حكم شرعي¹.

ونجد الباحث عبد الله صالح حمو باهون يوجه مدلول المستجدات إلى «كل حادث أو واقعة ليس للعلماء فيها حكم شرعي»².

ويندرج في ذلك . حسب الباحث . :

. المسائل الفقهية المعاصرة التي ليس للمتقدمين فيها حكم ظاهر مفصل في المراجع الفقهية القديمة.

. المسائل التي لم ينقل فيها قول متبوع.

. المسائل التي تغير حكمها بفعل الزمان والمكان³.

ويرى الباحث نفسه؛ أنه من بين المصطلحات المستعملة لدى المتقدمين للتعبير عن المستجدات؛ النوازل، الحوادث، الوقائع، الأقضية والأحكام، الفتاوى والأسئلة والمسائل المنتشرة في كتب الأقضية والفتاوى خاصة؛ لأن هذا النوع من الكتب يظهر من خلالها تعامل الفقهاء مع المسائل التي تطرأ عليهم في الواقع؛ باعتبارها مسائل مستجدة في عصورهم.

أما في العصر الحاضر فيطلقون عليها القضايا العصرية أو المعاصرة، القضايا المستجدة، الفتاوى العصرية أو المعاصرة، النظريات أو الظواهر⁴.

وهذه التفرقة التي ذهب إليها الباحث الجيزاني، لا يوجد ما يدل عليها في إطلاقات الأصوليين، إذ كان استعمالهم للوقائع والمستجدات على أساس حاجتها للحكم الشرعي، ويدل على ذلك بعض عبارات الأصوليين الوارد فيها لفظة " الواقعة " أو " الوقائع "، ومن ذلك :

قول الجويني في البرهان: « إن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقا فيهما وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين

¹ . محمد بن الحسن الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية ، (22/2 . 25) .

² . عبد الله صالح حمو باهون، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد، (كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006)، (265)

³ . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية، (332/33)

⁴ . عبد الله صالح حمو باهون، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، (265 . 266)

والمرسلين قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام»¹. وقال: «القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام **الوقائع** مع انتفاء الغاية والنهائية فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ومواقع الإجماع معدودة مأثورة فما ينقل منهما تواترا فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم قطعاً أن **الوقائع** التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها»².

ويقول الجويني . أيضا . : « والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع **الوقائع** القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مأخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبها جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه » .

ويقول: « نحن نعلم قطعاً أن **الوقائع** التي جرت فيها فتاوي علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحويها حد فإنهم كانوا قايسين في قريب من مائة سنة **والوقائع** تترى والنفوس إلى البحث طلعة وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها.»³، وإن كان الجويني في عبارته هذه يتحدث عن الفتاوى والأقضوية بشأن **الوقائع** المستجدة .

ومن عبارات الغزالي التي اشتملت على لفظة "**الواقعة و الوقائع**" في مختلف مباحثه الأصولية من كتابه المستصفي وغيره ، نذكر الآتي :

وقال: « قالوا ولا يمنع من هذا كون **الوقائع** غير متناهية وكون النصوص متناهية لأن التي لا تنهاى أحكام الأشخاص كحكم زيد وعمرو في أنه عدل تقبل شهادته أم لا وفقير تصرف إليه الزكاة أم لا ومسلم أن هذا يعرف بالاجتهاد لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم أما الروابط الكلية للأحكام فيمكن ضبطها بالنص بأن نقول مثلا من سرق نصابا كاملا من حرز مثله لا شبهة له فيه فيلزمه القطع ومن أفطر في نهار رمضان بجماع تام أثم به لأجل الصوم لزمته الكفارة فما تناولته الرابطة الجامعة يجري فيه

¹ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (501/1)

² . المصدر نفسه، (743/2)

³ . المصدر السابق، (764/2 . 765)

الحكم وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي فتكون محيطة بهذه الطرق»¹. وقال: «إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد فإننا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى خلافا لما قاله القاضي كما سنذكره في باب الفتوى، فإن الدين قد كمل وقد استأثر الله برسوله وانقطع الوحي ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة (3)]»².

وقال: "في كيفية سرد الاجتهاد ومراعاة ترتيبه". قال الشافعي رضي الله عنه . إذا رفعت إليه واقعة، فليعرضها على نصوص الكتاب. فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه، فعلى الآحاد، فإن أعوزه، لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرا نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصا حكم به. وإن لم يعثر على لفظ من كتاب، ولا سنة، نظر إلى المذهب، فإن وجدها جمعا عليها، اتبع الإجماع. وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس»³.

وقال: «في تقدير خلو واقعة عن حكم الله مع بقاء الشريعة على نظامها وقد جوزه القاضي حتى كان يوجبها، وقال: المآخذ محصورة والوقائع لا نهاية لها، فلا تستوفيها مسالك محصورة... والمختار عندنا: إحالة ذلك وقوعا في الشرع، لا جوازا في العقل لعلنا بأن الصحابة على طول الأعصار ما انحجزوا عن حكم الله، بل كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصر»⁴.

أما الرازي في المحصول فيقول: «حكم تعلم أصول الفقه... أن تحصيل هذا العلم فرض والدليل عليه أن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة و لا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب .

و إنما قلنا إن معرفة حكم الله تعالى واجبة للإجماع على أن المكلف غير مخير بين النفي والإثبات في الوقائع النازلة بل لله تعالى في كل واقعة أو في أكثر الوقائع أحكام معينة على المكلف»⁵.

ومن عبارات الآمدي قوله : «.. وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل آخر من الأدلة السمعية فلهه تعالى فيها حكمان أحدهما الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها

¹ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (258/2)

² . أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (359).

³ . المصدر السابق، (466).

⁴ . المصدر نفسه، (485)

⁵ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (170/1).

على الوصف المعرف للحكم وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية...»¹.
« والحق في ذلك أن يقال الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»².

وقال: « وقد استدل كثير من أصحابنا بقولهم إن الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم، حتى إن عمر وعلياً ولياً شريحا القضاء ولم يعترضاً عليه فيما خالفهما فيه وحكم على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ولم ينكر عليه.. لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة إلى كل الناس على المخاطبة لكل بالأحكام الشرعية شفاهها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف البعض بنصب الدلائل والأمارات وقياس بعض الوقائع على بعض.. ويدل على ذلك أن أكثر الأحكام الشرعية لم يثبت بالخطاب شفاهها لقلّة النصوص وندرتهما وكثرة الوقائع وما لزم من ذلك أن لا يكون النبي . ع . رسولا ولا مبلغا بالنسبة إلى الأحكام التي لم تثبت بالخطاب شفاهها»³.

وقال: « فلو لم يكن القياس حجة أفضى ذلك إلى خلو أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وذلك ممتنع وهي ضعيفة أيضا وذلك لأن الوقائع التي حلت عن النصوص والإجماع إنما يلزم خلوها عن الأحكام الشرعية أن لو لم يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا وأما إذا كان حكما شرعيا وكان مدرکه شرعيا وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك الشرعية المقتضية للأحكام الإثباتية..»⁴. وقال: « فلو لم تكن المصلحة المرسله حجة أفضى ذلك أيضا إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها والعذر إذ ذاك يكون مشتركا والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والإجماع»⁵.

1 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (171/1).

2 . المصدر نفسه، (262/1)

3 . المصدر السابق، (318/1).

4 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (36/4).

5 . المصدر نفسه، (36/4).

أما بدر الدين الزركشي في البحر المحيط فمما ورد عنه: « وقد قال إمام الحرمين مبينا لشرفه¹: القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع .. ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذن أحق الأصول بالاعتناء²».

وقال: « والصحيح عندي أن الوقائع الشرعية خمسة أقسام: الأول ما فيه نص صريح كأكل الضب على مائدة الرسول عليه السلام .. الثاني: ما لا نص فيه، ولكن يدل النص عليه .. الثالث: ما لا يتعرض له الشرع لا بلفظ يخصه، ويخص غيره ويسري إليه³. ومن الألفاظ التي لها صلة بمفهوم النوازل كلمة "الطوارئ"⁴: هذه اللفظة من استعمالات الفقهاء ورجال القانون، وذلك ضمن نطاق ما عرف بنظرية الظروف الطارئة .

ففي الفقه الإسلامي؛ هي الآفة السماوية أو الجائحة أو النازلة وكل عذر في بقاءه ضرر على أحد المتعاقدين كمرض مانع أو خوف مانع⁵.

وهي عند رجال القانون: « الظروف الاستثنائية التي تحتّم قيام السلطة الإدارية بالخروج على حكم الدستور أو حكم القانون، وذلك عن طريق ممارسة بعض الإجراءات الخطيرة الماسة بالحريات والحقوق العامة⁶».

فالذي جمع بين رجال الفقه والقانون في مفهوم الحالة الطارئة؛ هي الفجاءة التي تطرأ على الحالة العادية؛ فتحدث خللاً في التصرف أو النظام.

¹ . أي؛ القياس

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (4 / 5).

³ . المصدر نفسه، (259 . 257/6)

⁴ . قال ابن منظور: « طرأ على القوم يطرأ طرءاً وطرءوا : أتهمهم من مكان ، أو طلع عليهم من بلد آخر، أو خرج عليهم من مكان بعيد فجاءة، أو أتهمهم من غير أن يعلموا، أو خرج عليهم من فجوة، وهو الطراء والطرءان ويقال للغرباء: الطراء وهم الذين يأتون من مكان بعيد». [لسان العرب، (163/4) مادة: (طرأ)]

⁵ . عبد الله صالح حمو باهون ، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي ، (270) .

⁶ . المرجع نفسه، (270)

وبناء على ما سبق عرفت المسائل الطارئة: «كل حادثة نزلت فجأة، على أهل مجتمع أو بلد أو الأمة كلها، فأخلت نظام الحياة فيه وجعلته مضطرباً»¹.

والفرق بين الطوارئ والمستجدات يظهر من جهة زمن نزولها وفاعلها؛ فالمستجدات هي حوادث ووقائع معلومة ومعروفة في الزمن الذي استجدت فيه، يتوقع الإنسان حدوثها مسبقاً، نتيجة دراسة الظروف والأحوال التي استجدت فيها النازلة، وله دور في حدوثها في الواقع، بينما الطوارئ هي الحوادث والوقائع النازلة فجأة، لا يمكن معرفتها مسبقاً ولا يمكن أن يتوقع الإنسان حدوثها أو التنبؤ بها².

والخلاصة: تعتبر المفاهيم السابق بيان مدلولاتها مندرجة تحت مسمى "فعل المكلف"، فأى منها يأتي ضمن هذا البحث معبراً عنه بالمفهوم الأصل، أي الفعل، أو بأحد المفاهيم الأخرى: كالتصرف والعقد والالتزام والعمل وصولاً إلى مفهوم النازلة والحادثة والواقعة ..، فهي جميعها متعلقة بفعل المكلف، ذلك أن خطاب الشارع مرتبط بفعل المكلف أو ما ارتبط بفعل المكلف، على ما سيأتي بحثه وبيانه.

المبحث الثاني: تقسيمات علماء الشريعة لأفعال المكلف³.

يهدف هذا المبحث إلى محاولة تتبع مختلف التقسيمات التي أعطاها العلماء . لاسيما علماء الفقه والأصول والمقاصد . للفعل، وإن كانت الدراسة تركز على الفعل الإنساني لارتباطه بالجانب التشريعي والمقاصدي .

ورغم صعوبة جمع هذه التقسيمات وفقاً لمعايير منضبطة ومحددة، . نظراً لتشعب هذه التقسيمات وتنوعها بين علماء العقيدة والأصول والمقاصد . إلا أنه؛ ومن خلال البحث والنظر المتفحص لتقسيمات علماء الشريعة للفعل، أمكن إرجاعها إلى جملة من الاعتبارات، من ذلك:

الاعتبار الأول: اعتبار صاحب الفعل (القائم به)، بغض النظر عن الخلاف القائم بين الجمهور والمعتزلة في نفي أفعال الإنسان عن الله عز وجل، حيث تم النظر إليها من حيث القائم بها لابتداء الأحكام وترتيبها عليها استناداً إلى تعلق خطاب الشارع بأفعال المكلفين.

الاعتبار الثاني: تقسيم الأفعال بالنظر إلى ورود الشرع، أي حكم الأفعال قبل ورود الشرع وبعد ورود الشرع.

¹ . المرجع نفسه، (270)

² . المرجع السابق، (270)

³ . حاول البحث استئناس مختلف اعتبارات تقسيمات الفعل، التي أخذ في هذا المبحث من تقسيم أبو الحسين البصري للأفعال.

الاعتبار الثالث: تقسيم المعتزلة والأصوليين للأفعال، أي: تقسيم المعتزلة في مقابل ما ذهب إليه الأصوليون مع تتبع لمختلف التقسيمات التي أوردوها. سواء اتحدت في معيار واحد أم اختلفت.

الاعتبار الرابع: تقسيم علماء المقاصد للفعل الإنساني، وهنا - أيضا - يتم تتبع ما وقفت عليه من أقوال لعلماء المقاصد في المسألة، حتى ولو عادت بعض من هذه التقسيمات إلى أحد الاعتبارات السابقة، خاصة منها تقسيمات الأصوليين.

وأهم ما يمكن ملاحظته بهذا الصدد؛ أن مختلف التقسيمات هي نتيجة للمسألة الكبرى الخلافية بين المعتزلة وغيرهم في القول بالتحسين والتقيح العقليين.

المطلب الأول: تقسيم الفعل باعتبار القائم¹ به:

ويتقسم بهذا الاعتبار إلى: فعل إلهي وفعل إنساني. يقول الراغب: «الأفعال ضربان: إلهي، وإنساني.

فالإلهي: أربعة أضرب: إبداع، وتكوين وتربية وإحالة، وجميع ذلك يسمى خلقا من حيث كان وجود كل واحد بمقدار، والخلق في الأصل التقدير المستقيم.

فالأول: الإبداع: وهو إيجاد الشيء دفعة لا عن موجود، ولا بترتيب، ولا عن نقص إلى كمال، وليس ذلك إلا للباري، وإن كانت العرب قد تستعمل الإبداع فيمن يحفر بئرا في مكان لم يحفر فيه من قبل، وفيمن نسج شعرا أو أورد كلاما لم ينسج على منواله من قبل.

والثاني: وهو إيجاد الشيء عن عدم بترتيب، ومن نقص إلى كمال، والمتكلمون قد يستعملون التكوين في موضع الإبداع، ولما هفوا عن حقيقة التكوين، أنكروا واستبشعوا قول من قال: السماء ليست بمكونة، وقدروا أن يقول: ليست بمبدعة ولا مخلوقة، وإنما أرادوا هذا القائل فيما ذكر أصحابه، ودل عليه كلامه أن الله تعالى أبدعها إبداعا، كما قال: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ﴾ [البقرة (117)]، ولم يخلقها خلقة ناقصة في ابتداء نشأتها، ثم كملها شيئا فشيئا كالإنسان والحيوان والنبات.

والثالث: رب الشيء: وهو تعديته، وذلك استخلاف ما تحلل من الأبدان فيما وجد عن كون ليقى المدة المضروبة له، وبه قيل له تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

¹ . وقد استعملت عبارة القائم به، بدلا من مصدره، وذلك لأن مصدر الأفعال جميعها. على مذهب الجمهور هو الله عز وجل. خلافا للمعتزلة. والمراد بذكر هذا التقسيم، هو محاولة تتبع مختلف التقسيمات التي ذكرها العلماء، والتي أمكنني الوقوف عليها، وليس إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد، كما ذهبت إليه المعتزلة.

والرابع: إحالة الشيء: وهو التغيرات اللاحقة لجميع الكائنات في كفياتها من طعم ولون ورائحة. والفعل الإنساني ثلاثة أضرب: نفساني فقط : وهو الأفكار والعلوم، وما ينسب إلى أفعال القلوب، وبدني: وهو الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه، كالمشي والقيام والقعود، وصناعي : وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنفس، كالحرف والصناعات¹.

وقد ذهب المعتزلة إلى أن الله عز وجل لم يخلق أفعال الإنسان، قال القاضي عبد الجبار²: فإن قال: أتقولون في أفعال العباد: إن الله جل وعز لم يخلقها؟ قيل له: نعم، بل هي من جهتهم واقعة حادثه، والدليل على ذلك ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم، وعلومهم، وقدرهم³.

فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع، ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة، وهذا يدل على أن أفعالهم حادثه من قبلهم ..⁴

وقال: « فلو كانت هذه الأفعال الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثه الأنبياء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله وينهى عما خلقه، والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان والله تعالى هو الخالق للكفر فيهم

¹ . الراغب الأصفهاني، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، (293 . 294)

² . هو أبو الحسن قاضي القضاة بن عبد الجبار أحمد بن عبد الجبار الحمداني، كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي، ثم تحول إلى الاعتزال، وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها. صنف في كل فن ومصنفاته أنواع منها في الكلام: كتاب الدواعي والصوارف، وكتاب الخلاف والوفاق، وكتاب شرح الأصول الخمسة .. إلخ. توفي رحمه الله تعالى سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعمائة. [أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: مؤسسة ديفلد . ثلزر، ط2، (بيروت: 1407 / 1987)، (112)، وقاضي شهبه، طبقات الشافعية، (176/1)، و ابن العماد ، شذرات الذهب، (78/5)]

³ . موقف المعتزلة من الجرم بأن العباد خالقون أفعالهم مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة، فإن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن أفعال العباد أفعال لهم حقيقة، ولكنها مخلوقة لله جل وعلا، وأن مشيئتهم فيما يفعلونه تابعة لمشيئة الله تبارك وتعالى، وفي ذلك يقول ابن تيمية: « وأما جمهور أهل السنة فيقولون: إن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله ومفعول لله »، [ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، (الرياض: مؤسسة قرطبة، 1406 / 1986)، (177/2)، علي بن سعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمها، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1415 / 1995) (110)] .

⁴ . القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين ، دون (طبعة، ومكان وبلد النشر، والتاريخ)، (350)

والمانع لهم عن الإيمان؟ ومن يأمر بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله؟. وكيف يحسن من الله تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي خلقه؟ وهذا سخف من قائله¹.

يقول ابن قيم الجوزية: «ولفظ العدل جعلته القدريه اسما لإنكار قدرة الرب على أفعال عباده وخلقته ومشيتته، فجعلوا إخراجها عن قدرته ومشيتته وخلقته هو العدل، وجعل سلفهم إخراجها عن تقدم علمه وكتابته من العدل، وسموا أنفسهم بالعدلية²، وهم مجتمعون فيما بينهم على ذلك، ويحكي القاضي عبد الجبار هذا الإجماع، فيقول: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم، وعودهم، حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه³».

فالعباد هم المنشئون لأفعالهم بحسب مشيئتهم وقدرتهم وعلمهم، فهم الموجدون لها من دون الله تعالى⁴.

المطلب الثاني: تقسيم الأفعال باعتبار ورود الشرع، إلى أفعال سابقة عن ورود الشرع،

وأفعال بعد ورود الشرع:

ووفقا لهذا الاعتبار اختلف علماء الشريعة (معتزلة، وأهل السنة) عن حكم الأفعال قبل ورود الشرع، وانسحب الخلاف إلى ما لم يرد بشأنه دليل شرعي يدل على حكمه فيما عرف بحكم الأفعال المسكوت عنها بعد ورود الشرع، وهو ما سيأتي بيانه وتوضيحه.

ومما يدل على هذا التقسيم: ما عقده الأصوليون من مسائل تشير إلى أفعال العقلاء قبل الشرع⁵، وتقدير خلو واقعة عن حكم الله⁶، وأحكام الشرع ثابتة إلى يوم القيامة⁷.

¹ . المصدر السابق، (351)، وينظر: شرح الأصول الخمسة، (332)

² . ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسالة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، (الرياض: دار العاصمة)، (949/3).

³ . أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، "المخلوق"، تحقيق: توفيق الطويل، مراجعة: إبراهيم مذكور، وسعد زايد، بإشراف: طه حسين، دون (رقم الطبعة، ومكان وبلد النشر، والتاريخ)، (3/8).

⁴ . علي بن سعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويم، (103)

⁵ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (156/1)

⁶ . المصدر نفسه، (164/1 . 165).

⁷ . المصدر نفسه، (165/1).

وحكم الأفعال قبل ورود الشرع¹، مبني على الخلاف في المسألة المشهورة المعروفة ب: "التحسين والتقييح العقليين"، فمن يرى حاكمية العقل وإمكانية تحسينه وتقييحه . وهم المعتزلة . يرى أن الأصل في الأشياء والأفعال قبل ورود الشرع الإباحة، وأن إباحتها معروفة بالعقل، ومن يرى أنه لا حاكم إلا الشرع . وهم جمهور العلماء من أهل السنة، يرى أنه لا حكم للأشياء والأفعال قبل ورود الشرع، ومن رأى منهم على أنها على الإباحة أو الحظر فهو يقصد الإباحة والحظر الشرعيين ويستند في ذلك لأدلة سمعية². والخلاف في هذه المسألة لا يكون إلا على فرض خلو زمن من شرع أصلاً، وهذه المسألة بحثها غير واحد من علماء الأصول، ونقل ابن حزم عن طائفة أنهم يقولون إن العقول تعرف وقتاً من الدهر خلا من شرع³، وهذا القول ظاهر البطلان، إذ الصحيح أنه لم يخل وقت من شرع قط، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد⁴، حيث روي عنه أنه قال: « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم»⁵.

وقال الزركشي: « قال بعض المتكلمين: لا معنى للكلام في هذه المسألة الثانية من حيث إنه ما خلا زمان من سمع»⁶.

واختاره أبو الحسن الخرزى⁷ من الحنابلة¹، ورجحه ابن حزم²، وعلاء الدين البخاري³، والأدلة والأدلة على هذا كثيرة، نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر (24)]، وقوله

¹ . قال الزركشي: « قال الأستاذ أبو منصور: فائدة هذه المسألة اليوم مع قولنا إنه لم يخل زمان العقلاء عن شرع وتكليف من الله يظهر في حادثة تقع ليس فيها نص ولا إجماع ولا قياس: فيكون الحكم عند جمهور أصحابنا الوقف مع نفي المدح والذم عمن اعتقد فيها حظراً أو إباحة أو وقفاً، ويكون حكمها الحظر عند القائل به قبله . سيأتي توضيح مختلف الأقوال في المسألة في ثنايا هذا البحث . [بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (161/1)]

² . ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (408/3 . 436)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (158/1)، وشهاب الدين القرائي، شرح تنقيح الفصول، (92) .

³ . علي بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (57/1) .

⁴ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1250/4) .

⁵ . المصدر نفسه، (1250/4)، وآل تيمية، المسودة، (486)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (324/1) .

⁶ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (160/1)

⁷ . هو أحمد بن نصر بن محمد، أبو الحسن الجزري (وذكره أبو يعلى بالخرزى وكذا السمعي في الأنساب)، الزهري، البغدادي، البغدادي، من قدماء الحنابلة، وكان له قدم في المناظرة، ومعرفة في الأصول والفروع، ومن اختياراته: أنه لا مجاز في القرآن، ويجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس، وأن ليلة الجمعة أفضل من ليلة القدر، وأن المني نجس . قال عنه ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة: صحب الجماعة من أشياخنا وتخصص بصحبة أبي علي النجاد، وكانت له حلقة في جامع القصر، توفي سنة ثمانين

تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة(36)]، قال ابن حزم: « والسدى: المهمل الذي لا يؤمر ولا ينهى »⁴. قال: « فصح بهذه الآية أن الناس لم يبقوا قط هملا دون ورود شرع »⁵.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً﴾ [النحل (36)].

. أن الله سبحانه وتعالى أول ما خلق خلق آدم، قال له: ﴿ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾ [البقرة(35)]، فأمرهما ونهاهما عقيب ما خلقهما، فكذلك كل زمان⁶.

وحيث تبين أنه لم يخل زمن من شرع، وأن حكمة الله اقتضت تتابع الرسل، وألا يترك الناس سدى، فيكون الخلاف إذن في زمان الفترة بين عيسى ونبينا عليهما الصلاة والسلام، حيث اندرست الشريعة بتقصير من قبل الناس، وكثرت التحريفات، فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع⁷. وعليه: فالذين جاءوا بعد اندراس الشريعة وجهل الأحكام، هل يكون جهلهم عذرا وتكون الأفعال بالنسبة لهم مباحة فلا يؤاخذون بالفعل أو الترك؟، أو لا يكون عذرا، فحينئذ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها احتياطاً، لاختلاط الحلال بالحرام وعدم إمكان التعيين؟¹.

وثلاثمائة [. أبو سعد عبد الكريم السمعاني، الأنساب، (82/5 . 83)، ومحمد بن أبي يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، (301/3)، الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، (412/6 . 413)].

¹ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1250/4)

² . أبو علي محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (58/1)

³ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (146/3)

⁴ . أبو علي محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (58/1)، أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1251/1)، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (146/3)

⁵ . أبو علي محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (58/1) .

⁶ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1250/4)، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (58/1)، وآل تيمية، المسودة، (486)، و عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (146/3)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (323/1) .

⁷ . عبد العزيز البخاري كشف الأسرار، (146/3)، و عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح

مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحبه الله بن عبد الشكور، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ

العربي، 1414 / 1993)، (49/1)، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (160/1)، وأحمد بن عبد الله بن محمد

الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، ط1، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،

1428 هـ / 2007 م)، (35)

يقول عبد العزيز البخاري: « وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف، لأنه لا يتصور القول بالإباحة أو الحظر أو التوقف قبل وجود الخلائق، لأن هذه الأحكام بالنسبة إليهم، وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان، فلم يكن محل الخلاف إلا زمن الفترة².
وفي مقابل ما سبق ذكره، وقع خلاف بين العلماء في حكم الأفعال والأعيان بعد ورود الشرع، وعلى هذا يمكن النظر إلى الأفعال من هذه الزاوية إلى حكم الأفعال قبل ورود الشرع وبعده، وهي بذلك قسمان .

وليس المراد الوقوف على مذاهب علماء الشريعة في هذه المسألة الكبرى، فالذي يهمنا في الموضوع بحث مختلف تقسيمات العلماء للأفعال .

المطلب الثالث: تقسيم المعتزلة والأصوليين للأفعال باعتبار الحسن والقبح³.

الفرع الأول . تعريف العلماء للحسن والقبح .

حسن الشيء وقبحه يراد بهما: ما يلائم الطبع أو ينافره كإنقاذ الغرقى، واتهام الأبرياء. وكونهما صفة كمال أو نقص نحو: العلم حسن والجهل قبيح.

أو كونه موجبا للمدح أو الذم الشرعيين، والأولان عقليان إجماعا، والثالث: شرعي ولا يثبت إلا بالشرع، فالقبيح ما نهى الله تعالى عنه، والحسن ما لم ينه عنه⁴.

قال الرازي: « الحسن هو ما لا يستحق فاعله المتصف به الذم بفعله، ويدخل فيه الواجب والمندوب والمباح ، وأفعال الله تعالى. القبيح: ما يستحق فاعله الذم بفعله⁵. »

وعند المعتزلة: هو عقلي لا يفتقر إلى ورود الشرائع، يل العقل استقل بثبوته قبل الرسل، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، أو مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة، ولا نظرا، كصوم آخر يوم من رمضان، وتحريم أول يوم شوال⁶. قال شارح مختصر الروضة: « وعلى هذا وقع النزاع في تعريف

1 . نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، (50 . 49/1).

2 . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (146/3).

3 . سبقت الإشارة إلى مجموعة من الاعتبارات التي استند إليها أبو الحسين البصري في تقسيم الأفعال

4 . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (75)

5 . فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الأدلة، (23 . 22).

6 . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (75)، ونجم الدين الطوني، شرح مختصر الروضة، (404 . 403/1).

الحسن والقبح، فقليل: الحسن: ما لفاعله أن يفعل، والقبيح: ما ليس لفاعله أن يفعل، يعني عقلا، وهو تعريف اعتزالي، وقيل الحسن: ما ورد الشرع بتعظيم فاعله والثناء عليه، والقبيح يقابله، وهذا تعريف سني جمهوري¹.

وقال: « وإنما غلط المعتزلة في هذا الباب من جهة أن غالب ما استحسنت أو استقبح في الشرع هو مستحسن، أو مستقبح في العقل بالاعتبارين الأولين في الحسن والقبح، وهما الملاءمة والمنافرة والنقص والذم. مثاله: أن إنقاذ الغريق ونحوه اشتمل على الأمرين: أحدهما: المناسبة العقلية، فالعقل يستقل بدركها. والثاني: ترتب الثواب عليه، فالعقل لا يستقل بدركه جزما، بل جوازا، وهو محل النزاع، وكذا الكلام في جانب القبح، وللنزاع بين الطائفتين مآخذ أشار إليها الأصوليون² »³.

¹ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (404/1).

² . ومن بين هذه المآخذ التي ذكرها شارح الروضة: أ. أن الشرع هل هو مؤكد وكاشف، أو منشئ ومبتدئ. فالمعتزلة قالوا: الشرع مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظرا، كاشف عما لا يدركه من الأحكام شرعا كالعبادات ونحوها، وليس قولهم: إن العقل لا يدرك الحسن في العبادات ونحوها منافيا لقولهم: إنها حسنة في العقل، لأن مرادهم بحسنتها فيه، أنه لو كانت له قوة على إدراك حقائقها تامة، لأدركها حسنة، ومدركهم في ذلك الله سبحانه وتعالى حكيم، فيستحيل عليه عقلا إهمال المصالح أن يأمر بها، ويثيب عليها، وإهمال المفاسد أن لا ينهى عنها، ويعاقب عليها، وما استحال على الله تعالى وجب أن يستحيل عليه دائما في كل وقت، فلذلك قالوا: إن ما ثبت بعد الشرع، فهو ثابت قبله، وإلا لكان المستحيل عليه سبحانه وتعالى جائز في كل وقت من الأوقات دون بعض، فلما ورد الشرع، كان مؤكدا لحكم العقل فيما أدركه، كاشفا عما لم يدركه. وأما الجمهور فقالوا: الشرع منشئ للأحكام، ومخترع لها، ولم يكن منها قبل الشرع شيء، ولا يستقل العقل بإدراك شيء منها جزما بل جوازا. [نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، 404/1 . 405].

ب. النزاع في مراعاة المصالح، فعندهم يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية مصالح خلقه، على معنى أن العقل يدرك وجوب ذلك منه جزما تحقيقا للوجود والعدل، ثم قالوا: لولا مراعاة المصالح والمفاسد، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بحكم معين من بين سائر الأحكام ترجيحا من غير مرجح، فلما خص بعض الأفعال بالوجوب وبعضها بالإنابة دل على أن الإيجاب لتحصيل المصلحة، والتحرير لدفعها، والإنابة لخلو الأفعال عن مصلحة أو مفسدة. وعند الجمهور: لا يجب على الله سبحانه وتعالى رعاية المصالح، وإنما يدرك العقل ذلك منه على سبيل الجواز. فأما ثبوت الأحكام في الأفعال، فيجوز أن يكون تعبدا محضا، ويجوز أن يكون رعاية للمصالح تفصلا، وليس النزاع فيه، إنما النزاع في رعايتها وجوبا، والله سبحانه وتعالى أن يتفضل برعاية المصالح، وأن لإكمالها أن يتفضل بأنواع النعم من العافية والغنى والعز والعلم وأن لا، وقد وقع ذلك مشاهدا في العالم، حيث الناس مت بين معاني ومبتلى، وفقير وغني، وعزيز وذليل، وعالم وجاهل. [نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (409/1 . 410)].

³ . المصدر نفسه، (404/1).

ويعرف القاضي عبد الجبار القبيح بأنه: « هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الدم على بعض الوجوه»، قال: « وقوله على بعض الوجوه؛ احتراز من الصغيرة، فإنها قبيحة، ومع لك فإنه لا يستحق الم عليها، بكل وجه، ولكن يستحق الدم عليها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفرا في جنبه، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنه على قبحها لا يستحق الدم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الدم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها، أو يتمكن من العلم بذلك»¹.

أما القبيح، فقد عرفه أبو الحسين البصري بقوله: « وأما الحسن؛ فهو للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله، أن يفعله»²، قال: « وأيضا ما لم يكن على صفة يؤثر في استحقاق فاعله الدم، أو ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الدم..»³.

الفرع الثاني . مذاهب العلماء في مسألة التحسين والتقيح العقليين .

اختلف العلماء في مسألة التحسين والتقيح العقليين على ثلاثة مذاهب⁴ :

الأول: وهو مذهب المعتزلة والماتريدية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية وبعض الأشاعرة.

فالأفعال منقسمة عندهم إلى حسنة وقبيحة لذواتها، لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه ببداهة العقل كحسن الإيمان، وقبح الكفران وحسن إنقاذ الغرقى والهللكى وشكر المنعم⁵، ومنها ما يعرف حسنه أو قبحه بعد تدبر وفكر وإعمال العقل، كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع، ومنها ما يعرف عن طريق الشرع كحسن العبادات. والذي يأتي به الشرع مؤكداً لحكم العقل لا مؤسس.

¹ . القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (41)

² . أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، (366/1)

³ . المصدر نفسه، (366/1)

⁴ . أتى على تفصيل القول فيها وحصرها: أيمن عبد الحميد البدارين، نظرية التقيح الأصولي، (بيروت: دار ابن حزم، 2005/1426)، (483) .

⁵ . شكر المنعم : يقول القراني: « شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ، ولذلك لما قيل لرسول الله . ع . لما قام حتى تورمت قدماه : « أتفعل ذلك وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ فقال: ألا أكون عبدا شكورا » [أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب: ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُسِّمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴾ [الفتح (2)]، (743/8)، ورقمه (4837)، ولفظه: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من

وزعموا هذه الأشياء الحسنة أو القبيحة متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة .

قال الغزالي: « ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة.

فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى، ومعرفته، وحسن الصدق، وقبح الكفران، وإيلاء البريء، والكذب الذي لا غرض فيه¹. وهذا لا مجال للسمع فيه².

ومنها ما يدرك بنظر العقل: كقبح الصدق الذي فيه ضرر، وحسن الكذب الذي فيه نفع.

ومنها ما يدرك بالسمع: كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات .

وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها، بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء، الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه¹. والشارع إنما يأمر بما يعلم أن امتثال أمره فيه يدعو إلى المثابرة على المستحسنتات العقلية، وكذلك القول في نقيضها من النهي في التفصيل².

ذنبك وما تأخر [، فسمى صلاته شكرا، وهي قول وفعل، واعتقاد، وقال الله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا ﴾ ، [سبأ، (13)]، فجعل جملة شريعتهم شكرا ، وقال الشاعر :

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

إشارة إلى الثلاثة : القول باللسان ، والفعل باليد، والولاء ، والوداد ، والاعتقاد بالضمير وهو القلب ، فكل ما لله تعالى فيه طلب، ففعله طاعة ، إن طلب فعله، أو تركه طاعة إن طلب تركه ؛ لأن العبد مطيع بجميع ذلك ، ومتقرب إلى الله ، فيكون فعل جميع الواجبات ، والمندوبات ، وترك جميع المحرمات ، والمكروهات شكرا لله تعالى كانت في الأفعال، والأقوال أو الاعتقادات، لكن أعظم مراتب الشكر الإيمان، ومعرفة الله تعالى ، وأدناه إمارة الأذى عن الطريق، كما قال ع: « الإيمان خمس وسبعون شعبة ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمارة الأذى عن الطريق » [أخرجه: مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها .. بلفظ: الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة. فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمارة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان، ورقمه (58)، (8/2)، عن أبي هريرة [.

ويظهر بهذا؛ أن الشكر أعم من الحمد من وجه، وأخص من وجه؛ لأن الحمد هو الثناء بالقول الجميل، فقد يوجد ولا شكر إذا فعلته في حق من لم يحسن إليك، ويوجد الشكر بدون الحمد إذا وقع بالفعل والاعتقاد، ويجتمعان معا إذا أثنيت على المحسن إليك . [شهاب الدين القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول، (1 / 387)] .

¹ . أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول ، (178/1)

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (137/1) .

وقال التفتازاني³: «.. وعند الأشعري لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع .

وهذا مبني على .. أن حسن الفعل، وقبحه ليسا لذات الفعل، ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بأنه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح»⁴.

الثاني: الحسن والقبح وصفان إضافيان اعتباريان لا ذاتيان، أي يتغيران بتغير الأحوال والظروف والأزمان، وهو مذهب غالبية الأشاعرة، وذهب إليه جماعة من الحنفية، فلا حسن ولا قبح إلا اعتباري لا ذاتي. فالصدق حسن في الظروف العادية كما في الشهادات إذا طلبها القاضي لما يترتب عليها من مصالح، وقبيح إذا كان فيه إظهار عورات الدولة الإسلامية للأعداء.

يقول الغزالي: « فإذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر، فهو حسن في حق من وافقه قبيح في حق من خالفه حتى إذا قتل الملك الكبير يكون حسنا في حق أعدائه، قبيحا في حق أوليائه .. فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه، ومن نفر طبعه عن شخص استقبحه. ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل إليه طبع فيكون حسنا في حق هذا قبيحا في حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ويستقبحها جماعة، فالحسن والقبح عبارة عن الموافقة والمنافرة، وهما أمران إضافيان»⁵.

الثالث: بعض الأشياء حسنة لذاتها، والبقية ليست كذلك. ومن أمثلة ذلك :

¹ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (178/1 . 179)، وأبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (88/1)، ونجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (402/1 . 403)، سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416 / 1996)، (1 / 324 . 325)، الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام (113/1)، و بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (176 / 183).

² . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (88/1).

³ . هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (سعد الدين)، الإمام الكبير، صاحب التصانيف المشهورة، الشافعي المذهب، ولد بتفتازان سنة اثنتين وعشرين وسبعمئة، وقال ابن حجر سنة: ثنتي عشرة وسبعمئة، أخذ عن القطب، و العضد وطبقته، وفاق في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير والكلام وكثير من العلوم. من مصنفاته: شرح التلخيص الكبير، وشرح التوضيح، و شرح العقائد .. توفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمئة بسمرفند ونقل إلى سرخس ودفن بها، وقيل سنة إحدى وتسعين وسبعمئة. [ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (357/4)، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، (285/2)، ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، (294/2)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (849/3)]

⁴ . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (1 / 324 . 325).

⁵ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (180 / 181)

يقول التفتازاني: « المذكور في الكتب الكلامية أنه لا قبيح بالنسبة إلى الله تعالى، بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب، لأنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله، وذلك لأنهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه، فجميع أفعال الله تعالى حسنة بهذا المعنى، وكذلك على تفسير الحسن بكونه صفة كمال، وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب، فالله تعالى منزه عنه.

وما ذكروا من تفسير بما أمر به والقبيح بما نهي عنه، فإنما هو في أفعال العباد خاصة¹، بينما ذهب الأشعري إلى أن أفعال الله لا توصف بالحسن ولا القبح، وتبعه جمهور من سار على دربه كالجويني².

والفعل ينقسم - حسب المعتزلة - إلى: « ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك، ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير، وذلك إنما يقع من الساهي ولا مدح فيه، وما له صفة وائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو فعل العالم بما يفعله³ ».

وينقسم الحسن عند المعتزلة إلى قسمين: فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وإما لا يكون له كذلك، فالأول هو الذي يستحق عليه المدح، والثاني: هو الذي لا يستحق بفعله المدح، ويسمى مباحاً، وحده: ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم بالمباح وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب.

وأما ما يستحق عليه المدح، فعلى قسمين: فإما أن يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها، وإما أن يستحق المدح بفعله ولم بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات⁴.

ثم إن المعتزلة يقسمون الواجبات عدة تقسيماً أخرى، من ذلك قول القاضي عبد الجبار: « وتنقسم الواجبات، ففيها ما يضاف إلى أسبابها، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها⁵ ».

¹ سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (1 / 326)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (18/1).

² . المصادر نفسها.

³ . القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (316).

⁴ . المصدر نفسه، (316 . 317)

⁵ . المصدر نفسه، (329)

ويقول: « واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد، والمراد به يختلف باختلاف مواضعه .. »¹.

أما القبيح؛ فينقسم إلى: « ما يكون صغيراً، وإلى ما يكون كبيراً، وما يكون كبيراً ينقسم إلى: ما يكون كفراً، وإلى ما لا يكون كفراً ... ثم إن القبائح تنقسم إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى ما لا يتغير حاله بالإكراه .. »².

ونجد أبو الحسين البصري يقسم الفعل استناداً إلى عدد من الاعتبارات، حيث يقول: « اعلم أنا نقسم الأفعال ها هنا ضرباً من القسمة: أحدها تقسيمها بحسب أحكامها في الحسن والقبح، والآخر حسب تعلق أحكامها على فاعليها، وغير فاعليها، والآخر بحسب كونها شرعية وعقلية، وكونها أسباباً في أحكام أفعال أخرى. أما الأول: فهو الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس هو على حالة تكليف، وإما أن يكون على حالة تكليف، فالأول نحو فعل الساهي، والنائم، والمجنون والطفل، وهذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح، وإن كان قد تعلق بها وجوب ضمان وأرش جنائية في مالهم. ويجب إخراجها على وليهم. الثاني ضربان: أحدهما أن يكون مما ليس للقادر عليه، المتمكن من العلم به، أن يفعله. وإذا ما فعله كان فعله له مؤثراً في استحقاق الذم؛ وهو الحسن. والقبيح ضربان: أحدهما صغير، والآخر كبير. والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمه على ثواب فاعله ومدحه. والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه، ولا مستو له، والكبير ضربان: أحدهما يستحق عليه عقاب عظيم؛ وهو الكفر، والآخر: يستحق عليه دون ذلك القدر من العقاب، وهو الفسق .. »³.

الفرع الثالث: تقسيم الأفعال إلى "عقلية وشرعية": "أحكام الأفعال الداخلة تحت التكليف، وما ليس بداخل تحته"

¹ . المصدر نفسه، (329)

² . المصدر نفسه، (330 . 331)

³ - أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، (363/1 وما بعدها).

قال أبو الوفاء بن عقيل¹: « اعلم أن جميع الأفعال لا تخرج عن حكيمين: عقلي وشرعي، لا ثالث لهما، فأما الأحكام العقلية الثابتة لها، فهي التي يكون عليها في ذواتها من الأحكام والصفات، إما لأنفسها وما عليه في أجناسها التي خلقها الله عز ودل عليها، أو بمعان تتعلق بها ضربا من التعليق: فالأول: نحو الفعل حركة وسكونا، وإرادة وعلمنا ونظرا وأمثال ذلك؟.

الثاني: نحو كون الفعل مقدورا ومعلوما، ومدركا ومذكورا وأمثال ذلك مما يوصف به لتعلق العلم والإرادة والقدرة والذكر بها. وكذلك وصفها بأنها أعراض وحوادث وموجودة، وعين ثابتة، ونحو هذا، إنما هي أحكام عقلية، فلا يجوز أن يثبت لها حكم عقلي لمعان توجد بها، وتختص بذواتها، لكونها أعراضا يستحيل حملها لأمثالها من الأعراض، وذلك نحو استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحية وعالمة ومريدة، وأمثال ذلك .

وعلى هذه الأحكام التي قدمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية، ومعنى إضافته إلى العقل: أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع، وقبل مجيء السمع .

فكل حكم لفعل علم من هذا الطريق مما ذكرناه وأضرنا عن ذكره، فإنه حكم عقلي ليس بشرعي، ولا نعني بذلك أنه لا يصح أن يرد السمع بالإخبار عن كونها كذلك، وتأكيد أدلة العقل على أحكامها، وإنما نعني أنها مما يعلم عقلا وإن لم يرد السمع، وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد المتكلف منها، وغير المتكلف، وأفعال سائر الحيوان كلها، لأنها لا تنفك كلها من الأحكام التي ذكرناها.

الضرب الثاني من أحكامها: أحكام شرعية وهي التي تختص بها أفعال المكلفين من العباد دون غيره، وذلك نحو كون الكسب حسنا وقبيحا، ومباحا ومحظورا، وطاعة وعصيانا، وواجبا وندبا، وعبادة الله سبحانه وقربة، حلالا وحراما، ومكروها ومستحبا، وأداء وقضاء، ومجزئ، وصحيحا وفاسدا، وعقدا صحيحا أو باطلا أو فاسدا، فكل هذه الأحكام الثابتة للأفعال الشرعية لا سبيل إلى إثبات شيء منها والعلم به من ناحية قضية العقل، وهذا هو معنى إضافتها إلى الشرع، لا معنى له سوى ذلك، غير أنه لا

¹ . هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري، أبو الوفاء، الفقيه الأصولي الحنبلي، الواعظ المتكلم، ولد سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة، قرأ القرآن على ابن السبطي، وتفقه على القاضي أبي يعلى الفراء، من مؤلفاته في أصول الدين؛ الإشارة، وفي أصول الفقه؛ الواضح، توفي رحمه الله سنة ثلاث عشرة وخمسائة، ودفن قريبا من الإمام أحمد [أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، (482/3)، و عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة العيكان، 2005/1425)، (316/1)، و عبد الله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (13 . 12/2)]

يمكن أن يعرف أحكامها هذه الشرعية إلا بتأمل العقل، ويستدل بعقله على صحة السمع وصدق مورده، وتلقي التوقيف على هذه الأحكام من جهة أو من جهة من خبر عنه، ولولا السمع بها، لما علم بالعقل شيء منها»¹.

ثم إنه؛ أي ابن عقيل يقسم أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف . دون ما يقع منه حال الغلبة وزوال التكليف . إلى قسمين لا ثالث لهما ولا واسطة . حسب تعبيره² .
أحدهما: ما ما للمكلف فعله.

والآخر ما ليس للمكلف فعله، والذي له فعله منها حسن كله، وهو ينقسم إلى: مباح وندب وواجب ... والذي ليس له فعله: هو القبيح المحرم الإقدام عليه³.

الفرع الرابع . تقسيمات الأصوليين للأفعال تبعا لاعتبارات متعددة .

تعددت تقسيمات الأصوليين للفعل، وذلك بالنظر إلى عدة اعتبارات يتم بيانها في الآتي .

أولا . تقسيم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع: هذا التقسيم ذكره الغزالي، حيث قال: «نعلم أن الأفعال تنقسم إلى: ما لا يتعلق به خطاب الشرع، كفعل المجنون، وإلى ما يتعلق به. والذي يتعلق به ينقسم إلى:

- 1 . ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية، بين الإقدام عليه وبين الإحجام عنه، ويسمى مباحا.
- 2 . وإلى ما ترجح فعله على تركه.
- 3 . والذي ترجح فعله على تركه، ينقسم إلى:
- 4 . ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه، ويسمى مندوبا.
- 5 . وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ، ويسمى واجبا .

ثم ربما خص فريق اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنا، وما أشعر به قطعا خصوه باسم الفرض، ثم لا مشاحة في الألفاظ بعد معرفة المعاني .
أما المرجح تركه فينقسم إلى :

¹ . أبو الوفاء علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 / 1999)، (86 / 85) .

² . المصدر نفسه، (88 / 1) .

³ . المصدر السابق، (88 / 1) .

1. ما أشعر بأن لا عقاب على فعله ، ويسمى مكروها ، وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا، كقوله **ع** : « من نام بعد العصر فاختلس عقله ، فلا يلومن إلا نفسه »¹.
2. وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله ، وهو المسمى محظورا أو حراما ومعصية² وفي تطرقه لحقيقة الحكم، يقول الغزالي : « فهو أن الحكم . عندنا . عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين .

فالحرام : هو المقول فيه تركوه ولا تفعلوه .

والواجب : هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه .

والمباح : هو المقول فيه إذا شئتم فافعلوه وإذا شئتم فاتركوه .

فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع ، فلا حكم ، فلماذا قلنا : العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع³ «⁴.

قال الرازي: « الفعل إما أم يكون حسنا أو قبيحا، وتحقيق القول فيه: أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس على حالة التكليف، وإما أن يصدر عنه الفعل وهو على حالة التكليف.

والأول: كفعل النائم والناسي والجنون والطفل، فهذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح، وإن كان قد يتعلق بها وجوب ضمان وأرش في مالهم، ويجب إخراجهم على وليهم.

¹ . أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد ، ط1، (دمشق وبيروت: دار المأمون للتراث، 1406 / 1986)، ورقمه (4918)، (316/8)، ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، من حديث عائشة . رضي الله عنها . باب ما يخشى على الإنسان في نومه بعد العصر وغير ذلك، قال الهيثمي: « ورواه أبو يعلى عن شيخه عمرو بن الحصين، وهو متروك » ورقمه، (8471)، (116/5)].

. اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (مكتبة القدس، 1351 هـ)، ورقمه (2645)، (284/2)، وعلاء الدين البرهان فوزي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه: بكري حياتي، صححه ووضع فهرسه: صفوة السقا، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ/1985 م)، ورقمه (41362)، (358/15)

² . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (1 / 166)

³ . لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع: فالحاكم هو الله، ولا يعرف حكمه إلا بوحيه من كتاب أو سنة، فلا حكم قبل ورود الوحي، لأنه لو ثبت حكم شرعي دون وحي لكان ثبوته من غير الله وهو العقل، أو غيره، فيكون الحاكم غير الله وهو خلاف القاعدة . [أيمن عبد الحميد البدارين، نظرية التقعيد الأصولي، (483)] .

⁴ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (1 / 177)

والثاني: ضريان، لأن القادر عليه، والمتمكن من العلم بحاله، إن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن فهو القبيح»¹.

وجاء في قواطع الأدلة: «الأفعال على ضربين:

أحدهما. ما لا صفة له زائدة على وجوده؛ وهو كبعض أفعال الساهي، وبعض أفعال النائم، فهذا لا يوصف بحسن ولا قبح. وهذا في الفعل الذي لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل النائم والساهي.

وأما ما يكون من أفعال الساهي فيه مضرة أو منفعة، فقد قال بعضهم: لا يوصف بشيء من ذلك، وهذا هو الأولى؛ لأن الحسن والقبح يتبع التكليف، فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله بشيء من هذين. وعلى هذا كل فعل يصدر ممن لا تكليف عليهم.

وأما الضرب الثاني: وهو أفعال المكلفين؛ فينقسم خمسة أقسام: واجب وندب ومباح ومحظور ومكروه.

وقال بعضهم: ينقسم إلى قبيح وحسن. ثم ينقسم القبيح إلى مكروه ومحظور، والحسن إلى مباح وندب وواجب»².

أما العز بن عبد السلام فيقسم الأفعال التي تتعلق بها الأحكام إلى:

«أحدها: ما هو حسن في ذاته وثمراته كمعرفة الإله وصفاته والإيمان بذلك، فإنه أحسن ما كلفه الإنسان، وهو أفضل من ثمراته التي هي خلود الجنان والزحزحة عن النيران.

الضرب الثاني: ما هو قبيح في ذاته وثمراته، كالجهل بما يجب من العرفان والإيمان، وثمراته الخلود في النيران وحرمان الجنان، وجزاؤه مثله في القبح، قال تعالى: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الأنعام (160)].

ومن الأفعال ما هو في حقيقته وذاته ولكنه ينهى عنه مرة لقبح ثمراته، ويؤمر به تارة لحسن ثمراته، ويباح تارة لمصالح تتقاربه في الإقدام عليه والإحجام عنه، وله أمثلة»³.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن عبد السلام:

أحدها: القتل وهو ثلاثة أقسام باعتبار ثمراته لا باعتبار ذاته لأن ذاته فساد وإتلاف:

¹ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (105/1) .

² . منصور بن محمد السمعاني، قواطع الأدلة في الفقه وأصوله، (171/2) .

³ . عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (266 / 2) .

القسم الأول: قتل من يجب قتله من الكافرين والمسلمين وهو حسن لحسن ثمراته، أما قتل الكافر فلما فيه من محو الكفر الذي هو من أفسد المفاصد وإبداله بالإيمان الذي هو أصلح المصالح، وأما قتل الجاني، فلما فيه من حفظ الأرواح بزجر الجناة عن الجنايات .

القسم الثاني: تحريم قتل المسلمين، وهو مماثل في ذاته لقتل الكافرين والمسلمين المخارين، ولكنه حرم لقبح ثمراته.

القسم الثالث: قتل من يجوز قتله بالقصاص من الجناة، فإنه حسن لثمراته.

المثال الثاني: الأكل متحد في ذاته وحقيقته، وإنما قبح لأسبابه أو لثمراته، فأكل الميتة والدم ولحم الخنزير مساو في حقيقته وذاته لأكل البر والشعير، ولكنه حرم لقبح أسبابه وثمراته¹.

ثانياً. تقسم فعل المكلف (المحكوم فيه) تبعاً لأنواع الحقوق .

يقول سعد الدين التفتازاني: « .. المحكوم به إما حقوق لله أو حقوق العباد أو ما اجتماعاً فيه والأول غالب أو ما اجتماعاً فيه والثاني غالب »² . وقال القرافي: « حق الله أمره ونهي، وحق العبد مصالحه »³.

وقال الشاطبي: « الأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام »⁴.

وعلى ذلك تكون الأفعال المتعلقة بهذه الحقوق أربعة أقسام.

الأول: حقوق الله تعالى: حق الله تعالى⁵ ما تعلق به النفع من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره، وشمول نفعه⁶. وقال القرافي: « فحق الله تعالى أمره ونهي، ... والتكاليف على ثلاثة

¹ . المصدر السابق، (266 . 267) .

² . سعد الدين التفتازاني ، التلويح على التوضيح، (2 / 315) .

³ . شهاب الدين القرافي، الفروق ، (1 / 140) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 539) .

⁵ . بالنظر إلى الاستعمال القانوني يمكن مقابلة ما كان من قبيل حقوق الله تعالى كل ما من شأنه تحقيق مصلحة عامة

للمجتمع وحفظ النظام العام فيه، ذلك أن منطقة حقوق الله منطقة واسعة، كما قال السنهوري، يتلاقى فيها الدين مع القانون

العام، ثم القانون الجنائي مع القانون المالي. [عبد الرزاق أحمد السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة

بالفقه الغربي، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1996)، (1 / 47)] .

⁶ . المرجع نفسه، (1 / 47) .

أقسام، حق الله .. وحق للعبد .. وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق العبد...¹، فهو . أي حق الله . شامل للمصلحة العامة الدنيوية والمصلحة الأخروية² .

وحقوق الله ثمانية: عبادات خالصة كالإيمان، وعقوبات خالصة كالحُدود، وعقوبات قاصرة كالحرمان من الميراث، وحقوق جائزة بين الأمرين كالكفارات، وعبادات فيها معنى المثونة كصدقة الفطر، ومثونة فيها معنى العبادة كالعشر، ومثونة فيها شبهة العقوبة كالخراج، وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم³ . وما هو حق لله خالصا، أصله التعبد كما ذهب إليه الشاطبي، فإذا طابق الفعل الأمر صح وإلا فلا⁴ . والدليل على ذلك يقول: « أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى، فإذا وقع طابق قصد الشارع وإن لا؛ خالف، وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل، فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل . وأيضا، فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع؛ فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه [وإن لم تحصل البراءة] وعدم تحقق البراءة [منه إن لم تحصل المطابقة، وعدم تحقيق البراءة] موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق»⁵ .

والنهي في هذا القسم أيضا نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه؛ إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي، إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع؛ إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة، أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصودا لم ينه عنه، ولأمر به أو أذن فيه؛ فإن الإذن هو المعروف أولا بقصد الشارع فلا تتعداه⁶ .

¹ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول ، (80) .

² . محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ، (126) .

³ . سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح، (2 / 316 . 318)، و عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه

الإسلامي، (47/1)، و محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (126 . 129) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 539) .

⁵ . المصدر نفسه، (539/2) .

⁶ . المصدر نفسه، (2 / 539 . 540) .

فعلى هذا إذا رأيت من يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق؛ فذلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهي حتم، وغما لرجوع جهة المخالفة على وصف منك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعد النازلة من باب المفهوم والمعنى المعلن بالمصالح فيجري على حكمه¹.

الثاني . ما كان حقا خالصا للعبد² وهو ما قصد به تحقيق مصلحة خاصة بالفرد دون المجموع، كبذل المتلفات وبدل المغصوب، وملك المبيع للمشتري، وملك الثمن للبائع وحق الزوج في الطلاق وحق المؤجر في تملك الأجرة وغير ذلك من الحقوق³. وقال القرابي: « حق العبد مصالحه »⁴.

الثالث: ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد وحق الله غالب كحد القذف⁵، فباعثبار حصول نفعه بإخلاء العالم من الفساد يكون حقا خالصا لله تعالى، وباعتبار صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف يكون حقا للعبد ولرجحان حق الله لم يكن للعبد إسقاطه⁶.

قال الشاطبي: « ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلب فيه حق الله، وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطرحا شرعا؛ فهو كغير المعبر، إذ لو اعتبر لكان المعبر، والفرض خلافه

¹ . المصدر نفسه، (2 / 540) . .

² . حق العبد وفقا للتعبير القانوني يدخل في منطوق القانون الخاص، فهذه الحقوق لا يقصد بها الصالح العام وإنما يقصد بها الصالح الخاص . [السنهوري ، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، (47/1) ، ومحمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (130)]

³ . محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ، (130) .

⁴ . شهاب الدين القرابي، شرح تنقيح الفصول ، (80)

⁵ . من المتفق عليه أن جريمة القذف فيها حقان: حق الله تعالى وحق للمقذوف، ولكن الفقهاء يختلفون على أي الحقين هو أقوى، فأبو حنيفة يغلب حق الله على حق العبد ويجعل الجريمة المتعلقة بحق الله تعالى، وبعض الحنفية يرى أن حق القذف متعلق بحقوق الآدميين وحقوق الله ، وأن الحق الغالب فيه هو حق الآدميين . والشافعي وأحمد يغلبان حق العبد على حق الله ويجعلان الجريمة متعلقة بحقوق الآدميين، ومالك يغلب حق العبد قبل الشكوى، ويغلب حق الله تعالى بعد الشكوى، فالجريمة عنده متعلقة بحقوق الآدميين قبل الشكوى ومتعلقة بحقوق الله تعالى بعد الشكوى. [كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير على

الهداية شرح بداية المبتدئ لأبي بكر المرغيناني، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ/ 2002 م)، (312/4)، وأبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (349/3)، وابن قدامة، المغني، (9 / 25)، وأبو عبد الله الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، (412/8)، وعبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، (485/2 . 486)، محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (130) .

⁶ . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه ، (130) .

كقتل النفس؛ إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة ضرعية كالفتن ونوها، فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع، فذلك للأمور الثلاثة الأول، ولأمر رابع وهو أن الشهادة بحق العبد هو المغلب¹.

الرابع: ما اجتمع فيه حق الله وحق العبد وحق العبد غالب كالقصاص من القاتل على جهة العمد والعدوان، فالقصاص من القاتل² حق الله لما يترتب عليه من المصلحة العامة وهي حياة النفوس، قال

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 540 541).

² جعلت الشريعة حق الولي في القصاص هو الغالب، فكان له بناء على هذا الحق في رفع الدعوى بطلب الحكم له بالقصاص وكان له أن يعفو بعوض وبغير عوض، وكان له أن يستوفيه بنفسه إذا كان قادرا على الاستيفاء. [البرديسي، أصول الفقه، (131)]. يقول عبد القادر عودة فيمن له حق استيفاء القصاص: «... والأصل في الشريعة، أن لا يُمكنُ إنسان من استيفاء حقه بنفسه، لأن استيفاء الحقوق متروك للحكام، ولكن جاز أن يستوفي الفرد حقه في القتل بدليل خاص هو تسليم الرسول القاتل المستحق، ولما كان من شروط الاستيفاء عدم الخيف، وأن لا يعذب المقتص القاتل وأن يحسن قتله، فإن القصاص يجب أن يتم تحت إشراف السلطة التنفيذية، وليس ثمة ما يمنع من أن تتولاه السلطة التنفيذية اليوم لضمان التنفيذ على الوجه المطلوب». [عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، (2 / 149)]. ويملك حق العفو عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد من يملك القصاص، والقصاص عندهم حق لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب، والرجال والنساء والصغار والكبار، فكل واحد منهم يملك العفو إذا كان بالغا عاقلا، فإن لم يكن كذلك فلا يملك التصرف فيه، وإن كان الحق ثابتا لأنه من التصرفات الضارة والتي لا تجوز إلا للعاقل البالغ. [علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض زعادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1424، (10/273). 274)، وأبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الشافعي، (3/197)، وموفق الدين ابن قدامة، المغني، (11/580)، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، (2/159)].

ويملك العفو عند مالك من يملك حق القصاص، وهو العاصب الذكر الأقرب درجة للمقتول والمرأة الوارثة؛ التي لا يساويها عاصب في الدرجة، والتي لو كان في درجتها رجل ورث بالتعصب، ويشترط مالك أيضا. في العافي أن يكون عاقلا [شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأحمد الدردير، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه)، (4/277)].

والعفو عن القصاص عند الشافعي وأحمد هو التنازل عن القصاص مجانا، فمن تنازل عن القصاص مجانا فهو عاف، ومن تنازل عن القصاص مقابل الدية فهو عاف، وإن كان مالك يرى أن العفو عن الدية يحتاج لنفاذه رضاء الجاني بدفع الدية بخلاف الشافعي وأحمد اللذين يريان أن العفو عن الدية يعتبر نافذا دون حاجة لرضاء الجاني.

والعفو عند مالك وأي حنيفة هو إسقاط القصاص مجانا، أما التنازل عن القصاص مقابل الدية فهو ليس عفوا عندهما، وإنما هو صلح، لأن تنازل الولي لا ينفذ إلا إذا قبل الجاني دفع الدية. [شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح

تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة (179)]، فإن الإنسان إذا علم أن القاتل يقتل ارتدع عن القتل فقلت الجرائم وساد الأمن .
وكما أن القصاص حق الله كذلك هو حق العبد لأن فيه مصلحة خاصة لأولياء المقتول وهي شفاء صدورهم من الغيظ الذي يملؤها.

وإنما كان الغالب في القصاص حق العبد لأن القتل يمس المجني عليه أكثر مما يمس أمن المجتمع ونظامه¹. قال الشاطبي: « ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المذهب، وأصله معقولية المعنى، فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي؛ فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلا أو آجلا حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظر؛ أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد، فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أو لا، فإن فرض غير حاصل؛ فالعمل باطل أن مقصود الشارع لم يحصل، وإن حصل . ولا يكون حصوله إلا مسبب عن سبب آخر غير السبب المخالف . صح وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد، ولذلك يصحح مالك بيع المدبر إذا اعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق، فإذا حصل؛ فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك، وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقاطه؛ فله ذلك، وأمثلة هذا القسم كثيرة، فإذا رأيت من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع فذلك لأحد الأمور الثلاثة»².

وجماع القول فيما سبق: أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو من جهة التبعيد؛ فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وعبادته وامتنال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا؛ فليس كذلك بإطلاق، بل جاءت على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية .

الكبير لأحمد الدردير، (240/4)، وعثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (107/6)، عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، (157/2 . 158) .

¹ . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (130) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 541 . 542) .

كما أن كل حكم شرعي؛ فيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذلك قال الحديث: «حق العباد على الله إذا عبده ولم يشركوا به شيئا ألا يعذبهم»¹، وعادتهم في تفسير "حق الله" أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول، "وحق العبد" ما كان راجعا إلى مصالحه الدنيوية، فإن كان من المصالح الأخروية؛ فهو من جملة ما يطلق عليه أن حق لله ن ومعنى "التعبد" عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص، ولأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد².

ثالثا. تقسيم الأفعال بالنظر إلى دخولها تحت الخطاب الشرعي وعدمه.

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى: أفعال داخلية تحت التكليف وأفعال خارج التكليف .

قال موفق الدين ابن قدامة: «الأفعال ثلاثة أقسام :

1. قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب ولا معنى للحكم إلا للخطاب.
2. وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع فيه دليل العقل والسمع.
3. وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال فلا يبقى فعل لا مدلول عليه سمعا فتكون إباحته من الشرع، ويحتمل أن يقال لا حكم له»³.

رابعا. ينقسم الفعل المحكوم فيه باعتبار إدراك ماهيته إلى أربعة أقسام :

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح شرح صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب: اسم الفرس والحمار، ورقمه (2856)، (72 / 6)، بلفظ: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وحق العباد أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا ..»، ومسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب: «من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة، وحرم على النار، ورقمه (48)، (316/1 . 317) بلفظ: «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ألا يعذبهم»، عن معاذ بن جبل.

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 538 . 539) .

³ . موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، (21 . 22) .

القسم الأول : الفعل الذي له وجود حسي وليس له وجود شرعي، ولا يعتبر سببا لحكم شرعي، وذلك كالأكل والشرب، إذ كل منهما له وجود حسي وليس له وجود شرعي، إذ ليست له ماهية شرعية معتبرة .

القسم الثاني: الفعل الذي له وجود حسي وليس له وجود في الشرع وهو سبب لحكم شرعي، كالزنا والسرقه، فالحس يدركهما لكن الشرع لم يجعل لهما ماهية شرعية معتبرة ، وكل منهما يترتب عليه حكم شرعي ، فالزنا يترتب عليه الجلد ، إن كان الزاني غير محصن والرجم إن كان محصنا والسرقه يترتب عليها قطع اليد إن بلغ المسروق نصابا .

القسم الثالث: الفعل الذي له وجود في الحس وفي الشرع، ولا يترتب عليه حكم شرعي وذلك كالصلاة و الزكاة ، فإنه يمكن إدراك كل بالحس كما يمكن إدراك كل بالشرع، فإن الشارع جعل لكل ماهية لا يتحقق إلا بأركانها وشروطها وكل منهما لا يترتب عليه حكم شرعي آخر .

القسم الرابع: الفعل الذي له وجود في الحس وفي الشرع يترتب عليه حل الاستمتاع ووجوب المهر والإجارة يترتب عليها تملك المنفعة للمستأجر وتملك الأجرة للمؤجر¹.

خامسا . تقسيم الفعل إلى صريح وغير صريح :

من الأفعال ما هو صريح في الفعلية، فلا يختلف في كونه فعلا . وذلك كالضرب، والمشى والحب. والمثال الأول وهو الضرب، هو للفعل المؤثر في غير فاعله، والثاني للمجرد المشاهد، والثالث للمجرد النفسي .

ومن الأفعال ما ليس صريحا في الفعلية، فيدور الوهم فيه بين أن يكون فعلا أو لا يكون، ومن ذلك: الكتابة، والإشارة، والترك الإيجابي الذي يعبر عنه بالكف أو الإمساك، والسكوت عن الجواب، والتقرير، والهم بالفعل، ونحو ذلك.

فهناك من يدعي أن الكتابة قول، وأن الترك والسكوت والتقرير ونحوها ليست أفعالا . والقول فعل غير صريح، فهو فعل من بعض الوجوه².

يقول محمد سليمان الأشقر: «وكثير من الأقوال يعبر عنها بما يوهم الفعلية، ويجب ألا يخدعنا ذلك عن حقيقة كونها أقوالا، مثل: تشهد، وكبر، وسبح، ولبي، ومدح، وأثنى، ووبخ فلانا، ولعنه، ودعا عليه،

¹ . محمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ، (126) .

² . محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ، (54) .

وأمره ونهاه. ودليل كونها تفسر بالقول، ف (التشهد) هو قول أشهد أن لا إله إلا الله، و(التسبيح) هو قول: سبحان الله، و (التلبية) هي قول: لبيك اللهم، وهكذا¹.

ومثل هذا التفريق لا يترتب عليه أثر في بحثنا هذا لدخول الأقوال تحت مسمى الأفعال بمعناها العام كما سبقت الإشارة إليه .

ولعل في تقسيم محمد الأمين الشنقيطي للأفعال توضيح للمسألة أكثر.

يقول محمد الأمين الشنقيطي: « اعلم أن الله عز وعلا إنما يكلف بالأفعال الاختيارية وهي باستقراء الشرع أربعة أقسام :

الأول . الفعل الصريح كالصلاة .

الثاني . فعل اللسان وهو القول والدليل على أن القول فعل قوله تعالى: ﴿ زُخْرِفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۖ وَكَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ [الأنعام (112)] .

الثالث . الترك: والتحقيق أنه فعل²، وهو كف النفس و صرفها عن المنهي عنه، خلافا لمن زعم أن الترك أمر عديم لا وجود له، والعدم عبارة عن لا شيء. والدليل على أن الترك: فعل الكتاب والسنة.

أما دلالة الكتاب على أن الترك فعل ففي آيات من القرآن العظيم كقوله تعالى: ﴿ لَوْلَا يَنْهَاهُمْ رَبِّيَانِيُونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [المائدة (63)]،

فسمى الله جل وعلا عدم نهي الربانيين والأخبار لهم صنعا ، والصنع أحص مطلقا من الفعل بدليل تسمية الله له صنعا. وكقوله تعالى: ﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ۖ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة(79)]، فسمى عدم تناهيهم عن المنكر فعلا وهو واضح، ولم أر من الأصوليين من انتبه لدلالة هذه الآيات على أن الترك فعل، وقال السبكي³ في طبقاته أن قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ

¹ . المرجع السابق، (55. 54).

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1/ 175)

³ . عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الأنصاري ، الشافعي ، السبكي (أبو نصر، تاج الدين) فقيه ، أصولي، مؤرخ أديب، ناظم، ناثر ولد بالقاهرة ، وقدم دمشق مع والده ، ولزم الذهبي وتخرج به وولي بها القضاء وخطابة الجامع الأموي، ودرس في غالب مدارسها. توفي في ذي الحجة. من تصانيفه: طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى، شرح منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل سماه رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب، الفتاوى، شرح منهاج الأصول للبيضاوي. [ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (2 / 425 . 428)، شهاب الدين بن العماد، شذرات الذهب، (8 / 378 . 380)، جمال الدين بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة، (11 / 108)، ومحمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع (1 / 410)] .

قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴿ [الفرقان (30)] يدل على أن الترك فعل، قال لأن الأخذ التناول والمهدور المتروك، فصار المعنى تناولوه متروكا، أي فعلوا تركه، هكذا قال .

وأما دلالة السنة ففي أحاديث كقوله ع. «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»¹، فسمى ترك الأذى إسلاما وهو يدل على أن الترك فعل ..

الرابع: العزم المصمم على الفعل على أنه فعل، قوله ع في حديث أبي بكر² الثابت في الصحيح: « إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار»، قالوا: يا رسول الله قد عرفنا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه³، والحديث يدل دلالة لا لبس فيها على أن عزم هذا المقتول المصمم على قتل صاحبه فعل، دخل بسببه النار، لأنهم قالوا له: قد عرفنا القاتل، أي عرفنا الموجب الذي دخل بسببه النار، وهو قتل المسلم فما بال المقتول، أي ما تشخيص الذنب الذي دخل بسببه النار لأنه لم يحصل منه قتل بالفعل، فأجابهم ع: بأن سبب دخول النار حرصه على قتل صاحبه، فدل ذلك بالإيماء والتنبيه على أن حرصه على قتل صاحبه هو الفعل الذي دخل بسببه النار⁴.

سادسا: تقسيم الفعل بالنظر إلى الوقت: الفعل بالنسبة للوقت يقع على ثلاثة صفات :

أحدهما: أن يكون الفعل زائدا عن الوقت والتكليف به لا يجوز إلا عند من يجوز التكليف ما لا يطاق، أو يكون المقصود إيجاب القضاء كما إذا طهرت الحائض أو بلغ الغلام وبقي من الوقت مقدار ما لا يسع إلا ركعة واحدة أو أقل .

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ورقمه (10)، (74/1)، عن عبد الله بن عمرو، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب: بيان تفاصيل الإسلام، وأي أموره أفضل، عن جابر، ورقمه (65) (14/2) واللفظ له.

² . هو أبو بكر الثقفي، اسمه نفع بن مسروح، وقيل: نفع بن الحارث بن كلدة بن عمرو بن علاج بن أبي سلمة بن عبد العزى بن عبدة بن عوف بن قسي. وهو ثقيف. نزل يوم الطائف إلى رسول الله ع، وأسلم في غلمان من أهل الطائف، فأعتقهم رسول الله ع فكان يقول: أنا مولى رسول الله ع، وقد عد من مواليه. توفي أبو بكر بالبصرة سنة إحدى وخمسين . وقيل سنة ثلاث أو تسع وخمسين، [البخاري، التاريخ الكبير، (9/6)، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (374 / 2)] .

³ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات (9)]، ورقمه (31)، (115/1)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب: نزول الفتن كمواقع القطر، ورقمه (2887)، (17/18)، عن أبي بكر

⁴ . محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (46 . 48) .

ثانيها: أن لا يكون أزيد ولا أنقص وهو كالأمر بصوم يوم واحد .
ثالثها: أن يكون الوقت فاصلا عن الفعل وهذا هو الواجب الموسع¹.
سابعاً: تقسيم الفعل الذي يجوز التكليف فيه إلى رخصة وعزيمة .
اختلف العلماء في اعتبار الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم أم من أقسام الفعل على قولين :
الأول: أن الرخصة من أقسام الحكم، فتكون الرخصة بمعنى الترخيص، ومنه قوله ع: « فاقبلوا رخصة الله »².

ذهب إلى ذلك ابن السبكي³، والبيضاوي⁴، وابن عبد الشكور⁵ وسراج الدين الأرموي⁶، وقال الزركشي في البحر المحيط: « وهو ظاهر كلام الجمهور »⁸.

¹ . فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، (القاهرة: مؤسسة مختار دار عالم المعرفة، 1994/1414)، (69)

² . في معناه عند مسلم، كتاب الصيام، باب: جواز الصوم والفطر في شهر رمضان إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، وأن الأفضل لمن أطاقه بلا ضرر أن يصوم، ولمن يشق عليه أن يفطر، (498) ورقمه (1115)، بلفظ: « عليكم برخصة الله الذي رخص لكم »، سنن النسائي، (487/4)، بلفظ: « عليكم برخصة الله عز وجل فاقبلوه »، حديث رقم (2260)، عن جابر بن عبد الله.

³ . حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (160 / 1) .

⁴ . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، (1 / 72 . 71)

⁵ . محمد بن نظام الدين الأنصاري، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، (116 / 1) .

⁶ . سراج الدين الأرموي، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، (179/1) .

⁷ . هو محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي، عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية، أصله من "أرمية"، من بلاد أذربيجان، ولد عام خمسمائة وأربع وتسعين، وتوفي بمدينة قونية عام ستمائة واثنين وثمانين . له تصانيف منها: مطالع الأنوار، في المنطق، والتحصيل من المحصول، وشرح الإشارات لابن سينا، وشرح الوجيز للغزالي . [تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (371/8)، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، (80/1)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (7 / 166)، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (801 / 3)]

⁸ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (98/1) وسيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (176/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (1 / 327)، أبو الحسن علاء الدين بن اللحام، القواعد والفوائد

القول الثاني: أن الرخصة من أقسام الفعل، ذهب إلى هذا القول الإمام الرازي¹، والآمدي²، وابن الحاجب³ وغيرهم⁴. قالوا: إن الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إما أن يكون رخصة أو عزيمة. قال الرازي «الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به: إما أن يكون عزيمة أو رخصة، وذلك لأن ما جاز فعله، إما أن يجوز مع قيام مقتضي للمنع، أو لا يكون كذلك. فالأول: الرخصة، والثاني: العزيمة»⁵.

قال الزركشي: «والقولان غير خارجين عن المدلول اللغوي، حيث إن القول الأول يشهد له قول العرب: الرخصة التيسير، ويشهد للثاني قولهم: هذا رخصي من الماء، أي: من الشرب»⁶.

ومما لا شك فيه أن تقسيم كل من الحكم والفعل تقسيم للآخر، وبيان ذلك: أنه يلزم من تقسيم الفعل الذي هو متعلق "الحكم" إلى رخصة وعزيمة، أن ينقسم الحكم. أيضا. إلى رخصة وعزيمة وبالعكس؛ لأن الحكم المتغير من عسر إلى يسر هو صفة الفعل الذي هو موصوفة ومتعلقة، وهو فعل المكلف.

فالتقسيم بحسب الحكم باعتبار تعلقه بالفعل، والتقسيم بحسب الفعل باعتبار تعلق الحكم به. إذن لا منافاة بين التقسيمين؛ لاختلاف جهة كل منهما⁷.

ثامنا: تقسيم الفعل من حيث قبوله للنيابة: ينقسم الفعل بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام: **الأول:** ما لا يقبل النيابة مطلقا. فهو المطلوب من المكلف عينه لكونه مشتملا على مصلحة ترجع إليه، ولا تحصل له إلا بالمباشرة بنفسه.

الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1375/ 1956)، (116).

¹ . فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (1/ 120).

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1/ 176).

³ . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، (2/ 231).

⁴ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، (1/ 120)، وحاشية البناني على جمع الجوامع، (1/ 124).

⁵ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (1/ 120)، وشهاب الدين القراني، نفائس الأصول، (1/ 331).

⁶ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (327/ 328).

⁷ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (1/ 129) عبد الكريم النملة، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد، 1410/ 1990).

قال القرافي: « ما لا يتضمن مصلحة في نفسه بل بالنظر إلى فاعله كالصلاة، فإن مصلحتها الخشوع والخضوع، وإجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه، وذلك إنما يحصل فيها من جهة فاعلها، فإذا فعلها غير الإنسان فاتت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع ولا توصف حينئذ بكونها مشروعة في حقه فلا تجوز النيابة فيها إجماعاً »¹.

ومثاله . أيضا . اليمين أمام القضاء لقوله . صلى الله عليه وسلم : . « البينة على المدعي واليمين على من أنكر »²، فإذا لم يتمكن المدعي من تقديم البينة، فعلى المدعي عليه اليمين بنفسه، فلا يحق له أن ينيب غيره في ذلك، لأن الغاية من اليمين هي الدلالة على صدقه، وهذا ما لا يحصل بحلف غيره نيابة عنه.

الثاني: ما يقبل النيابة مطلقاً: ما يشتمل فعله على مصلحة مع قطع النظر عن فاعله كرد الودائع وقضاء الديون ورد الغصوبات، وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا، وذبح النسك ونحوها، فيصح في جميع ذلك النيابة إجماعاً، لأن المقصود انتفاع أهلها بها، وذلك حاصل ممن هي عليه لحصولها من نائبه ولذلك لم تشترط النيات في أكثرها³.

الثالث: قسم متردد بين هذين القسمين، فاختلف فيه الفقهاء أيُّ الشائبتين تغلب عليه كالحج، فإنه عبادة معها إنفاق مال، فمالك ومن وافقه رأوا أن مصلحته تأديب النفس وتهذيبها، وتعظيم شعائر الله في الديار المقدسة وإظهار الانقياد له، وهذا أمر مطلوب من كل قادر، فإذا فعله إنسان عنه، فاتت المصلحة التي طلبها الشارع منه له⁴، فلا يقبل النيابة عنه إذا وجب عليه الحج.

¹ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (20/2)

² . أخرجه بلفظه هذا عن ابن عباس: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب: الدعوى والبيانات، باب: البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه، (427/10)، ورقمه (21201)، وهو جزء من حديث: « لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم، ولكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، والترمذي في الجامع الكبير، أبواب الأحكام باب: ماجاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه، ورقمه (1342)، (19/3) عن ابن عباس بلفظ: « أن رسول الله ﷺ قضى؛ أن اليمين على المدعي عليه ». قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه ».

³ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (205/2)

⁴ . أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير لأحمد الدردير، ضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415)، (320/3) .

قال القرآني: « وهذه مصالح لا تحصى ولا تصلح إلا للمباشر كالصلاة في حكمها ومصالحها، فمن لاحظ هذا المعنى وهو مالك رضي الله عنه ومن وافقه قالوا: لا تجوز النيابة في الحج، ومن لاحظ الفرق بين الحج والصلاة ومشابهة النسك في المالية، فإن الحج لا يعرى عن القرية المالية غالباً في الإنفاق في الأسفار، قال تجوز النيابة في الحج »¹.

المطلب الرابع: تقسيمات علماء المقاصد للأفعال المكلف بها .

الفرع الأول: تقسيم الأفعال باعتبار المصالح والمفاسد .

يقول العز بن عبد السلام: « الأفعال ضربان :

أحدها: ما هو مصلحة خالصة من المفاسد السابقة واللاحقة والمقتزئة ولا تكون إلا مأذوناً فيها، إما إيجاباً أو ندباً أو إباحة .

القسم الثاني: ما هو مصلحة راجحة على مفسدة أو مفسد وهي مأذون فيها.

القسم الثالث: ما هو مصلحة مساوية لمفسدة أو مفسد .

القسم الرابع: ما هو مصلحة مساوية لمصلحة أو مصالح. فإن أمكن الجمع جمعنا، وإن تعذر الجمع تخيرنا، ومهما تمحصت المصالح قدمنا الأفضل فالأفضل، والأحسن فالأحسن، ولا نبالي بفوات المرجوح .

الضرب الثاني: المفاسد :

أحدها: ما هو مفسدة خالصة تتعلق بها مصلحة سابقة ولا لاحقة ولا مقتزنة ولا تكون منها عنها؛ إما حظراً وإما كراهة، وذلك كالكفر الاختياري .

القسم الثاني: ما هو مفسدة راجحة على مصلحة أو مصالح . وهي منهيّة .

القسم الثالث: ما هو مفسدة مساوية لمصلحة أو مصالح فعلنا ذلك، وتركنا المفسدة، وأتينا بالمصلحة أو المصالح. وإن تعذر الجلب والدرء ففيه نظر.

القسم الرابع: ما هو مفسدة مساوية لمفسدة أو مفسد . فإن أمكن درء الجميع درأناه، وإن

تعذر تخيرنا، ومهما تمحصت المفاسد درأنا الأزدل فالأزدل، والأقبح فالأقبح، ولا نبالي بالتزام المرجوح. وإذا لم يكن في الفعل مصلحة ما ولا مفسدة ما، كتحرريك الإصبع في الهواء بغير دفع ولا نفع، فالذي أراه أنه مقدر على ما كان قبل ورود الشرع، إذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أنه مطلوب

¹ . شهاب الدين القرآني، الفروق، (206/2)، و ابن قدامة، المغني (27/5).

الترك، ولا مأذون فيه، بل يكون كفعل المجانين والصبيان¹ وفعل من لم تبلغه الدعوة من الرجال والنساء»².

وفي موضع آخر من شجرة المعارف يقول: «الأفعال أنواع :

. أحدها: مصلحة محضة. كمعرفة الله والإيمان به، وتعظيمه ومهابته، فلا يجوز تركه قط، إذ لا حاجة إلى تركه ولا يتصور عنه إكراه.

. الثاني: مفسدة محضة كالجهل بالله، والكفر به، والاستهانة بأمره، فلا يباح فعله قط، إذ لا حاجة إليه، وليس عليه إكراه.

. الثالث: ما لا يباح قط، لرجحان نفسك به كالزنا واللواط، فلا يباحهما إكراه ولا غيره.

. الرابع: ما نرجح مصلحته ومصالحه على مفسدته أو مفسده، كالميسر، فيباح بالإكراه، وكالخمر يباح لإساعة اللقمة بالإكراه، وكالجهد فيه مخاطرة بالنفوس والأموال، وهو واجب لرجحان مصلحه على المخاطر، فإن الخطر في تركه أعظم من الخطر في فعله. فإنه لو ترك لاستباح الأعداء النفوس والأبضاع والحرم والأموال والأطفال. ولفاتت مصلحه من إرهاب العدو، وإعزاز الدين، وأمن المسلمين، وما يوجد من الفبيء والغنائم والعشور والجزية والخراج، وما يصالحون عليه من الأموال ولاشتماله على هذه المصالح جعل تلو الإيمان.

. الخامس: ما تعددت الجهة في مصلحه ومفسده، كالصلاة في الأرض المغصوبة، والدار المغصوبة، والتضحية بالمدينة المغصوبة، والطهارة بالمياه المغصوبة، فيثاب على مصلحتها، ويتعرض لعقاب مفسدها»³.

الفرع الثاني: تقسيم الأفعال باعتبار ظهور المصالح وخفائها.

ويقسم العز بن عبد السلام الأفعال. في غير المتعبد به. إلى قسمين، حيث يقول:

¹ . نلاحظ أن العز بن عبد السلام قد جعل فعل الجنون و الصبي من المأذون فيه في عبارته السابقة، ويفهم من عبارته هذه أنه لا يعتبره كذلك بقوله أنه مقدر على مل كان قبل ورود الشرع، إذ ليس في كتاب الله ما يدل على أنه مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك ولا مأذون فيه .

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد، عثمان بن جمعة ضميرية، (40/1 .41).

³ . عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف وصالح الأقوال والأفعال، (453 . 454) .

« الأفعال ضربان: أحدهما: ما خفيت عنا مصالحه ومفاسده، فلا نقدم عليه حتى تظهر مصلحته المجردة عن المفسدة أو الراجحة عليها، وهذا الذي جاءت الشريعة بمدح الأناة فيه إلى أن يظهر رشده وصلاحه.

الضرب الثاني: ما ظهرت لنا مصلحته، وله حالان: أحدهما: ألا تعارض مصلحته مفسدته ولا مصلحة أخرى، فالأولى تعجيله¹.

والثانية: أن تعارض مصلحته مصلحة هي أرجح منه مع الخلو عن المفسدة، فيؤخر عنه رجاء إلى تحصيله، وإن عارضته مفسدة تساويه قدمت مصلحة التعجيل لما ذكرنا فيما خلا عن المعارض².
والضابط: أنه مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبس الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها وفعلناها، وللمفسد بتقدير ودودها وتركناها، وإن دار الفعل بين الوجوب والندب بنينا على أنه واجب وأتينا به، وهذا فيما لا تشترط النية فيه كدفع الصائل عن النفس، فإنه محبوب على قول وواجب على آخر، وأما ما تشترط فيه النية ففيه نظر من جهة حزم النية، وإن دار بين الندب والإباحة بنينا على أنه مندوب وأتينا به، وإن دار بين الحرام والمكروه بنينا على أنه حرام واجتنبناه، وإن دار بين المكروه والمباح بنينا على أنه مكروه واجتنبناه³.

وفي كتابه شجرة المعارف يقول « العز بن عبد السلام أفعال القلوب والجوارح أنواع :

أحدها : المأمورات، كالعرفان والإحسان .

الثاني : المنهيات؛ كالكفران والطغيان .

الثالث : المعفوات، كالخطأ والنسيان .

الرابع: المباحات؛ من المأكل والمشرب والملابس والمناكح وغير ذلك مما أذن فيه الديان وأباحه

الرحمن .

¹ . يقول العز بن عبد السلام: « جاءت الشريعة بمدح السرعة في أمور كالذبح والنحر وضرب الرقاب في القصاص، لما في السرعة في ذلك من تهيؤ الموت وقد كتب الله الإحسان على شيء، وأمر بإحسان القتل والذبح، وكذلك أيضا قصاص الأطراف تحمد فيه السرعة... وقد مدح الله المسارعة في الخيرات وأثنى على المسارعين فيها، وقال موسى عليه السلام: ﴿وَعَجَّلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾ [طه (84)] « قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (48/1) .

² . المصدر نفسه، (47/1) .

³ . المصدر، السابق، (48/1 . 49) .

والأفعال ضربان: أحدهما: ما تباشره القدرة الحادثة .

والثاني: ما لا يمكن اكتسابه إلا باكتساب أسبابه، كالرأفة والرحمة، والمحبة، الكراهة، والذلة، وكذلك الخوف، والرجاء والحلم، والحلم، والحياء والحزن، والبكاء، لا يمكن اكتسابها إلا باستحضار أسبابها، وكذلك ما نهيينا عنه من الغفلة والسهو اللذين لا يمكن دفعهما إلا بترك أسبابهما»¹.

الفرع الثالث : تقسيم الفعل باعتبار تكرر مصلحته وعدم تكررها :

الأفعال قسمان: ما يتكرر مصلحته بتكرره، فهو على الأعيان، وكالظهر مثلا، مصلحتها الخضوع، وهو يتكرر بتكررها، وما لا يتكرر وهو فرض الكفاية، كإنقاذ الغريق، وكسوة العاري، ونحوه².

وقال الإمام شهاب الدين القرافي: « الأفعال قسمان :

. منها ما تتكرر مصلحته بتكرره . . ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره .

فالقسم الأول: شرعه صاحب الشرع على الأعيان كثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل، كصلاة الظهر؛ فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى، وتعظيمه ومناجاته، والتذلل له، والمثول بين يديه، والتفهم لخطابه، والتأدب بآدابه، وهذه المصالح تتكرر كلما كررت الصلاة .

القسم الثاني : كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان، فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئا من المصلحة ، فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الأفعال، وكذلك كسوة العريان، وإطعام الجوعان ونحوهما ، فهذا هو ضابط القاعدةين وبه تعرفان³.

يقول القرافي: « فالقسم الأول جعله الشرع على الأعيان كثيرا للمصلحة، والقسم الثاني: على الكفاية لعدم الفائدة في الأعيان .

هذه القاعدة⁴ هي سر ما شرع على الكفاية وما يشرع على الأعيان، تكرر المصلحة، وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشريعة¹» .

¹ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأفعال، (98) .

² . تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، (501/1)

³ . شهاب الدين القرافي، الفروق (116 / 1)، وشرح تنقيح الفصول، (126)، والذخيرة، (388 / 3)، (90/9) ، (24 / 10) .

⁴ . ذكر القرافي أنه يُشكل على هذه القاعدة صلاة الجنائز، فإنها على الكفاية مع أن مصلحتها المغفرة للميت، وذلك غير معلوم الحصول ، فينبغي أن يصلح عليه أبدا ويكون على الأعيان، بخلاف إنقاذ الغريق، فإن مصلحته حصلت ويتعطر تكرارها.

والكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات، كالأذان والتسليم والتشميت، وما يفعل بالأموات من المندوبات، فهذه على الكفاية، وعلى الأعيان: كالوتر والفجر وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات، هذه المندوبات يكتفى فيها ببعض الناس، كما اكتفى في الواجبات ببعض².

ويوضح ذلك في الفرق العاشر والمائة "بين قاعدة ما تصح النيابة وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه"، حيث يقول: «الأفعال قسمان: منها ما يشمل فعله على مصلحة مع قطع النظر عن فاعله كرد الودائع وقضاء الديون ورد الغصوب وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك ونحوها.. ومنها: ما لا يتضمن مصلحة في نفسه بل بالنظر إلى فاعله كالصلاة، فإن مصلحتها الخشوع والخضوع وإجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه فيها من جهة فاعلها»³.

الفرع الرابع : تقسيم الأفعال باعتبار وقوعها في الوجود .

وهذا التقسيم ذكره الشاطبي، حيث قال: «الأفعال الواقعة في الوجود، المقتضية لأمر تشرع، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان:

أحدهما : خارج عن مقدور المكلف. والآخر : ما يصح دخوله تحت مقدوره .

فالأول قد يكون سببا ويكون شرطا ويكون مانعا، فالسبب: مثل كون الاضطرار سببا في إباحة الميتة وخوف العنت سببا في إباحة نكاح الإماء والسلس سببا في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سببا في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك. والشرط: ككون الحول شرطا في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطا في التكليف مطلقا، والقدرة على التسليم شرطا في صحة البيع، والرشد شرطا في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطا في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك.

والجواب: أن صلاة الجنابة حصول المغفرة ظنا، وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الأولى، لقوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۗ﴾ [غافر (60)] ولأنه لا يحصل القطع بالغفران أبدا والشرع إنما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا أو ظنا، وهذا لا يمكن أن يحصل فيه القطع، فلو لم يكن الظن كافيا لتعذر التكليف. [شرح تنقيح الفصول، (126)]

¹ . المصدر نفسه، (126) .

² . المصدر نفسه، (126) .

³ . المصدر السابق، (204 / 2 . 205) .

والمانع: ككون الحيض مانعا من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعا من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات وما أشبه ذلك .

وأما الضرب الثاني ؛ فله نظران :

نظر من حيث هو مما يدخل تحت خطاب التكليف، مأمورا به أو منهيًا عنه، أو مأذونا فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جلبا أو دفعا؛ كالبيع والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل والانتقياد للطاعة لحصول الفوز وما أشبه ذلك، وهو بين .

ونظر من جهة ما يدخل تحت خطاب الوضع ؛ إما سببا أو شرطا أو مانعا .

أما السبب؛ فمثل كون النكاح سببا في حصول التوارث بين الزوجين، وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سببا لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سببا في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سببا للقصاص والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسبابا لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك، فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب، ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات .

وأما المانع؛ فككون نكاح الأخت مانعا من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعا من نكاح عمتهما وخالتها، والإيمان مانعا من القصاص للكافر، والكفر مانعا من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك، وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سببا وشرطا ومانعا ؛ كالإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير .

غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سببا لحكم شرعي؛ فلا يكون شرطا في نفسه ولا مانعا له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سببا لحكم، وشرطا لآخر، ومانعا من الآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة، كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف»¹.

هذا التقسيم الذي ذكره الشاطبي في المسألة الأولى المتعلقة بالأسباب؛ وهي أحد أقسام الحكم الوضعي، ويستفاد من هذا إشارته هذه: أن الأفعال هي أسباب الأحكام الشرعية، ومعلوم أن ما كان كذلك فهو من الوسائل إلى الأحكام الشرعية، فتكون الأفعال وسائل أيضا.

الفرع الخامس: تقسيم أفعال المكلفين باعتبار جهة معقوليتها وجهة وقوعها في الخارج .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 300 . 301) .

أورد هذا التقسيم الشاطبي، حيث قال: « إن المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها، وهذا النوع لا نزاع فيه؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران :
أ. اعتبار من جهة معقوليتها .
ب. اعتبار من جهة وقوعها في الخارج.

وبيان ذلك: أن الفعل المكلف بفعله أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردا عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة وهذا هو "الاعتبار العقلي" ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج لازمة أو غير لازمة وهو "الاعتبار الخارجي"، فالصلاة المأمور بها مثلا يتصور فيها هذان الاعتباران، وكذلك الطهارة والزكاة والحج وسائر العبادات والعبادات من الأنكحة والبيوع والإجازات وغيرها، ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيها إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها وكذلك سائر الأفعال. فإذا صح الاعتباران عقلا، فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو؟ أوجهة المعقولة؟ أم لجهة الحصول في الخارج؟¹

ويقول الشاطبي: « هذا مجال نظر محتمل للخلاف، بل هو مقتضى لخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ، وأدلة المذاهب منصوص عليها في علم الأصول »².
ومن أدلة الرأي الأول:

أ. أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنطلق عليها تلك الأسماء، وهذا أمر ذهني في الاعتبار، لأننا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذلك المعقول الذهني، فإن صدق عليه صح وإلا فلا .

ب. قالوا: لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط، لم يصح للمكلف عمل إلا في النادر، إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطين ببعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا بطلان تلك الصلاة ، لأنه ترك بهذا واجبا .

وهكذا كل من خلط عملا صالحا وآخر سيئا، فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما في الخارج وهو خلاف قوله تعالى ﴿ نَخَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا ﴾ [التوبة (102)]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني، لم يكن العمل الصالح صالحا، فلم يكن ثم خلط عملين، بل

¹ . المصدر السابق، (300/1)

² . المصدر نفسه، (218 /3)

صار عملا واحدا، إما صالحا وإما سيئا، ونص الآية يبطل هذا، وكذلك جريان العوائد في المكلفين فدل ذلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج¹.

وأما أصحاب الرأي الثاني فردوا بأمور منها :

أ . إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها حتى تكون له أفعالا خارجية لا أمورا ذهنية، بل الأمور الذهنية هي مفهومات الخطاب ، ومقصود الخطاب ليس نفس التعقل بل الانقياد وذلك هو الأفعال الخارجية سواء علينا أكانت عملية أو اعتقادية وعند ذلك فلا بد أن تقع موصوفة فيكون الحكم عليها كذلك².

ب . لو اعتبرنا المعقول الذهني مجردا عن الأوصاف الخارجية لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة وهو من هذا النمط كذلك كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان إلى ما أشبه ذلك؛ ولم يصح النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند طلوع الشمس أو عند غروبها .

ج . وقالوا: إن الأمور الذهنية لا تفعل مجردة فهو ظاهر أيضا، وهذا مدرك في الشرعيات كما في المحسوسات ، فالصلاة مثلا حقيقتها المركبة من القيام والركوع والقراءة وغير ذاك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى، وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان والصحة أو البطلان وهي مشخصات وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذلك، إذ هي في الذهن كالمعلوم وإذا كان الأمر كذلك فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج³.

وهذه المسألة . كما أشار إلى ذلك الشاطبي . تحتاج إلى تحرير محل النزاع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفا لما اقترن بها والتي لا تعتبر كذلك، وهذا الضبط إنما هو بناء على النظر الثاني وهو اعتبار الوقوع الخارجي، وأما إذا اعتبرنا المعقول فقط ولم نلتفت إلى الأوصاف التي تقترن بالفعل في الخارج، فإننا نكون

¹ . المصدر نفسه، (3 / 222) .

² . قال عبد الله دراز مفسرا العبارة المشار إليها: « أي ملاحظا فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطلق في الذهن، وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف والكيفيات والأحوال التي تكون عليها في الخارج، فإن اقترن بما موجب للفساد أفسدها ». [الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، هامش رقم(1)، (32/3)] .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (3 / 222) ، وهشام قريسة، الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 1426هـ/2005م)، (509) .

في غنى عن هذا الضبط، ولا نحتاج إلى التفصيل، ذلك أن الضابط عند الذين ينفون اعتبار الأوصاف الخارجية إنما هو مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها¹.

إن الأفعال المتلازمة لا يخلو أمرها من أن يكون وصفا للآخر أو لا .

فإن كان الثاني فلا تلازم كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن الترك لا يصير كالوصف للآخر لعدم التزامه في العمل، إذ كان يمكن للمكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا أنهما ليسا متزاممين على المكلف، وإن كان الأول، فإما أن يكون وصفا سلبيا أو وجوديا، فإن كان سلبيا فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعا على الخصوص أو لا، فإن كان الوصف سلبيا ومعتبرا بالشرع فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية كترك الطهارة في الصلاة وترك الاستقبال، وإن كان سلبيا وغير معتبر، فلا اعتداد به رغم وجود التلازم كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضاؤه إلى الصلاة، فإن الصلاة وإن وصفت بأنها فرار من واجب، فليس ذلك بوصف لها إلا اعتباريا تقديريا، لا حقيقة له في الخارج، وإن كان الوصف وجوديا فهذا هو محل النظر، كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيع الفاسد لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها².

والحاصل يقول الشاطبي: « أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج، وكذلك الأفعال مع التروك إلا أن يثبت تلازمها شرعا، ويرجع ذلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فقد وصف وجودي للفعل الوجودي كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال فهي التي تتلازم إذ اقترنت في الخارج، فيحدث منها فعل واحد موصوف فينظر حينئذ فيه وفي وصفه³ ».

الفرع السادس: تقسيم الأفعال إلى عبادات وعادات .

قال الشاطبي: أفعال المكلفين . بحسب النظر الشرعي فيها . على ضربين :

. أحدهما : أن تكون من قبيل التعبدات .

. والثاني : أن تكون من قبيل العادات⁴ .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية¹: « أن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعبادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله

¹ . هشام قريسة، الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي ، (509) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (3 / 225) .

³ . المصدر نفسه، (3 / 226) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، (2 / 569) .

أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى»².

وفي ضابط التفرقة بين التعبدية والعادية، يقول الشاطبي: « ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبد؛ لأن ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه، فهو المراد بالتعبدية، وما عرف معناه وعقلت مصلحته أو مفسدته على التفصيل، فهو المراد بالعادي، فالطهارات والصلوات والصيام والحج كلها تعبدية، والبيع والشراء والنكاح والطلاق والإيجارات والجنائيات كلها عادية، لأن أحكامها معقولة المعنى، ومع أنها معقولة المعنى؛ لا بد فيها من التعبد، إذ هي مقيدة بأمر شرعية لا خيرة للمكلف فيها، كانت اقتضاء أو تحييراً، فإن التخيير في التعبدات إلزام كما أن الاقتضاء إلزام .. و إذا كان كذلك؛ فقد ظهر اشتراك القسمين في معنى التعبد »³.

الفرع السابع : تقسيم الأفعال إلى مقاصد ووسائل .

يقول صاحب قواعد الوسائل: « التقسيم في موضوع المقاصد والوسائل يختلف باختلاف مورد التقسيم وأساسه الذي يعتمد عليه . وبناء على اختلاف مورد التقسيم يختلف مدلول مصطلح " المقاصد والوسائل " ، فيكون المراد به في موضع غير المراد به في موضع آخر .

¹ . هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الحراني، الدمشقي الملقب بتقي الدين، المكنى بأبي العباس، الإمام المحقق المجتهد الحافظ المحدث المفسر الأصولي النحوي الواعظ الخطيب الكاتب الأديب، القدوة الزاهد، ولد بجران سنة إحدى وستين وستمائة، قدم به والده وأخويه إلى دمشق هو ابن سبع سنين، تفقه على والده، وأخذ عنه علم الأصول، كما سمع من الشيخ شمس الدين أبي قدامة، والشيخ زين الدين بن النجا والمجدد بن عساكر، أقبل على تفسير القرآن الكريم، فبرز فيه وأحكم أصول الفقه والفرائض وأتقن فنون الحساب والجبر والمقابلة ونظر في علم الكلام والفلسفة وضرب بسهم صائب في جميع ذلك، حتى فاق أهل هذه العلوم ورد على مؤلفيها، وأكابر مؤسسيها، تأهل للتدريس والفتوى وهو دون العشرين، وشرع في الجمع والتأليف والتحرير والتصنيف، من مؤلفاته التي قال صاحب فوات الوفيات أنها تبلغ ثلاثمائة مجلد: اقتضاء الصراط المستقيم، فتاوى ابن تيمية، الصارم المسلول على شلتم الرسول، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، توفي رحمه الله بدمشق سنة ثمان وعشرين وسبعائة. [ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، (4/ 491 وما بعدها)، وعبد الله المراغي، طبقات الأصوليين، (130/2)]

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (29 / 16) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 569) .

فهناك تقسيم عام، مورده الأفعال وغاياتها مطلقا، فالغايات والنتائج من وراء الأفعال تسمى بالمقاصد، والأفعال نفسها يعبر عنها بالوسائل»¹.

وقال : تنقسم الأفعال . باعتبار القصد الذاتي وعدمه . إلى قسمين : مقاصد ووسائل .

قال الإمام أبو بكر بن عاصم الأندلسي . رحمه الله . :

وكل فعل للعباد يوجد إما وسيلة وإما مقصد².

فصرح بمورد التقسيم ، وأنه أفعال العباد³.

قال الشيخ محمد يحيى الولاقي⁴ رحمه الله . شارحا . « يعني أن كل فعل يوجد له العباد . أي يصدر منهم ظاهرا، فإنه لا يخلو من أمرين، إما أن يكون وسيلة لغيره، وإما أن يكون مقصدا، أي مقصودا لذاته»⁵.

ولعل هذا النظر إلى الأفعال هو ما جعل ابن تيمية لا يعتبر ما كان محرما لذاته ذريعة إلى المفساد، ذلك أن هذا النوع من الأفعال يعتبر مقاصد .

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: « الفعل أو القول، قد يكون في ذاته محرما، واتخذ ذريعة لمحرّم آخر أكبر فينال حظّه، كالنميمة بقصد التحريض على القتل، وهذا يكون حراما لذاته»⁶.

يقول الدكتور البرهاني: « ولكنه مع ذلك يخالف ابن القيم في جعله الخمر ذريعة إلى السكر، والقذف ذريعة إلى الفرية ، والزنا ذريعة إلى اختلاط المياه ، فبعد تقسيمه للذرائع وجعله هذه الأمور، وقد

1 . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (24) .

2 . محمد بن عاصم الأندلسي، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد سماعي، (المدينة المنورة : دا البخاري، 1415 هـ / 1994 م)، (65) .

3 . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل، (26) .

4 . محمد يحيى بن عمر المختار بن الطالب عبد الله الشنقيطي، الولاقي (نسبة لمدينة ولاتة ببلاد الحوض)، عالم بالحديث من فقهاء المالكية ، شنقيطي الأصل، تولى القضاء بجهة الحوض بصحراء الغرب الكبرى وتردد إلى تونس ، توفي عام (1329 / 1911) . من آثاره : شرح الجامع الصحيح للبخاري ، وشرح منظومة ابن عاصم في الأصول وإيصال السالك في أصول الإمام مالك . [محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (617/1)، الزركلي، الأعلام، (142/7) ، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (3 / 769)]

5 . محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي، نيل السؤل على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، شرح "مرتقى الوصول إلى علم الأصول لابن عاصم الغرناطي"، (115)

6 . محمد أبو زهرة ، أحمد بن حنبل، (370)

سمها موضوعة للإفضاء إلى المفسدة، من القسم الأول للذرائع»¹ ، قال محمد أبو زهرة: « لكن القسم الأول لا يعد من الذرائع بل من المقاصد، لأن الخمر، والزنا، كالربا وأكل أموال الناس بالباطل، والغصب (النصب) والسرقه مفسد في ذاتها، وليست ذرائع ولا وسائل»².

وقد جعل ابن تيمية من الذرائع ما يكون فسادا بنفسه، ولا يعنينا هنا كونها يصدق عليها كونها ذريعة أم لا بقدر ما يفيدنا ذلك في التمييز بين الأفعال التي هي مصالح في ذاتها أو مفسد في ذاتها، وبين غيرها من الأفعال التي هي وسائل أي ليست مقصودة لذاتها.

الفرع الثامن . تقسيم الأفعال بالنظر إلى مآلاتها .

قال الشاطبي: « جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذونا فيه على ضربين:

أحدهما: أن لا يلزم عنه إضرار الغير .

والثاني: أن يلزم عنه ذلك وهذا الثاني ضربان :

أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار، كالمرخص في سلعته قصدا لطلب معاشه

وصحبه قصد الإضرار بالغير .

والثاني: أن لا يقصد ضرارا بأحد وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون الإضرار عاما، كتلقي السلع وبيع الحاضر للبادي والامتناع من بيع داره

أوفدانه . وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره .

والثاني: أن يكون خاصا وهو نوعان:

أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر فهو محتاج إلى فعله كالدافع عن نفسه

مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام، أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، علما أنه إذا حازه استضرر غيره بعده، ولو أخذ من يده استضرر .

والثاني: أن لا يلحقه بذلك ضرر وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: ما يكون آداؤه إلى المفسدة قطيعا، أعني القطع العادي، كحفر البئر خلف باب الدار في

الظلام، بحيث يقع الدّاخل فيه بلا بد، وشبه ذلك.

¹ . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، (72).

² . محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل، (370)

والثاني: ما يكون آداؤه إلى المفسدة نادرا كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبا أن لا تضرّ أحدا، وما أشبه ذلك.

والثالث: ما يكون أداءه إلى المفسدة كثيرا لا نادرا وهو على وجهين:
أحدهما: أن يكون غالبا كبيع السّلاج من أهل الحرب، والعنب من الخّمّار، وما يغشّ به ممن شأنه الغش، ونحو ذلك.

والثاني: أن يكون كثيرا لا غالبا، كمسائل بيوع الآجال. فهذه ثمانية أقسام¹.
وعليه تكون الأقسام كالآتي:

- 1 - تصرف مأذون لا يلزم عنه إضرار الغير.
- 2 - تصرف مأذون فيه يلزم عنه إضرار الغير.
- 3 - تصرف مأذون فيه يلزم إضرار بغير قصد.
- 4 - تصرف مأذون فيه يلزم إضرار خاص بغير قصد يلحق صاحبه بمنعه منه ضرر.
- 5 - تصرف مأذون فيه يلزم عنه بغير قصد إضرار خاص مقطوع لا يلحق صاحبه بمنعه منه ضرر.
- 6 - تصرف مأذون فيه، يلزم عنه بغير قصد إضرار خاص نادر لا يلحق صاحبه بمنعه منه ضرر.
- 7 - تصرف مأذون فيه، يلزم عنه بغير قصد إضرار خاص كثيرا غالبا، لا يلحق صاحبه بمنعه منه ضرر.
- 8 - تصرف مأذون منه يلزم عنه بغير قصد ضرر خاص كثير لا غالب، لا يلحق صاحبه بمنعه منه ضرر².

الفرع التاسع - تقسيم ابن قيم الجوزية للأفعال بتوقف صحتها من عدمها على النية.

يذهب ابن قيم الجوزية إلى أن الشريعة قد قسمت أفعال المكلفين إلى قسمين :

قسم يحصل مقصوده منه بنفس وقوعه، فلا يعتبر في صحته نية، كأداء الديون، ورد الأمانات والنفقات الواجبة، وإقامة الحدود، وإزالة النجاسات، وغسل الطيب عن المحرم، واعتداد المفارقة وغير ذلك، فإن مصالح هذه الأفعال حاصلة بوجودها ناشئة من ذاتها، فإذا وجدت حصلت مصالحها فلم تتوقف صحتها على نية .

القسم الثاني: ما لا يحصل مراده ومقصوده بمجرد، بل لا يكتفى فيه بمجرد صورته العارية عن النية؛ مالتلفظ بكلمة الإسلام، والتلبية في الإحرام، وكصورة التيمم، والطواف حول البيت، والسعي بين

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (53/3)

² . محمد هشام البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، (185)

الصفاء والمرورة، والصلاة والاعتكاف والصيام، ولما كان غزالة الخبث من القسم الأول اكتفى فيه بصورة الفعل لحصول مقصوده¹.

يقول ابن قيم الجوزية: « الكلام في مسألة النية شديد الارتباط بأعمال القلوب، ومعرفة مراتبها وارتباطها بأعمال الجوارح، وبنائها عليها، وتأثيرها فيها صحة وفسادا، وإنما هي الأصل المراد المقصود، وأعمال الجوارح تبع ومكملة وتممة، وأن النية بمنزلة الروح والعمل بمنزلة الجسد والأعضاء، الذي إذا فارق الروح فموات، وكذلك العمل إذا لم تصحبه النية فحركة عابث. فمعرفة أحكام القلوب أهم من معرفة أحكام الجوارح؛ إذ هي أصلها وأحكام الجوارح متفرعة عليها² ».

المبحث الثالث: شروط الفعل المكلف به:

باعتبار الفعل المكلف به إنما يعتبر متى كان صادرا عن المكلف، ونظرا للتداخل الموجود بين شروط المكلف والفعل المكلف به، نأتي على بيان شروط كل منهما على حدة.

المطلب الأول: شروط المحكوم عليه (المكلف) .

المحكوم عليه هو المكلف الذي حكم بأحكام الشرع وخوطب بها وأمر بفهمها وفق مراد الحاكم ومقاصد شرعه³، وحتى يقع المكلف به (الفعل) صحيحا، مقبولا من الشارع (الحاكم)، يجب توفر جملة من الشروط في المحكوم عليه، إضافة إلى شروط خاصة بالمحكوم به . ويمكن رد هذه الشروط إلى أمرين :

الأول: الفهم والعقل: فالمكلف به يجب أن يكون معقولا ومفهوما للمكلف، وهنا نبحت العقل من حيث أنه آلة فهم المكلف.

فقد اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال⁴.

يقول الآمدي: « لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب، فهو متوقف على فهم تفاصيله، وأما الصبي المميز، وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز؛ غير أنه أيضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى، وكونه متكلمًا مخاطبا مكلفا بالعبادة ومن وجود

¹ . أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، (1139/3)

² . المصدر نفسه، (1139/1 . 1140)

³ . نور الدين الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي، (299) .

⁴ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 201) .

الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف؛ فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف، وإن كان مقاربا لحالة البلوغ، بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة، فإنه وإن كان فهمه كفهمة الموجب لتكليفه بعد لحظة غير أنه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدرج ولم يكن له ضابط يعرف به جعل الشارع له ضابطا وهو البلوغ، وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه»¹.

ودليل ذلك: قوله ع: « رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق»²، وفي رواية: « حتى يعقل»³، فإذا بلغ الإنسان الحلم، وكانت أقواله وأفعاله جارية على حسب المألوف المعتاد بين الناس، مما يستدل به على سلامة عقله، حكم بتكليفه لتحقيق شرط التكليف، وهو البلوغ عاقلا. فالمكلف هو البالغ العاقل دون غيره من صبي عاقل أو بالغ غير عاقل⁴.

وأما لماذا تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وتضمن متلفاتهم، فهذا ليس من خطاب التكليف، وإنما من خطاب الوضع، فهذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل بماله وذمته، فإنه أهل للذمة بإنسانيته المتهيئ لها، لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، والمتولي لها الولي عنهما، أو هما بعد البلوغ أو الإفاقة⁵.

¹ . المصدر السابق، (1 / 201 . 202) .

² . أخرجه: الترمذي، أبواب الحدود عن رسول الله . ع .، باب: " ما جاء فيمن يجب عليه الحد . بلفظ: « رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل»، ورقمه (1423) (3 / 93)، وأبو دود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدا، (789)، ورقمه (4401)، بلفظ: « رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم». كلاهما عن علي . رضي الله عنه . .

³ . أخرجه: أبو داود في سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدا، (790)، ورقمه (4402) عن علي . رضي الله عنه . والنسائي، سنن النسائي، كتاب: الطلاق، باب: من طلق في نفسه، حديث ورقمه (3432)، (468/6)، عن عائشة بلفظ: « رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق» .

⁴ . عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، (86 . 87) .

⁵ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (19/2 . 20)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، (1/235)، شرح مختصر روضة الناظر، (1/188) .

يقول المحلي: « ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل، وولي الصبي والمجنون، مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه، كالزكاة وضمنان المتلف، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمنان ما أتلفته، حيث فرط في حفظها، لنزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله . وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لأنه مأمور بها كالبالغ، بل ليتعودها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله»¹

الثاني . الأهلية: و الأهلية شرعا عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي الأمانة التي أخبر الله عز وجل بحمل الإنسان إياها بقوله ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب (72)]².

وهذا التعريف يشمل نوعي الأهلية "الوجوب والأداء"، فالطلب يدل على أهلية الأداء، والقبول يدل على أهلية الوجوب³.

المطلب الثاني : شروط الفعل المكلف به.

أولا : أن يعلم المكلف أن الفعل المحكوم فيه صادر ممن له سلطان التكليف . فالعلم بأن صدور المكلف به ممن له سلطة التكليف وممن يجب على المكلف إتباع أحكامه⁴، يحمل المكلف على الامتثال عن علم وطاعة ، (إذ لولا هذا لا يمثل المكلف⁵ . فالأمور بالصلاة، يجب أولا أن يعلم حقيقتها، وأنها جملة أفعال، من قيام وركوع وسجود وجلوس، يتخللها أذكار مخصوصة، مفتوحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، حتى يصح قصده لهذه الأفعال، ويشرع فيها شيئا بعد شيء، فلو لم يعلم ما حقيقة الصلاة، لم يدر أي فعل يشرع من أنواع الأفعال، فيكون تكليفه بفعل ما لا يعلم حقيقته تكليفا بما لا يطاق، وهو وإن كان جائزا لكنه غير واقع⁶. وهكذا

يتوافق هذا الشرط مع مقصد التشريع في تحقيق مقام العبودية لله اختيارا من المكلف وانصياعا منه لأمر خالقه ، فلا يمكن تحقيق هذا الهدف دون اشتراط هذا الشرط. قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا

¹ . حسن العطار ، حاشية العطار على جمع الجوامع، (72/1)

² . ابن أمير الحاج التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام، (164/1) .

³ . زيد محمد حميدان، نظرية التكليف في الشريعة الإسلامية، (الأردن: دار الإعلام والنشر، 2008)، (337)

⁴ . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (121) .

⁵ . المرجع نفسه، (121) .

⁶ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر روضة الناظر، (221/1)

رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿ [الأنبياء (107)] فالإنسان في صراع في هذه الحياة بين اتباع الخير ومنهج الحق تعالى والصراط المبتغي الذي اختاره لعباده، وبين انتهاج الشر والباطل واتباع الطاغوت وسبيل الشيطان الرحيم ومن والاه من أصحاب البدع والضلالات والأهواء. قال عز وجل: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي ۗ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾ [يس ، (60 و61)] .

ثانياً . أن يعلم المأمور . وهو المكلف . بحقيقة هذا الفعل الذي كلف به علماً تاماً، وذلك من أجل أن يتصور هذا الفعل المأمور به، إذ لا يعقل التكليف بشيء مجهول الذات، فمثلاً " الزكاة " يجب أن يعلم حقيقتها وطريقتها وشروطها وعلى من تجب، ولمن تجب وغير ذلك مما يتصل بها، كذلك الصلاة، وكذلك الحج، ونحو ذلك من التكليف الشرعية، فإن المكلف لو لم يعلم حقيقة ما كلف به من الأفعال لم يتوجه فصدته إليه، لعدم تصور قصد ما لا يعلم حقيقته، وإذا لم يتوجه قصدته إليه لم يصح وجوده منه ؛ لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم . وهو القصد . انتفى الملزوم وهو الإيجاد على الوجه الصحيح¹ .

والمراد بالعلم، علم المكلف فعلاً أو إمكان علمه: بأن يكون قادراً بنفسه أو بالواسطة على معرفة ما كلف به، بأن يسأل أهل العلم عما كلف به. والقرينة على إمكان علمه: وجوده في دار الإسلام ، لأن هذه الدار دار علم بالأحكام لشيوعها فيها، والشيوع قرينة العلم، ولهذا قال الفقهاء : العلم مفترض فيمن هو في دار الإسلام .

وقاعدة: " لا يصح الدفع بالجهل بالأحكام في دار الإسلام " مبنية على ما ذكرناه، وهذا خلاف ما هو المقرر بالنسبة إلى دار الحرب (أي دار غير الإسلام)، إذ العلم بالأحكام الشرعية غير مفترض بالنسبة لمن فيها، لعدم شيوع الأحكام الشرعية فيها، ولهذا لو ألم هناك شخص وجهل وجوب الصلاة، لم يلزمه قضاؤها إذا عرف الوجوب بعد ذلك، وإذا شرب الخمر جاهلاً بالتحريم لم يعاقب على فعله إذا رجع إلى دار الإسلام² .

قال السيوطي: « من جهل تحريم شيء مما يشترك فيه غالب الناس لم يقبل إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة يخفى فيها مثل ذلك »³ .

¹ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ، (2 / 162) .

² . عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، (76 . 77) .

³ . جلال الدين السيوطي ، الأشباه والنظائر ، (1 / 425) .

واعتبار العلماء العلم في هذه الحالة في مقام العلم التام وتقريرهم لهذه القاعدة، ينطلق من وجوب المحافظة على مقصد التشريع الأول وهو عبودية الله تعالى، ومقصده في حفظ الدين أيضا. إذ أنه لو فتح الباب للناس للتعذر بعدم العلم بالأحكام لفرط كثير منهم في جنب الله تعالى، والذي سيؤدي إلى إخلال في الامتثال لله؛ وهو النظام الذي ارتضاه تعالى لعباده والمتمثل بما سنه لهم من أحكام¹.

ثالثا . أن يكون المكلف به فعلا ممكنا في قدرة المكلف أن يفعله أو أن يتركه².

أي من الأفعال التي يمكن للمكلف فعلها أو تركها، لأن المقصود من التكليف: الامتثال، فإذا خرج الفعل عن قدرة المكلف وطاقته لم يتصور الامتثال، فيكون التكليف عبثا ينزه عنه الشارع الحكيم³.

قال الآمدي: « اتفق أكثر المتكلمين على أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل »⁴.

وقال الشوكاني: « أن شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا، فلا يجوز التكليف بالمستحيل⁵ . عند الجمهور . وهو الحق . وسواء كان مستحيلا إلى ذاته، أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به »⁶.

قال شارح مختصر ابن الحاجب: « فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين »¹.

¹ . عدنان محمود عساف، المحكوم فيه في ظل مقاصد التشريع الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، (العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428 / 2008)، (237) .

² . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (122) ، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه، (1 / 135) .

³ . أمير بدشاه، تيسير التحرير، (2 / 137) ، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، (2 / 422) ، و عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، (77) .

⁴ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ، (1 / 196) .

⁵ . جاء في المسودة لآل تيمية : تكليف ما لا يطاق خمسة أقسام :

. الممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين .

. والممتنع في العادة كصعود السماء .

. وعلى ما تعلق بع العلم والخبر والمشية بأنه لا يكون .

. وعلى جميع أفعال العباد ، لأنها مخلوقة لله وموقوفة على مشيئته .

. وعلى ما يتعسر فعله ولا يتعذر .

فالأولان ممتنعان بالاتفاق، وإنما الخلاف في الجواز العقلي على ثلاثة أقوال، والثلاثة الباقية واقعة وجائزة بلا شك. [آل تيمية،

المسودة، (79)، ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصو، هامش رقم (3)، (85)]

⁶ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (1 / 84) .

والمبدأ الذي ينطلق منه هذا الشرط هو رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، والرفق بهم، فإن هذا المبدأ هو أحد مقاصد التشريع الرئيسية والمهمة، وعليه تترتب على هذا الشرط عدة نتائج ومسائل، منها:
أولاً . إنه لا يصح التكليف بالمستحيل عند الجمهور²، سواء أكان مستحيلاً بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى غيره، فالأول: هو ما لا يتصور العقل وجوده وذلك كالجَمع بين الضدين أو النقيضين، والحصول في حيزين في وقت واحد، ومثاله: إيجاب شيء وتحرمة على شخص واحد في وقت واحد.

والمستحيل لغيره: هو ما يتصور العقل وجوده، ولكن لم تجر العادة بحصوله، والاستحالة إما لمحض العادة، كالطيران للإنسان بدون طائرة، وخلق الأجسام .. وإما لطريان مانع كتكليف المقيد في غل بالعدو، وإلزام المقعد بالمشي. فهذان النوعان من المستحيل لا يصح التكليف بهما إجماعاً؛ لأن الله تعالى أخبر بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق³.

ويمكن إرجاع أقوال العلماء في المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: امتناع التكليف بالمحال مطلقاً، وإليه ذهب المعتزلة⁴. وإمام الحرمين⁵، وأبو حامد الغزالي⁶، والرازي⁷، وعبد العلي بن نظام الدين الأنصاري⁸، والشوكاني⁹ وغيرهم.

القول الثاني: جواز التكليف بالمستحيل عقلاً. المستحيل لذاته . وهو ما ذهب إليه صاحب الإبهاج في شرح المنهاج .

قال السبكي: « ذهب جماهير الأصحاب إلى جواز التكليف بالمحال »¹.

1 . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، (2 / 233) .

2 . وهو ما رجحه الشوكاني ، إرشاد الفحول، (84/1)

3 . وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (1 / 135)، وعبد الكريم ويدان، الوجيز في أصول الفقه، (77) ، ومحمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (124) .

4 . علي بن عبد الكافي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج ، (1 / 171) . وشهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (115) .

5 . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (104/1) .

6 . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (288/1) .

7 . فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (399/1)

8 . عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بحاشية المستصفى، (115/1)

9 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (84/1)

القول الثالث: أن التكليف بالمستحيل لذاته ممتنع، أما التكليف بالمستحيل لغيره فجائز، وهو ما ذهب إليه الآمدي².

وقد حاول كل فريق أن يستدل على رأيه بأدلة من نصوص الكتاب والسنة والمعقول. والخلاصة: إن التكليف بالمستحيل لذاته أم لغيره في غير صورة تعلق العلم، لم يقع شرعاً³، وإنما الخلاف في جواز التكليف به، وهذا أمر نظري. قال الآمدي: « أجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً وعلى وقوعه شرعاً، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل، خلاف لبعض الثنوية⁴ »⁵.

ثانياً. لا تكليف بما لا يدخل تحت إرادة الإنسان: كتكليفه أن يفعل الغير فعلاً معيناً، لأن هذا لا يدخل تحت إرادة الإنسان وقدرته⁶، وذلك كالغضب والحزن والفرح والبغض، فهذه الأشياء وأمثالها لا يصح التكليف بها عند وجود أسبابها ودواعيها، لأنها ليست خاضعة لإرادة الإنسان واختياره⁷. ومن المسائل المرتبة على هذه المسألة: "عدم جواز النيابة في الأفعال البدنية". يقول الشاطبي: « المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصارييف المالية على تنوعها.

والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول: فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه فيما لا يختص به منها، فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذلك مما هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواء، كالبيع والشراء،

¹ . علي بن عبد الكافي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، (171/1)، وجمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل، (345/1).

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (196/1)

³ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (115)

⁴ . الذين يقولون بالهين اثنين ، وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (138).

⁵ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 180)

⁶ . عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه، (77) .

⁷ . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه ، (125) .

والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجار، والخدمة، والقبض، والدفع، وما أشبه ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً، كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه؛ لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره، ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار؛ لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ما لم يكن ذلك راجعاً إلى المال، فإن النيابة فيه تصح، فإن كان دائراً بين الأمر المالي وغيره، فهو مجال نظر واجتهاد، كالحج والكفارات، فالحج بناء على أن الغلب فيه التعبد، فلا تصح النيابة فيه، أو المال، فتصح، والكفارة، بناء على أنها زجر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضحية في الذبح بناء على ما بنى عليه في الحج، وما أشبه هذه الأشياء.

فالحاصل أن حكمة العادات إن اختصت بالمكلف، فلا نيابة، وإلا، صحت النيابة، وهذا القسم لا يحتاج إلى إقامة لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني: فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزي به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً¹.

ونقل الزركشي² أن الأصل في مذهب الشافعي . رضي الله عنه امتناع النيابة في العبادات البدنية إلا ما خرج بدليل ، فقال في الأم في باب الإطعام في الكفارة: « ولو أن رجلاً صام عن رجل بأمره لم يجزه الصوم عنه؛ وذلك أنه لا يعمل أحد عن أحد عمل الأبدان؛ لأن الأبدان تعبدت بعمل فلا تجزي عنها أن يعمل غيرها، ليس الحج والعمرة بالخبر الذي جاء عن النبي . ع . وبأن فيهما نفقة، وأن الله فرضهما على من وجد إليهما السبيل ، والسبيل بالمال»³.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 380 . 381)، وشهاب الدين القرائي، الفروق، (205/2 . 206)

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (431/1) .

³ . محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (159 . 158/8)

قال الزركشي: « وأغفل الأصحاب هذا ولم يحفظوا للشافعي فيه نصا، وهذا في الجواز الشرعي. وأما العقلي: فقال ابن برهان: « مذهب أصحابنا جريان النيابة في التكاليف والعبادات البدنية عقلا، ومنعه المعتزلة وساعدهم الحنفية »¹.

أما العز بن عبد السلام، فيقول في قواعده: « لا تصح النيابة في شيء من العبادات، كالعرفان والإيمان، والصلوات، والتسبيح، والتحميد، والتكبير، والتمجيد، والآذان، وقراءة القرآن لأن الغرض منها تعظيم الإله، وليس المستناب معظما بتعظيم النائب.

واستثنى من ذلك: الحج والعمرة في حق العاجزين، إما بالموت، أو الهرم، أو مرض لا يرجى زواله، ولم يستثن من الصلوات غلا ركعتا الطواف في نُسك الاستنابة، لأنها تابعة للنسك، وقد يجوز بالتبعية ما لا يجوز بالأصالة²، وكذلك الصيام على الأصح. زقد ألق الاعتكاف بالصيام، وفيه بعد، إذ لا نص فيه، ولا مجال للقياس في مثل ذلك »³

كما لا يصح التكليف بالأمر الجلبية التي لا كسب للإنسان فيها، ولا اختيار، كحمره الخجل، والفرح والغضب، والحب والبغض واشتهاء الطعام والشراب ونحو ذلك. فمثل هذه الأمور لا يصح التكليف بها؛ لأنها ليست خاضعة لإرادة الإنسان واختياره، وإنما هي خارجة عن قدرته. ومن هذا القبيل ميل القلب نحو بعض الزوجات أكثر من بعض، قال . ع . « اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك »⁴.

والنصوص الشرعية الكثيرة، والتي جاءت في أمور وجدانية قلبية فلم يرد الشارع منها ظاهرها، وإنما سد الذرائع . الوسائل . المؤدية إلى الشر فيها⁵.

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (431/1)

² . من القواعد التي ذكرها العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (314/2)

³ . العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الآنام، تحقيق: نزيه كمال بري، وعثمان جمعة ضميرية، (294/2) .

⁴ . أخرجه: أبو داود، سنن أبي دود، كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، ورقمه (2127)، (42/3) عن عائشة، الترمذي في

الجامع الكبير، أبواب النكاح، باب: ما جاء في التسوية بين الضرائر، ورقمه (1140)، (433/2)

⁵ . عدنان محمود عساف، المحكوم فيه في ظل مقاصد التشريع، (244) .

مثال ذلك: ما رواه أبو هريرة . رضي الله عنه . « أن رجلا قال للنبي . ع . أوصني، قال: لا تغضب . فردد مرارا ، قال: لا تغضب »¹، ظاهره التكليف بالكف عن أمر طبيعي غير كسبي وهو الغضب عند وجود داعيته، ولكن حقيقته التكليف بالكف عما يعقب الغضب . ومثاله . أيضا . قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة (132)]؛ ظاهره تكليفهم الآن بأن يكونوا حين يموتون مسلمين، ولكن حقيقته تكليفهم الآن بأن يسيروا في طريق يثبت إيمانهم ويقوي عقائدهم حتى يؤدي بهم هذا إلى أن يموتوا على دينهم² .

قال الطبري في تفسير هذه الآية: « أي فلا تفارقوا هذا الدين وهو الإسلام أيام حياتكم؛ وذلك أن أحدا منكم لا يدري متى تأتية منيته، فلذلك قالوا (أي إبراهيم ويعقوب عليهما السلام) لهم: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ لأنكم لا تدرّون متى تأتیکم مناياكم من ليل أو نهار، فلا تفارقوا الإسلام فتأتیکم مناياكم وأنتم على غير الدين الذي اصطفاه لكم ربكم فتموتون وربكم ساخط عليكم فتهلكوا»³ . فهذه الآية الكريمة تهدف إلى تحقيق مقصد العبودية لله تعالى وحفظ الدين، وليس تكليف العباد بما هو خارج عن إرادتهم من الأمور المستقبلية، فهي لا تعارض مقصد التشريع في رفع الحرج وتحقيق المصلحة للعباد⁴ .

وهكذا؛ كل ما ورد من أمثال هذه النصوص فهو مؤول بأن التكليف فيه إما على ما يلحق الأمر الطبيعي ويترتب عليه من آثار أو على ما يسبقه من بواعث ودوافع . وهذه اللواحق والسوابق أمور كسبية للإنسان وفي مقدوره⁵ ، وعليه تتضح مقاصد الشارع الحكيم في رفع الحرج والمشقة على المكلف، كما تتضح غاياته في حفظ دينه .

¹ . أخرجه: البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ورقمه، (4765)، (2267/5) .

² . عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، (131) .

³ . محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001/1422)، (781/1)

⁴ . عدنان محمود عساف، المحكوم فيه في ظل مقاصد التشريع الإسلامي، (247) .

⁵ . عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، (131) .

المطلب الثالث . حكم التكليف بالشاق¹ من الأفعال:

إن اشتراط أن يكون الفعل مقدورا للمكلف لصحة التكليف به شرعا لا يستلزم أن لا تكون في الفعل أية مشقة على المكلف، لأنه لا يخلو من نوع مشقة، لأن التكليف هو إلزام ما فيه كلفة ومشقة². والمشقة نوعان: مشقة معتادة، ومشقة غير معتادة³.

أ. المشقة المعتادة: وهي مشقة جرت عادة الناس أن يتحملوها؛ وهي في حدود طاقتهم، ولو داموا على احتمالها لا يلحقهم أذى ولا ضرر لا في نفس ولا في مال، ولا في أي شأن من شؤونهم، كالمشقات التي يتحملها الناس في المداومة على طرق السعي للرزق من ورع وحرث وتجار وغيرها، والمشقات التي يتحملها الموظفون في أداء واجباتهم، وكل عامل في أداء عمله⁴.

والتكاليف الشرعية لا تخلو عن مشقات من هذا النوع فيها صعوبة لكنها محتملة. والمداومة عليها لا تلحق بمن داوم عليها ضررا ولا أذى، والشارع ما قصد بالتكاليف هذه المشقات التي تلابسها، وإنما قصد بها المصالح المترتبة عليها، وإلزام المكلف أن يتحمل مشقة في حدود طاقته في سبيل ما يترتب له من مصالح⁵.

قال الشاطبي: « فمتى تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة أيضا، ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف »⁶، فالصلاة والزكاة والصيام وسائر ما أمر به المكلف وما نهي عنه؛ في القيام به نوع مشقة وصعوبة على نفس المكلف ولكنها صعوبة محتملة وفي حدود الطاقة، وهي وسيلة إلى غاية ومصالح لا بد للإنسان منها لاستقامة حياته، والشارع ما أراد إيلاء المكلف وتحصيله المشقات، وإنما أراد إصلاح حاله، كما أن الطبيب ما أراد إيلاء المريض بمرارة الدواء وإنما أراد شفاؤه⁷، يدل على ذلك: (النصوص الكثيرة النافية

1 . المشقة لغة: من شق علي الشيء يشق شقا ومشقة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْبِ إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ ۗ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [النحل(7)]، والشق هو الاسم من المشقة. [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، (207/2)] وفي المعجم الوسيط: « المشقة العناء وجمعها مشاق ». [المعجم الوسيط، (489/1)].

2 . عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (132)،

3 . عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، (79)، وعبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (132) .

4 . عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (132) .

5 . المرجع نفسه، (132)

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (215/2) .

7 . عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (132)

للحرج، والمصرحة باليسر والسماحة، في أحكام الشريعة ومقاصدها، كما يدل عليه الرخص الكثيرة الواردة في تكاليف الشرع، فلو كان الشرع قاصدا إلى المشقة لما وضع الرخص، والأمر . بعد هذا وذاك . محل الإجماع¹.

ورغم أن معظم التكاليف الشرعية لا تخلو من قدر من المشقة وأن الشارع قد قصد وضع هذا النوع من التكاليف، فإن الشارع غير قاصد نفس المشقة التي فيها ، ففي جميع الحالات الشارع لا يقصد المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة للمكلف²، فليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل³.

ب . مشقة غير معتادة: وهي مشقة خارجة عن معتاد الناس ولا يمكن أن يداوموا على احتمالها، لأنهم إذا داوموا عليها انتثروا وانقطعوا ونالهم الضرر والأذى في أنفسهم أو أموالهم، أو أي شأن من شؤونهم، كالمشقة في صوم الوصال والمثابرة على قيام الليل، والترهب، والصيام قائما في الشمس، والحج ماشيا، والتزام العزيمة في حال الترخيص، بتركها مهما لحق من ضرر . فهذه المشقات لا يكلف الشارع بتكاليف تلابسها، ولا يلزم المكلف باحتمالها، لأن المقصد الأول من التشريع رفع الضرر عن الناس، وفي التكليف بما فيه هذا النوع من المشقة إضرار بالناس وتكليفهم بما ليس في وسعهم، وقد شرع الله الرخص عند طرؤ الأعدار دفعا لهذا النوع من المشقة⁴.

وكلما كانت المشقة غير عادية وفادحة، كان القصد إليها أبلغ في البطلان ومضادة قصد الشارع، لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده، وهذا طبعا فيما إذا كان المكلف هو الذي سعى إلى المشقة وقصد الدخول فيها، أما إذا كانت من لوازم العمل فيصح الدخول فيها، وحكمها حكم ذلك العمل، كما في مشقة الجهاد⁵.

المطلب الرابع : حكم فعل الصبي والمجنون والناسي ومن في حكمهم .

والأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي، فيجب على الولي أداء الحقوق من ماله، ويستحب أن يأمره بالصلاة ليتعود عليها، كما أن الصبي لا يصح بيعه إلا بإذن وليه في

¹ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (151)

² . المرجع نفسه، (151) .

³ . المرجع نفسه، (151) .

⁴ . عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (132 . 133) .

⁵ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، (152)

إحدى الروايتين عن أحمد¹، وهو مذهب الشافعية²، وفي رواية أخرى للإمام أحمد أنه لا يصح بيعه إلا في الشيء اليسير بعد إذن الولي³.

ويبين الشاطبي في الموافقات أنه: « ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغنى عليه، وأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال فيها جائز، أو ممنوع، أو واجب؛ كما لا اعتبار بها من البهائم⁴ ».

يقول الشاطبي: « كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، أو غير مطلوب شرعاً⁵ ».

ويقول الآمدي: « إذا كان الصبي والمجنون غير مكلف، فكيف وجبت عليهما الزكاة والنفقات والضمانات، وكيف أمر الصبي المميز بالصلاة؟، قلنا: هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون، بل بماله أو بدمته؛ فإنه أهل للذمة بإنسانيته المتهىء بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ، بخلاف البهيمة والمتولي لأدائها الولي عنهما، أو هما بعد الإفاقة والبلوغ، وليس ذلك من باب التكليف في شيء. وأما الأمر بصلاة المميز؛ فليس من جهة الشارع، وإنما من جهة الولي؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: « مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع⁶، وذلك لأنه يعرف الولي ويفهم خطاب الشارع⁷ ».

¹ . برهان الدين بن مفلح، المبدع شرح المقنع، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، (8/4)
² . النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، (بيروت، ودمشق، وعمان: المكتب الإسلامي، 1991/1412)، (345/3)

³ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، (332/1)،
⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (1/235)
⁵ . المصدر السابق، (17/3)

⁶ . أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب: حديث رقم (496)، (385/1) بلفظ: « مروا أولادكم بالصلاة وهو أبناء سبع سنين، عليها وهو أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»، وعند الدار قطني عن عمرو بن شعيب، قال: قال رسول الله - ع.: « مروا صبيانكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها عشرة، وفرقوا بينهم في المضاجع» [علي بن عمر الدار قطني، سنن الدار قطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، ط1، (بيروت: مرسسة الرسالة، 2004/14124)، كتاب: الصلاة، باب: الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها وحد العورة التي يجب سترها، ورقمه (887)، (431/1)].

⁷ . سيف الدين، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1/202).

وجاء في الخلي على جمع الجوامع: « ولا خطاب يتعلق بفعل المكلف غير البالغ العاقل، وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمن المتلف، كما يخاطب صاحب البهيمة بضمن ما أتلفته حيث فرط في حفظها؛ لنزول فعلها في هذه الحالة منزلة فعله، وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لأنه مأمور بها كالبالغ، بل ليتعود...»¹.

قال ابن قدامة - رحمه الله - في الروضة: « ووجوب الزكاة والغرامات في مالهما، غير وارد، إذ هو من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، كوجوب الضمان ببعض أفعال البهائم »².

ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي والمجنون ليس تكليفا لهما؛ إذ يستحيل تكليفهما بفعل، وإنما معناه: أن الإلتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتها، بمعنى: أنه سبب خطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب خطاب الصبي بعد البلوغ... »³.

إن كل فعل من أفعال العباد يرتبط به نوع واحد من أنواع الحكم، لأن الأحكام لا يمكن أن يجتمع فيها وصفان متناقضان، إذ الوجوب والحرمية - وغيرهما - آثار لإرادة المولى سبحانه، ولا يليق بحق الله تعالى أن يطلب أمرين متناقضين في وقت واحد .

ومن تجليات هذه الإرادة الحكيمة لربنا العظيم - جل جلاله - أن أحكامه تستوعب جوانب الحياة كافة، بل تتجاوزها إلى المصالح الأخروية للخلق مما نستنتج معه أنه ما من تصرف أو كسب من أكساب العباد إلا وفيه للشارع حكم يخصه .

وحيث أن الناس ليسوا سواء في الانصياع لتكاليف الشريعة، ولا هم على درجة واحدة من البصيرة والتكوين الخلقي، فإن هذه الأفعال قد تنحرف عما رسم لها الشارع من غاية، وما حد لها من حدود، إما بتعدي حدوده ومجاوزتها، أو بركوب المشروعية مع تفرغها من محتوى المصلحة التي جعلها الشارع محور الاقتضاء والتكليف .

خلاصة الفصل :

حاول البحث تتبع تقسيمات الفعل، وتدرج في تناول مختلف اعتبارات التقسيم، وصولاً إلى ربط هذه التقسيمات المختلفة بموضوع البحث، أي؛ بمصطلحي الوسائل والمقاصد، وبعدها؛ يسهل على الباحث والدارس والمفتي وضع أي فعل ومهما كان نوعه، في ميزان هذا الاعتبار، وذلك بناء على

¹ . حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع، (175/1)

² . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (180 / 1) .

³ . موفق الدين قدامة ، روضة الناظر، (26)

مراعاة ضوابط وشروط اعتبار الوسائل والمقاصد، والقواعد الضابطة للعلاقة بينهما، أي أنها (الأفعال)
تصنف إما على اعتبار أنها وسائل، أو على اعتبار أنها مقاصد، أم هي وسائل استنادا إلى اعتبار رأي
العلماء، وهي في ذات الوقت مقاصد باعتبار آخر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين؛ مخرجات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية.

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: علاقة فعل المكلف (المحكوم فيه) بالحكم الشرعي.

المبحث الثاني: رجوع الأحكام الشرعية إلى خطاب الشارع (أوامر ونواهي).

المبحث الثالث: الأحكام الشرعية ووسائل تحصيل المقاصد الشرعية.

المبحث الرابع: ارتباط المباح بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة.

إن انضباط الفعل الإنساني بالحكم الشرعي، هو الطريق المفضي إلى تحصيل المقاصد الشرعية، ذلك أن الحكم الشرعي (أي التكليف في مجموعه)، كان لغايات ومقاصد للشارع، ولا تخلو هذه الغايات والمقاصد من مقاصد وحظوظ للمكلف، إذ الشارع لا يقصد إلى إعنات المكلفين، بل جاءت الشريعة لتحقيق مصالح العباد في الآجل والعاجل، بدرء المفاسد ورفع الحرج عنهم .

ولما كان الحكم الشرعي هو الصورة والقلب الذي ينبغي أن يضبط بها فعل الإنسان، يأتي هذا الفصل للوقوف على: مفهوم الحكم الشرعي وأقسامه، مع بيان الصلة التي لا تنفك بين الحكم ومقصده، من خلال توضيح مراتب الأمر والنهي؛ وأيضاً، دراسة المباح وأثره في تحصيل المقاصد الشرعية، هذا بالنسبة لخطاب التكليف، أما بالنسبة لخطاب الوضع فيتم توضيح العلاقة بين هذا الأخير وخطاب التكليف، وتوقف حصول خطاب التكليف على خطاب، توصلنا لبيان أن كلا نوعي الحكم الشرعي يعبران عن مفهوم الوسائل إلى المقاصد الشرعية.

المبحث الأول : علاقة فعل المكلف (المحكوم فيه) بالحكم الشرعي.

معرفة الفعل الشرعي تلزم معرفة حكمه الشرعي الاصطلاحي المتعلق به كفعل البيع الذي أبيع وكفعل الربا الذي منع ، وغير ذلك من الأمثلة الفقهية¹ . ولما كان المحكوم فيه ما تعلق به خطاب الشارع فعلا كان أو ما ارتبط به، فخطاب الشارع سواء كان من قبيل الحكم التكليفي أو الوضعي يتعلق بفعل المكلف، غير أن الخطاب إذا كان من قبيل الحكم التكليفي لا يكون المحكوم فيه إلا فعلا، أما إذا كان من قبيل الحكم الوضعي فقد يكون المحكوم فيه فعلا وقد يكون ما ارتبط به².

المطلب الأول : المحكوم فيه في خطاب التكليف وفي خطاب الوضع.

الفرع الأول : المحكوم فيه في خطاب التكليف لا يكون إلا فعلا للمكلف .

الحكم التكليفي الذي لا يكون المحكوم فيه إلا فعلا إما أن يكون هذا الفعل وهو المحكوم فيه طلبيا، وإما أن يكون تخييريا، فإذا كان الأول . فإما أن يكون الطلب للفعل طلبا جازما كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [المائدة (1)]، فالمحكوم فيه وهو العقد الذي هو فعل المكلف مطلوب طلبا جازما لورود الخطاب بصيغة الأمر التي تفيد الوجوب³ . أو غير جازم كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا

¹ . نور الدين الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي، (308) .

² . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (118) .

³ . المرجع السابق، (118) .

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴿البقرة (282)﴾، فالمحكوم فيه وهو فعل الكتابة الذي هو فعل المكلف مطلوب لا على سبيل الجزم بقريته قوله تعالى في الآية نفسها ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فليؤدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ ﴿البقرة (283)﴾

وإما أن يكون الطلب للترك طلبا جازما، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ﴿الإسراء (33)﴾، فالمحكوم فيه وهو القتل الذي هو فعل المكلف مطلوب تركه على سبيل الجزم لورود الخطاب بصيغة النهي والنهي يدل على التحريم .

يقول العز بن عبد السلام: « لا تتعلق التكاليف إلا بأفعال مكتسبة بأنفسها أو بأسبابها .. والأفعال المكتسبة وهي ضربان:

أحدهما: غالب، يشق الاحتراز منه، كالوسوسة وحديث النفس، فيعفى عنه لعسر الاحتراز منه ف « إن الله تجاوز لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل »¹.

الثاني: ما ليس كذلك، كالمعارف، والاعتقادات، والظنون، والخوف، والرجاء، والمحبة، والمهابة، والصبر، والجزع، والأفراح، والأحزان، والكفر، والإيمان، والخضوع، والخشوع، والتواضع والتذلل، والكراهة، والإرادة، والغفلة، والجهل، والنسيان، والبغض، والمقت، والتوقير، والتفكر، والتذكر، والتوكل، ونحو ذلك من أفعال القلوب المكتسبة ، وهي نوعان :

أحدهما: الوسائل، كالنظر المتوسل به إلى المعارف، وإلى الظنون الواجبة؛ وكالخوف المتوسل به إلى التقوى .

الثاني: المقاصد ، وهي ضربان :

أحدهما: ما لا توسل فيه، كالإخلاص وفيه قريات .

والثاني: ما هو مقصود ووسيلة؛ كالمعرفة، وهي أفضل المقاصد، مع كونها وسيلة إلى كل طاعة، وكالمهابة والمحبة ، فإنهما مقصودان ووسيلتان إلى طاعة المحبين والهائبين «².

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والكره، ورقمه (5269)، (481/9) عن أبي هريرة بلفظ: « إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم ». ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، ورقمه (127)، (193/2)، عن أبي هريرة بلفظ: « إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا به أو يعملوا به ».

² . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف، (96 . 97) .

يقول العز بن عبد السلام : « اعلم أن التحليل والتحریم والإباحة والندب والإيجاب والكرهه ليس لها متعلق إلا أفعال العباد المقدر عليها أو على التسبب لها، ولا يطلب الشرع من الأفعال والتروك إلا ما يقدر المكلف عليه، كما لا يجده إلا في مقدر عليه، فليس وصف الأفعال بالتحليل والتحریم والكرهه والندب والإيجاب وصفا حقيقيا قائما بالأفعال، إذ لا يقوم عرض بعرض، ولا يقع التكليف إلا بالأعراض، وإنما هو عبارة عن تعلق الشرع بالأفعال، وكذلك الوصف بالسببية والشرطية والممانعة والرق والحرية والملك والاختصاص، فالمملوك ما ثبت له أحكام الملك، والحر من ثبتت له أحكام الحرية، والرق من ثبتت له أحكام الرق، والوقف ما ثبتت له أحكام الوقف، بخلاف المسلم والكافر والبر والفاجر، فإن الإسلام والكفر والبر والفجور أوصاف حقيقية قائمة بالمحل، وإطلاق أسمائها على النائم والمجنون والغافل عنها إنما هو من مجاز تسمية الشيء بما كان عليه، والوصف بما حال الغفلة عنها كالوصف بالرق والحرية، وإحرام الأحكام عليها من باب إعطاء المعدوم حكم الموجود »¹.

الفرع الثاني: المحكوم فيه في خطاب الوضع قد يكون فعلا للمكلف أو ما ارتبط² بفعل المكلف.

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (2 / 265 . 266)

² . ارتبط: بمعنى تعلق؛ ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين، أي يجنس أفعال المكلفين، فيصدق تعلقه على الفعل الواحد من أفعالهم، لا بجميع أفعالهم، وإلا لم يوجد حكم أصلا، إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال، ولا يصدق على أي حكم أنه متعلق بكل أفعال المكلفين، وإنما المراد تعلقه بفعل فيها، وحينئذ يدخل في الحد ما تعلق بفعل مكلف واحد كخصائصه . صلى الله عليه وسلم . وكشهادة خزيمه . قال في الإبهاج: « فإن علم الجنس هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره من غير نظر إلى أفراده، واسم الجنس الذي يقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده، حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى علم الجنس، هذا هو الذي نختاره في الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، ويستنتج منه أن علم الجنس لا يثنى ولا يجمع، لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد، وجعله اسم جنس أولى من جعله علم جنس، لأنه لو كان علما لما دخلت عليه الألف واللام »، أي أن "أل" إذا دخلت على الجمع فإنها تبطل جمعيتها ويصير في معنى المفرد ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطْعَمُ الْمُكَدَّبِينَ﴾ [القلم (8)]، أي كل واحد منهم، وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران (134)]، أي يثيب كل محسن . أو يقال أن « الأفعال والمكلفين متعددان، ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع، أو الأحاد بالأحاد، كقولنا ركب القوم دوابهم، أي كل واحد منهم ركب دابته . وقد احتزرت بالتعلق بأفعال المكلفين عن التعلق بذات الله الكريمة، نحو: ﴿ شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران (18)]، وعن المتعلق بالجمادات، نحو قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً ﴾ [الكهف (47)]، فإنه خطاب من الله ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين . [علي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (20/1)، جمال الدين الاسنوي، نهاية السؤل، (58/1) 59 .، سعيد علي محمد الحميري، الحكم الوضعي عند الأصوليين، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: يس شاذلي،

وأما في الحكم الوضعي: فقد يكون فعلا للمكلف له وقد لا يكون فعلا له، ولكنه يؤول إلى فعله، كدلوك الشمس الذي جعله الشارع سببا لوجوب الصلاة على المكلف، فتعلق الحكم الوضعي بفعل المكلف يكون بواسطة تعلقه بالحكم التكليفي من جهة كونه سببا أو شرطا أو مانعا¹. ومن هذا يُفهم: أنه لا تكليف إلا بفعل كما يقول الأصوليون².

فإذا كان حكم الشارع إيجابا أو ندبا فالأمر واضح؛ لأن متعلق الإيجاب فعل الواجب على سبيل الحتم، ومتعلق الندب فعل المندوب لا على سبيل الحتم، فالتكليف في الحالين بفعل. وإذا كان حكم الشارع تحريما أو كراهة، فالمكلف به في الحالين هو فعل أيضا، لأنه هو كف النفس عن فعل الحرام أو المكروه³.

وقال أكثر المعتزلة: «إن المكلف به في النهي ليس فعلا، وإنما هو الانتفاء وهو نفس عدم الفعل، وذلك مقدور للمكلف بعدم القصد إليه، وهو كلام غير سديد؛ لأن العدم شيء غير مقدور عليه، فلا يتجه إليه المدح والثواب، كما أن العدم حاصل قبل أن تتجه إليه إرادة المكلف فلا معنى للتكليف به»⁴. ثم إن خطاب الوضع لا يشترط فيه علم والقدرة⁵، إلا ما استثني، كون الفعل من كسب العبد؛ لأن معنى خطاب الوضع: أن الشارع ربط وجود الأحكام بوجود مسبباتها وشروطها وعدم موانعها، فمتى تحققت ترتب عليها وجود تلك الأحكام، فقول صاحب الشرع في السبب مثلا: اعلموا أنه متى وجد كذا، فقد وجب كذا، أو حرم كذا، أو ندب كذا، أو غير ذلك وفي المانع متى وجد كذا، فقد عدم كذا، ومثله الشرط والصحة والفساد⁶. لذا؛ فإن الإنسان إذا مات له قريب يرثه، دخلت التركة في ملكه وإن لم يعلم، ويجب الضمان بالإتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه لكونه غافلا أو مجنوناً.

مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، 1403 . 1983/1404 . 1984 . (4) .

[5

1 . وهبة الزحيلي، أصول الفقه ، (1 / 132 . 133) .

2 . بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، (1 / 292) ، شهاب الدين الزنجاني،

تخريج الفروع على الأصول، (127) ، تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد

معوض و عادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419)، (2 / 54)

3 . وهبة الزحيلي ، أصول الفقه ، (1 / 133) .

4 . المرجع نفسه .

5 . سبق توضيح شروط الفعل المكلف به، ومنها اشتراط العلم والقدرة، في الفصل المتعلق بأفعال المكلف.

6 . على قول من يجعلهما من أقسام الحكم الوضعي .

وقد استثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع وكونه لا قاعدتين في الشريعة :

الأولى في الأسباب: فكل ما كان سببا للعقوبة، وهي الجنايات كالزنا وشرب الخمر والقتل الموجب للقصاص وغيرها، يشترط لاستحقاق فاعلها العقوبة: القدرة والعلم والقصد.

قال القرافي: « والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع، أن رحمة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد، ولا يسعى فيه بإرادته، وقدرته، بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والإنابة، فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا »¹.

والقاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع: فاشترط فيها العلم والقدرة " قاعدة أسباب انتقال الأملاك " ²، فكل ما كان سببا لانتقال الملك كالبيع والهبة والصدقة وغير ذلك مما هو سبب لانتقال الأملاك، لا بد فيه من العلم، والقدرة، والقصد، فمن أكره على البيع. مثلا. فباع لا يلزمه البيع، ومن باع وهو غير عالم بأن هذا اللفظ ناقل للملك كمن لقن ضيعة البيع بالغربية، ولا يدري معناها لكونه أعجميا، أو طارئا على بلاد الإسلام لا يلزمه بيع ولا نحوه³

قال القرافي: « وسر استثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع، قوله . صلى الله عليه وسلم . « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه »⁴، ولا يحصل الرضا إلا مع الشعور والإرادة والمكنة من التصرف، فلذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والإرادة والقدرة »⁵. قال: « وليس عدم اشتراط العلم عاما عاما في خطاب الوضع، بل هذا هو شأنه حتى يعرض له أمر، خارج يوجب اشتراط ذلك »⁶.

وهناك من يرى عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع مطلقا، فلم يستثن منه أية قاعدة، أما استثناء أسباب العقوبات وأسباب انتقال الأملاك، حيث اشترط العلم والقدرة فيهما، فذلك لاجتماع

¹ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (162/1)

² . المصدر نفسه، (162/1)

³ . محمد بن علي بن الشيخ حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية، المطبوع مع الفروق، (179/1)

⁴ . أخرجه: الدار قطني في سننه، كتاب البيوع، ورقمه (2886)، (424/3)، . والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الغصب، باب: من غصب لوحا فأدخله في سفينة أو بنى عليه جدارا، ورقمه (11545)، (166/6)، كلاهما عن: عن أبي حرة الرقاشي عن عمه.

⁵ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (163 /1)

⁶ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (69) .

خطاب التكليف و خطاب الوضع فيهما، وذلك الشرط "العلم والقدرة" خاص بخطاب التكليف، فيقع خطاب الوضع تبعاً لخطاب التكليف متى تحقق شرطه.

وقال: « من يرى عدم اشتراط القدرة والعلم والقصد في خطاب الوضع: .. أما اشتراط القدرة والعلم والقصد في أسباب العقوبات التي هي جنائيات .. واشتراط ذلك في أسباب انتقال الأملاك .. فلأنه لما ازدوج في هذه الأمور خطاب التكليف والوضع، لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع، حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع، نعم لما ارتفع خطاب التكليف مع عدم تلك الأوصاف، ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه »¹. كما هو واضح من القاعدتين المتقدمتين.

المطلب الثاني: اجتماع خطاب التكليف وخطاب الوضع متعلق بفعل المكلف .

يبين القرآني حالات اجتماع خطاب التكليف وخطاب الوضع، وحالات افتراقهما، فيقول: « اعلم أنّ خطاب التكليف قد يجتمع مع خطاب الوضع، وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه، أما اجتماعهما فكالزنى فإنه حرام ومن هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد، ومن هذا الوجه هو خطاب وضع، والسرقة من جهة أنها محرمة خطاب تكليف، ومن جهة أنها سبب القطع خطاب وضع، وكذلك بقية الجنائيات محرمة وهي أسباب العقوبات، والبيع مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له في صورته المبسوطة في كتب الفقه، فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة أنه سبب انتقال الملك في البيع الجائز أو التقدير في الممنوع هو خطاب وضع، وبقية العقود تتخرج على هذا المنوال .

وأما انفراد خطاب الوضع؛ فكالزوال ورؤية الهلال ودوران الحول ونحوها، فإنها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى، ولا إذن من حيث هي كذلك، بل إنما وجد الأمر في أثنائها وترتيبها فقط، وأما خطاب التكليف بدون خطاب الوضع، فكأداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فهذه من خطاب التكليف، ولم يجعلها الشرع سبباً لفعل آخر نؤمر به أو نهى عنه، بل وقف الحال عند آدائها وترتيبها على أسبابها، وإن كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب، غير أن هذه ليست أفعالاً للمكلف ونحن لا نعني بكون الشيء سبباً إلا كونه وضع سبباً لفعل من قبل المكلف، فهذا وجه اجتماعهما وافتراقهما »².

¹ . محمد بن علي بن الشيخ حسين، تهذيب الفروق والقواعد السننية، (179/1)، ابن الشاط، إردار الشروق على أنواء البروق، المطبوع مع الفروق، (163 . 162/1)

² . شهاب الدين القرآني، الفروق، (164 . 163 / 1) .

المطلب الثالث : طبيعة تعلق¹ الحكم الشرعي بمحل² ثبوته .

محل الحكم الشرعي هو التصرفات³ والوقائع⁴ التي يترتب عليها حكم شرعي⁵.

ويشترط في خطاب الله تعالى أن يكون مرتبطاً بفعل من أفعال المكلف على وجه يبين صفة الفعل⁶ من كونه مطلوباً كالصلاة والزكاة والحج، ووجوب الغرامات على المتلف أو كونه غير مطلوب كالزنا والسرقه وشرب الخمر⁷. ولقد اختلف الأصوليون هل الأحكام تتعلق بالأفعال دون الأعيان، أم أنها تتعلق بالأعيان كما تتعلق بالفعل⁸.

¹ . التعلق هو: هو الارتباط، والمراد بالتعلق الذي من شأنه أن يتعلق من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه [عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 329)].

² . المحال جمع مفردة محل، ويعرف الرازي المحل فيقول : « المحل : ما تهيأ لحلول التصرف وثبوت حكمه فيه . الصورة هيئة التصرف وخاصيته التي ينفصل بها عن سائر ما يخالفه . وكل واحد من الأهلية والمحلية يستفاد من صفات تستند إلى صحة وجود التصرف، كالقدرة على الكتابة في الحقائق للقادر، وكاختصاص القرطاس بصفات تخصه إفادته قبول الكتابة وصورة التصرف تصدر عن القادر المتصرف بمسند الصحة في المحل، المتصرف بالقبول .» [الكاشف عن أصول الأدلة، (59)].

³ . فالتصرفات إما ان تكون من الأقوال، وإما أن تكون من الأفعال. (1). والتصرفات القولية إما أن تكون انفرادية من طرف واحد، وإما أن تكون صادرة من طرفين متقابلين متوافقين وهي العقود. (2). والتصرفات الفعلية إما ان يكون موجهها الضمان، وإما أن يكون موجهها التملك. [جمال الدين عطية، النظرية العامة، (144)]

والبحث يتعامل مع التصرفات قولية أو فعلية على أساس اندراجها في مسمى فعل المكلف أو المحكوم فيه . استعمالاً للمصطلح الأصولي . وهو ما تم تفصيله جيداً في الفصل الأول المتعلق بفعل المكلف

⁴ . الوقائع هي الحالات أو الحوادث التي يترتب عليها حكم شرعي، إما أن تتم باختيار الإنسان أو بغير اختياره. [جمال الدين عطية، النظرية العامة، (144)]، وقد سبق في الفصل المتعلق بأفعال المكلفين ضبط مفهوم الحوادث والوقائع وغيرها من المفاهيم ذات الصلة وبيان علاقتها بفعل المكلف .

⁵ . جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، (144)

⁶ . قالت المعتزلة: « الحكم صفة فعل المكلف » . [نجم الدين الطوسي، شرح مختصر الروضة، (254/1)، وجاء في معراج المنهاج: « اعلم أن المصنف (يقصد البيضاوي) اختار تعلق الحكم، فالقديم هو الحكم، وحدث تعلقه بفعل العبد عند وجوده، فالحكم متعلق بفعل العبد، وليس الحكم صفة لفعل العبد، بل حكم به عليه، والأحكام المتعلقة بشيء لا تكون صفة لذلك الشيء، كالأقوال المتعلقة بالمعدومات لا تكون صفة لها .. استحالة أن يكون الحادث الذي هو فعل العبد معرفاً للحكم القديم . [شمس الدين يوسف الجزري، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط1، (1413 القاهرة: مطبعة الحين الإسلامية، /1993)، (1 / 48 . 48)] .

⁷ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 329) .

⁸ . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (275/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (119/1)

فلما كان الحكم الشرعي هو **الصفة التشريعية** التي تصطبغ بها المحال التي يتعلق بها من الأفعال والأعيان بما تتضمنه من أوصاف معتبرة شرعا كانت حقيقته الشرعية لا يتم بياؤها بمجرد تعريفه وبيان أقسامه، عريّا عن تجلية الطبيعة المحددة لارتباطه بالمحال التي يتعلق بها . وتعتبر هذه المسألة من المسائل التي احتدم فيها الخلاف الأصولي، وإن كانت في أصلها مسألة نظرية، غير أنه ينتهض على تقريرها البناء التشريعي برمته¹ .

يتجلى الخلاف بين الأصوليين في المسألة بتحديد ماهية **العلاقة التي تربط الحكم الشرعي بالمحال التي يتعلق بها**، فوصف **العين والتصرف** بالحل أو بالحرمة هل كان **لخصائص ذاتية**² من النفع والضرر اقتضت هذا التوصيف . يجعل الله تعالى . فيكون الحكم الشرعي وصفا ذاتيا بالنسبة لمحال الثبوت ؟ أو أن وصف العين والتصرف بالحل أو الحرمة لا علاقة له بخصائص هذه المحال أبدا، إذ لا صلة بين التوصيف الشرعي ومحل ثبوته إلا نسبة الشرع ووصله بينهما، فالحكم عندها: وصف عرضي عرض بورود الشرع فقط لا عن سابق اختصاص ظهر بوروده³ .

ولقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين :

القول الأول : **التحليل والتحریم صفات عرضية** "، وإليه ذهب جمهور المتكلمين من الأصوليين⁴ ، وبعض أصوليي الحنفية¹ . ومفاده أن التحليل والتحریم صفات عرضية تعرض لمتعلقاتها من المحال بدلالة خطاب الشرع، إذ لا ارتباط بين الحكم ومتعلقه الذي يقوم فيه، إلا أن الخطاب ربط بينهما ابتداء لغير معنى يعقل² .

1 . عبد الجليل زهير ضمرة، **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**، (43)

2 . قال الإسنوي: « وقد يسمى الحسن والقبح ذاتيا نسبة إلى الذات لأنه لما لم يكن يجعل الشارع وخطابه نسب إلى الذات، لأنه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاها أو لجهة من جهاتها أو لأنه لما لم يكن يجعل الشارع وخطابه نسب إلى الذات، وعلى كل حال، فليس معنى كون الحسن والقبح ذاتيا أنه يلزم الذات ولا يتبدل، بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن ما يجعله قبيحا وبالعكس ، ولذلك وافقونا على نسخ الأحكام، وعند المحققين من الحنفية وإن قالوا أن الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان، لكنهم قائلون أنهما لا يستلزمان حكما في فعل العبد، بل يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه .. » [جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل، (84 / 83)]

3 . المرجع السابق، (43) .

4 . أبو بكر الباقلاني، **التقريب والإرشاد** (الصغير)، (1 / 274)، و أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، (1 / 86 . 87)، وأبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، (182/1، 183، 203)، **شفاء الغليل**، (203)، **المنحول**، (7)، **العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام**، (266/2)، **شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول**، (76)،

فبناء على تقريرهم هذا اعتبروا أن الحكم الشرعي ليس وصفاً يتعلق بذوات الأعيان والتصرفات المرتبط بها، بل هو نسبة وإضافة الفعل إلى الاجتناب عند التحريم، أو نسبة الفعل إلى تناول والملابسة عند التحليل³.

فالقول بأن: الخمر محرمة، لا يعني اعتبار الحرمة صفة ذاتٍ للخمر تتعلق بها حقيقة، إذ الحكم لا يتعلق بالأعيان لخصائصها الذاتية أو الملازمة، بل معنى هذه المقالة عندهم؛ أي: (جمهور المتكلمين): نسبة الخمر إلى اجتناب الشرب وعدم تناول .

يقول الغزالي: « ليست أحكام الأفعال صفات ذاتية وإنما معناها ارتباط خطاب الشارع بها نهيًا وأمراً، وحثاً وزجراً. فالحرم هو المقول فيه لا تفعله، والواجب هو المقول فيه لا تتركوه، وهي كالنبوة ليست صفة ذاتية للنبي، وإنما عبارة عن اختصاص بتبليغ خطاب الشارع. فقولنا: الخمر محرمة تجوّز، فإنها جماد لا يتعلق بها خطاب ، وإنما المحرم تناولها »⁴.

وما دام أن الحكم الشرعي عند هذا الفريق صفة عرضية عرضت على مجال تعلقه بمقتضى إرادة الشارع ابتداءً وأصالاً، فلا اختصاص بين الحكم ومحلّه إلا ربط الشارع بينهما برباط المشروعية، لذا لا يمتنع أن يعلق الشارع في المحل نقيض الحكم الذي أثبتته ما دام أن الحكم لم يعد نسبة الفعل إلى الاجتناب والإتيان⁵.

القول الثاني: الحكم الشرعي من تحليل وتحريم قد يتعلق بالتصرفات والأعيان لخصائص أو ملازمة تناسب الحكم وتصلح له . وإليه ذهب أكثر أصوليي الحنفية⁶، وبعض الحنابلة¹.

عضد الدين الإيجي، شرح المختصر، (223/1)، جمال الدين الإسني، نهاية السؤل، (83/1) شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (38) .

¹ . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (195 / 1)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (391/1) .

² . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الاصول، (1 / 182 . 183)

³ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (86/1 . 87)، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (1 / 120 .

(121

⁴ . أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (8) .

⁵ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (1 / 173)، عبد الجليل زهير ضميره، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات

والصلاحية، (45) .

⁶ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (1 / 183)، أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، (1 / 172)

فإذا كانت الأعيان والتصرفات فيها من خصائص الضرر أو الإفساد اقتضت رحمة الله بعباده التحريم، وإن كانت تتضمن خصائص الصلاح للعباد واقتضت رحمته تعالى التحليل ونحوه². وذهبت المعتزلة³ إلى قريب من هذا القول غير أنها نفت أن يكون ثمة صفات عرضية إضافية تقتضي الأحكام الشرعية، لا مدرك لها غير النصوص⁴، وهذا ما ذهب إلى إثباته جمهور أصولي الحنفية وبعض الحنابلة⁵.

ولابد من الإشارة إلى أن الخلاف في المسألة يتخرج على الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وبإنعام النظر في مسألة التحسين والتقبيح يلاحظ أن سبب الإشكال أن المعتزلة جانبت الصواب حتى قصرت الأوصاف المقتضية للأحكام على الأوصاف الذاتية فقط، فبالغت في دور العقل وجعلته مصدرا في الوقوف على أحكام الشرع⁶.

وجاء في أصول السرخسي: «.. الحل والحرمة لا تكون وصفا للمحل وإنما تكون وصفا لأفعالنا في المحل حقيقة يصير، وإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً وهذا غلط فاحش، فإن الحرمة بهذه النصوص⁷، ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة، لأن إضافة الحرمة إلى العين تنصيص على لزومه وتحققه فيه، فلو جعلنا الحرمة صفة للفعل لم تكن العين حراماً، ألا ترى أن شرب عصير الغير وأكل مال الغير فعل حرام ولم يكن دليلاً على حرمة العين ولزوم هذا الوصف للعين، ولكن عمل هذه النصوص في إخراج هذه المحال

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (193/11)، (112/17)، (110/20)، (176/29). وابن قيم

الجوزية، إعلام الموقعين، (2 / 13)، وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، (2 / 340)

² . عبد الجليل زهير ضمير، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، (45)

³ . أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، (2 / 868)، وأبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (1 / 195)

الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (184. 182/1)

⁴ . قال القرافي: « ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية، أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو

المحرم، بل معناه أن العقل عندهم أدرك أن الله . تعالى . لحكمته البالغة يكلف بترك المفسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله

تعالى أوجب وحرّم لا أن العقل أوجب وحرّم، ويكون النزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا؟» . [شهاب الدين القرافي،

نفائس الأصول، (353/1) .]

⁵ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (2 / 13) .

⁶ . علي بن مسعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، (190) .

⁷ . وهي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [سورة النساء (23)] ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمُئْتَنَةُ ﴾ [المائدة (3)]، وقوله .

ع « حرمت الخمر لعينها » [أخرجه: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب: شهادة أهل الأثرية، (361/10

، ورقمه (20927) .]

من أن تكون قابلة للفعل الحلال وإثبات صفة الحرمة لازمة لأعيانها فيكون ذلك بمنزلة النسخ الذي هو رفع حكم وإثبات حكم آخر مكانه، فبهذا الطريق تقوم العين مقام الفعل في لإثبات صفة الحرمة والحل له حقيقة ، وهذا إذا تأملت في غاية التحقيق ، فمع إمكان العمل بهذه الصيغة جعل هذه الحرمات مجازا باعتبار أنها صفة للفعل لا للمحل يكون خطأ فاحشا¹.

وذهب ابن تيمية إلى: « أن الحسن والقبح قد يكونان صفة لأفعالنا، وقد يدرك بعض ذلك بالعقل، وإن فسر ذلك بالنافع والضار والمكمل والمنقص، فإن أحكام الشارع فيما يأمر به وينهى عنه تارة تكون كاشفة للصفات الفعلية ومؤكدة لها وتارة تكون مبينة للفعل صفات لم يكن له قبل ذلك، وإن الفعل تارة يكون حسنه من جهة نفسه، وتارة من جهة الأمر به، وتارة من الجهتين جميعا. ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وإن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها² .»

وقال ابن قيم الجوزية: « .. فإن الله سبحانه أباح الطيبات وحرم الخبائث، والطيب والخبث يثبت للمحل باعتبار صفات قائمة به، فما دامت تلك الصفة فالحكم تابع لها، فإذا زالت وخلفتها الصفة الأخرى زال الحكم وخلفه ضده ، فهذا هو محض القياس والمعقول، فهذا الماء والطعام كان طيبا لقيام الصفة الموجبة لطيبه، فإذا زالت تلك الصفة وخلفتها صفة الخبث عاد خبيثا، فإذا زالت صفة الخبث عاد إلى ما كان عليه ، وهذا كالعصير الطيب إذا تخمر صار خبيثا، فإذا عاد إلى ما كان عليه عاد طيبا، والماء الكثير إذا تغير بالنجاسة صار خبيثا ، فإذا زال التغير عاد طيبا ، والرجل المسلم إذا ارتد صار خبيثا، فإذا عاد إلى الإسلام عاد طيبا ، والدليل على أنه طيب الحس والشرع³ .»

يقول ابن قيم الجوزية: « إن الله . سبحانه . أمر عباده بما أمرهم به رحمة منه وإحسانا وإنعاما عليهم، لأن صلاحهم في معاشهم وأبدانهم وأحوالهم، وفي معادهم ومآلهم إنما هو بفعل ما أمروا به وهو في ذلك بمنزلة الغذاء الذي لا قوام للبدن إلا به ، بل أعظم ... وما نأهم عنه فصيانه وحمية لهم إذ لا

¹ . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (1 / 195) .

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى ، (11 / 193) .

³ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (2 / 13) ،

بقاء لصحتهم ولا حفظ إلا بهذه الحمية . فلم يأمرهم حاجة منه إليهم، وهو الغني الحميد. لا حرم عليهم ما حرم بخلا منه عليهم وهو الجواد الكريم ، بل أمره ونهيه عين حظهم وسعادتهم العاجلة والآجلة»¹ .
وقال الزنجاني² : « ذهب الشافعي رضي الله عنه وجماهير أهل السنة إلى أن الطهارة والنجاسة وسائر المعاني الشرعية كالرق والملك، والعق والحرية وسائر الأحكام الشرعية ككون المحل طاهرا أو نجسا، وكون الشخص حرا أو مملوكا مرقوقا ، ليست من صفات الأعيان المنسوبة إليها، بل أثبتها الله تحكما وتعبدا، غير معللة ... لا تصل آراؤنا الكليلة وعقولنا الضعيفة وأفكارنا القاصرة إلى الوقوف على حقائقها ، وما يتعلق بها من مصالح العباد ، فذلك حاصل ضمنا وتبعاً، لا أصلا ومقصودا، إذ ليست المصلحة واجبة الحصول في حكمه ... وذهب المنتمون إلى أبي حنيفة رضي الله عنه من علماء الأصول إلى أن الأحكام الشرعية صفات المحال والأعيان المنسوبة إليها أثبتها الله تعالى، وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير .

كما أن الحسن والقبح، والوجوب والحظر، والندب والكرهية، والإباحة من صفات الأفعال التي تضاف إليها ، غير أنهم قسموا أحكام الأفعال إلى: ما يعرف بمجرد العقل، وإلى ما يعرف بأدلة الشرع.. أما أحكام الأعيان: فقد اتفقوا على أنها كلها تعرف بأدلة شرعية ولا تعرف بمجرد العقل، وأنها كلها تثبت بإثبات الله تعالى»³ .

ويقول القراني في الفرق السابع والثلاثون والمائة بين قاعدة ما يحرم لصفته وبين قاعدة ما يحرم لسببه : « اعلم أن الله خلق المتناولات للبشر في هذا العالم على قسمين: قسم يحرم لصفته وهو ما اشتمل على مفسدة تناسب التحريم فيحرم أو الكراهة فيكرهه، فالأول كالسموم تحرم لعظم مفسدتها، والثاني سباع الطير أو الضبع من الوحش على الخلاف في ذلك، وقسم يباح لصفته إما لاشتماله على المصلحة كالبر واللحم الطيب من الأنعام، وإما لعدم مفسدته ومصلحته وهو قليل في العالم ، فلا يكاد يوجد شيء إلا

¹ . شمس الدين بن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية أهل العلم والإرادة، تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، ط1، (المملكة العربية السعودية : دار ابن عفان، 1996/1416)، (2 / 336 . 337) .

² . هو محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني الملقب بشهاب الدين ، المكنى بأبي المناقب، وقيل أبي الثناء، أصله من زنجان، وهي بلدة بالقرب من أهر وقزوین، استوطن بغداد ، فذاع صيته بين أهلها ، وعرف بالبراعة والتفوق في الفقه والخلاف والأصول، صنف في تفسير القرآن كما صنف في الأصول كتاب تخريج الفروع على الأصول. ولد سنة ثلاث وسبعين وخمسائة وكانت وفاته رحمه الله تعالى عام ست وخمسين وستمائة ببغداد. [تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (8 / 368)، وابن

قاص شهابية، طبقات الشافعية، (2 / 159 . 160)، عبد الله المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (2 / 70)]

³ . شهاب الدين الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (38 . 40) .

وفيه مصلحة أو مفسدة ، ويمكن تنظيره بأكل شعرة من قطن أو نحو ذلك مما لا يظهر له أثر في جسد ابن آدم، وإذا كانت الموجودات في هذا العالم إما حرام لصفته أو مباح لصفته انبنى على هذا قاعدة أخرى وهو أن كل ما حرم لصفته لا يباح إلا بسببه وما يباح لصفته لا يحرم إلا بسببه، فالقسم الأول: كالميتة حرمت لصفتها، وهي اشتغالها على الفضلات المستقدرة فلا تباح إلا بسببها وهو الاضطرار ونحوه من الأسباب وكذلك الخمر حرم لصفته وهو الإسكار، فلا يباح إلا بسببه وهو الغصة. والقسم الثاني: كالبر ولحوم الأنعام وغير ذلك من المأكول والملابس أبيضحت لصفاتها من المنافع والمصالح فلا تحرم إلا بسببها وهو الغضب والسرقه والعقود الفاسدة ونحوها ، فهذه القاعدة في هذا الفرق مطردة في جميع المتناولات ¹.

وبيين العز بن عبد السلام أسباب التحليل والتحريم وهي ضربان :

أحدهما: قائم بالمحل الذي يتعلق به فعل المكلف . **والثاني :** خارج عن المحل .

فأما القائم بالمحل من أسباب التحريم فكل صفة قائمة بالمحل موجبة للتحريم كصفة الخمر، فإنها محرمة لما قام بشرحها من الشدة المطربة المفسدة للعقول ... وأما القائم بالمحل من أسباب التحليل فكل صفة قائمة بالمحل موجبة للتحليل كصفة البر والشعير ...

وأما الخارج عن المحل فضربان :

أحدهما : الأسباب الباطلة كالغضب والقمار ، والحرية المانعة من البيع ، فهذه أسباب خارجة عن المحل موجبة لتحريم الفعل المتعلق به .

الضرب الثاني: الأسباب الصحيحة كالبيع الصحيح، والإجارة الصحيحة، والمعاملات المحكوم بصحتها شرعا إما بنص أو بإجماع ².

المطلب الرابع: الأحكام الشرعية بقسميها موضوعها الفعل الإنساني .

نظرا لأن الأحكام بقسميها: التكليفي والوضعي، لا تبقى بعيدة عن موضوعها الذي تتعلق به وهو الفعل الإنساني ³، بل ترتبط به ارتباط الصفة بالموصوف والعلة بالمعلول لأن الأحكام كلها تتوجه إلى فعل المكلف ابتداء وانتهاء ⁴، ابتداء كالأمر بالطهارة والصلاة والصوم، وانتهاء كأن تتعلق بما يتأدى به الفعل

¹ . شهاب الدين القرافي، الفروق ، (3 / 96 . 97) .

² . العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، (2 / 267) .

³ . الحكم الشرعي يتعلق بالمحكوم عليه وهو المكلف، وبالمحكوم فيه، وهو الفعل، وإنما جاء السياق بالتركيز على الفعل لغاية

يتوخاها البحث . [الشريف التلمساني، مفتاح الوصول ، (368)] .

⁴ . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ، (389) .

عيننا، كالماء والصعيد في الطهارة والرقبة والطعام في الكفارة أو زمانا كأوقات الصلوات والصيام، ومكانا كالحرم وعرفة والمساجد¹، بناء على أن الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، نظرا لكل ذلك كان لكل فعل إنساني حكم شرعي خاص به يوجبه أو يبيحه، أو يمنعه .. تماما مثل ما وضع الواضع ألفاظا لمعان خاصة، وضع الشارع أحكاما خاصة لأفعال خاصة، مثلا: إن تكبيرة الإحرام لها حكم خاص بها، وقراءة الفاتحة لها حكم خاص بها، ومثلهما الركوع والسجود، والأكل والشرب والزنا والسرقة، وقتل النفس عدوانا أو خطأ أو دفاعا.. والبيع والإجارة وغيرهما من الأفعال الإنسانية أقوالا أو أفعالا وتصرفات لدرجة أن علماء الشريعة قد قالوا لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع².

ثم إنه عند التأمل في الألفاظ الدالة على الفعل الإنساني الذي يتعلق به الحكم نجد أن منها ما بقي حاضعا في مستواه الدلالي للوضع اللغوي مثل ما كان عليه الأمر من قبل، كالأكل والشرب والزنا والسرقة، ومنه ما نقل من مستوى الدلالة اللغوية إلى الدلالة الشرعية، حيث نجد الشارع قد جعل للفعل الإنساني المدلول ماهية لها أركانها وشروطها لا تدرك إلا عن طريقه، مثل الصلاة والصوم والحج وغيرها من المصطلحات المعبر عنها بالحقيقة الشرعية أو بالمنقولات³.

وباعتبار أن الفعل ينقسم بحسب القصد الذاتي إلى ما هو مقصود في نفسه، وإلى ما هو مقصود لغيره، فإن الوسيلة تتعلق بفعل المكلف من قبيل الحكم التكليفي، كما تتعلق بما يتصل بالحكم التكليفي من باب ارتباط هذا الأخير بالحكم الوضعي، ولعل ذلك يفسره ما عبر عنه علماء الأصول بوسائل الواجب، قاصدين بذلك: السبب و الشرط وانتفاء المانع، وغيرها، مع ملاحظة أن الواجب هنا؛ هو من قبيل الحكم التكليفي وهو المأمور به أو المطلوب فعله، أي المحكوم فيه، وهذا الأخير؛ قد يكون مطلوبا لذاته "كفعل الصلاة"، فيكون مقصودا للشارع، أو مطلوبا لتحصيل الواجب المقصود لذاته كالوضوء بالنسبة للصلاة، فهو فعل مطلوب لا لذاته، بل لتحصيل غيره "وهو الصلاة" هنا.

¹ . الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (368) .

² . إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، (المركز العربي الثقافي، 1998)، (49) .

³ . المرجع نفسه، (50) .

المبحث الثاني: رجوع الأحكام الشرعية إلى خطاب الشارع (أوامر ونواهي).

المطلب الأول: الأوامر والنواهي أساس الخطاب الشرعي.

إن التعبير بالأوامر والنواهي بدلا من التعبير ب"النصوص" يرجع إلى أن الخطاب الشرعي قوامه الأوامر والنواهي (إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليها مدار الإسلام)¹، ومعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام².

يقول الآمدي: « خطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة: ومتعلقه الأحكام الخمسة : الوجوب، والتحریم، والندب، والكراهة، والإباحة، لأن لفظ التكليف يدل عليه، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء .. »³.

ويقول القرطبي عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [البقرة (212)]: « وعلى الجملة فقد حصل العلم القطعي، واليقين الضروري واجتماع السلف والخلف على أن لا طريق لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه، ولا يعرف شيء منها إلا من جهة الرسل »⁴.

وبالرجوع إلى تعريف الجويني للخطاب نجد يعرفه بأنه: « ما فهم منه الأمر أو النهي أو الخبر »⁵، وفي رأيه أن: من « فهم منه أحد من هذه ، فقد فهم الكل ، فإن كل أمر نهي وخبر، وكل نهي أمر، وكل خبر أمر ونهي »⁶، لأن الأمر أمر بالفعل أو الترك، والأمر والنهي كما يستفادان من صيغتهما المعهودة،

¹ . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح ، (1 / 282) .

² . إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره ، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1994م)، (29) .

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط ، (1 / 169) .

⁴ . أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م)، (13 / 359)

⁵ . أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق: فؤاد حسين محمود، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، 1979 / 1399)، (33) .

⁶ . المصدر نفسه، (32) .

يستفادان من صيغ الخبر، مثل قوله النبي صلى الله عليه وسلم .: «إنما الأعمال بالنيات»¹ بالنسبة للأمر، وقوله . عليه السلام . «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء»²، فهو نهي بصيغة الخبر على النفي، كما أن الخبر قد يكون بصيغة الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة (82)]، إذ المعنى أنهم سيضحكون قليلا وسيبكون كثيرا³، وبذلك يكون كل خبر أمرا ونهيا⁴.

ومثل ذلك يقال في قوله: «وكل أمر نهي وخبر»، إذ الأمر من جهة نهي عن ضده، ومن جهة أخرى ف«إن الإنسان قد ينبئ عن حال نفسه بالخبر، وينبئ عن حال غيره بالأمر والنهي، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه»⁵، أو بتعبير آخر أن: المخاطب لغيره إما أن يفيد حال نفسه فيدخل فيه الأمر والنهي، لأن الأمر ينبئ عن إرادة الأمر، والنهي ينبئ عن كراهته، وإما ينبئ عن حال غيره فيكون الخبر⁶. ولذلك نرى كثيرا من الأصوليين يفتتحون مؤلفاتهم بالكلام عن الأمر والنهي⁷.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه من أولى الطرق التي اعتمدها الشاطبي للكشف عن المقاصد، اعتبار الأمر والنهي (الابتدائي التصريحي)، دلالة على المقاصد بالاعتبار الأول، والأمر والنهي الضمني التبعية دلالة على المقاصد التبعية، أي الوسائل .

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (12/1)، و مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإمارة، باب: قوله ع «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، ورقمه (1907)، (79/13).

² . أخرجه النسائي في سننه، النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، كتاب السهو، باب: الكلام في الصلاة، ورقمه (1217)، (22/3).

³ . أحمد بن فارس، الصحاح في اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر فاروق الطباع، ط1، (بيروت: دار المعارف، 1993/1414)، (192).

⁴ . إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، (22.21).

⁵ . أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر، وحسن حنفي، (دمشق، 1964/1384)، (21/1).

⁶ . المصدر نفسه، (21/1).

⁷ . إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، (22).

وبالنظر إلى أفعال المكلفين جملة، نجد أنها لا يخلو فعل منها عن حكم شرعي بشأنها، والأحكام وسائل المقاصد، لهذا كان التركيز على الأوامر والنواهي ودلالاتها على الوسائل والمقاصد من خلال بيان علاقة الفعل بالحكم وصولاً إلى تحصيل هذه الأفعال المنضبطة بأحكام الشرع لمقاصد الشريعة .

المطلب الثاني: انقسام خطاب الشارع إلى خطاب تكليف وخطاب وضع .

لما كان الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه¹، فالحكم الشرعي هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية²، أو هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع³. قال الشاطبي: « والأحكام الشرعية قسمان: أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف، والآخر يرجع إلى خطاب الوضع »⁴.

وخطاب التكليف بالأمر والنهي والإباحة . ومتعلقه الأحكام الخمسة :

الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، لأن لفظ التكليف يدل عليه، وإطلاق التكليف على الكل مجاز من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء. لأن التكليف في الحقيقة إنما هو للوجوب والتحريم والنسيان يؤثر في هذا القسم. ولهذا لا يأثم الناسي بترك المأمور، ولا بفعل المنهي⁵.

وخطاب الوضع : الذي أخبرنا أنّ الله وضعه، ويسمى خطاب الأخبار، وهو خمسة أيضاً، لأن الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكمة الذي ربط به الحكم إن ناسب الحكم فهو السبب والعلة والمقتضي، وإن نافاه فالمانع وتاليه الشرط، ثم الصحة، ثم العزيمة وتقابلها الرخصة⁶.

والخطاب يشمل عموم الأدلة الشرعية التي تثبت بها الأحكام، لا خصوص الخطاب المتمثل في القرآن، لأن وجوب إتباع النبي صلى الله عليه وسلم وولي الأمر من بعده وإتباع أدلة الاجتهاد الصحيحة، إنما وجبت بإيجاب الله إياها فال الأمر إلى أن الحكم كله لله⁷.

و من أهم خصائص الحكم الشرعي التكليفي مقارنة بالوضعي:

1 . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (132/1).

2 . المصدر نفسه، (132/1).

3 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، (23) .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (1 / 95) .

5 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (127) .

6 . المصدر نفسه، (127) .

7 . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (47)، وعبد الرحمن الغريان، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، (18).

- 1 . كونه مقصودا لذاته، ليمثله المكلف إن كان واجبا، أو كان مندوبا، أو يكف عنه إن كان حراما أو مكروها ، أو يخير في فعله وتركه إن كان مباحا .
- أما الحكم الوضعي فهو مقدمة لا يتحقق التكليف إلا بها، ولا يكون مقصودا لذاته إلا إذا كان حكما وضعيا من وجه وتكليفا من وجه آخر¹ .
- 2 . الحكم التكليفي متأخر عن الحكم الوضعي، فلا يوجد إلا بوجوده، سواء أكان سببا له كدخول الوقت أم شرطا له كالطهارة للصلاة، أم مانعا منه كالقتل مع الميراث، وهكذا سائر أحكام الوضع مع التكليف² .

المطلب الثالث : التعريف بالأمر والنهي.

الفرع الأول: التعريف بالأمر³ .

عرفه الجويني بقوله: « الأمر هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور به »⁴ . أو « هو القول المتضمن اقتضاء الطاعة لفعل المأمور به⁵ ، فيندرج تحت ذلك: الإيجاب والإلزام والمندوب والاستصحاب، ويخرج فيه ما سواه وعداه كالإباحة والتحریم، وما ضاهاهما من أقسام الأحكام المتلقاة عن مجاري الكلام⁶ .

وعرفه الغزالي بقوله : « وَحَدُّ الأَمْرِ أَنَّهُ القَوْلُ المَقْتَضِي طَاعَةَ المَأْمُورِ بفعل المأمور به⁷ . قال الآمدي: « إن هذا التعريف باطل لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به، وهما مشتقان من الأمر،

1 . عبد الرحمن الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل ، (28)

2 . المرجع السابق، (28)

3 . قال ابن فارس: «أمر؛ الهمزة والميم والراء أصول خمسة، الأمر من الأمور، والأمر ضد النهي، والأمر النماء والبركة بفتح الميم، والمعلم والعجب». [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (1/ 137)] . وجاء في كتاب كشف الأسرار: « وقد جمع الأمر بمعنى

الفعل على أمور، وبمعنى القول على أوامر فيكون الأمر حقيقة فيهما ». [(1/ 158)]

4 . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه ، (1/ 211) .

5 . أبو المعالي الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النييلي وشبير أحمد العمري، ط1، (مكة المكرمة: دار الباز ، وبيروت: دار البشائر، 1996/1417)، (1 / 242) .

6 . المصدر نفسه.

7 . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ، (1 / 411)

والمشتق من الشيء أحص من ذلك الشيء ، وتعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد ذلك الشيء محال¹ .
وعرفه الآمدي : « طلب الفعل على جهة الاستعلاء »² .
فقوله: (طلب الفعل) احتراز عن النهي وغيره من أقسام الكلام، وقول: (على جهة الاستعلاء)
احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس³ .
تعريف الرازي : « الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء »⁴ .
الفرع الثاني: التعريف بالنهي⁵: قال الزركشي: « هو اقتضاء كف عن فعل ، فالأقتضاء جنس ،
و"كف" مخرج للأمر لاقتضاءه غير الكف »⁶ .
وشرط ابن الحاجب على جهة الاستعلاء كما شرطه في الأمر⁷ ، قال ابن الحاجب: « النهي اقتضاء
اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء »⁸ .
وعرفه السمعاني : « استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه »⁹ .
وعرفه عبد العزيز البخاري: « استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه ، وقيل: هو قول القائل لغيره لا
تفعل على جهة الاستعلاء ، وقيل: هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء »¹⁰ .

المطلب الرابع: تقسيمات الأمر والنهي:

الفرع الأول: تقسيم الأوامر والنواهي باعتبار الصيغة:

تنقسم الأوامر والنواهي باعتبار الصيغة إلى قسمين:

- 1 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (2 / 172) .
- 2 . المصدر نفسه، (2 / 172) .
- 3 . المصدر نفسه، (173 . 172/2) .
- 4 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (2 / 17) .
- 5 . النهي في اللغة معناه المنع، يقال نهاه عن كذا، أي: منعه عنه، ومنه سمي العقل نُهْيَةً لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه [الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (1341)، محمد بن علي الشوكلي، إرشاد الفحول، (495/1)]
- 6 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (2 / 426) .
- 7 . المصدر نفسه، (2 / 426) .
- 8 . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، (2 / 561) .
- 9 . أبو المظفر بن السمعاني، قواطع الأدلة، (1 / 251) .
- 10 . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (1 / 376) .

أولاً . الأوامر والنواهي الصريحة: والأمر الصريح هو ما كان بصيغة فعل الأمر¹، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران (102)] . والنهي الصريح هو ما كان بصيغة لا تفعل، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام (151)]، وقوله: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴾ [الأنعام (152)] . والأمر الصريح والنهي الصريح كلاهما يفيد بظاهره قصد الشارع إلى امتثال ما ورد فيهما من أوامر ونواهي².

ثانياً . الأوامر والنواهي الضمنية : وهي على نوعين :

أ . ما كانت له صيغة: فالأوامر الضمنية هي ما كانت بصيغة تتضمن أمراً، ولم تكن بصيغة فعل الأمر، ومن ذلك ما ورد بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ ﴾ [البقرة (185)]، أو ما ورد منها مورد الإخبار عن تقرير الحكم مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة (183)]، وقوله ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ ۗ فَكْفَارُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۗ ﴾ [المائدة (89)] أو ما جاء مجيء المدح، مثل قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۗ ﴾ [الحديد (19)]، أو الذم له ولفاعله مثل قول تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۗ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأعراف (31)] أو ترتيب الثواب والعقاب، مثل قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۗ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [النساء (13)]، وقوله: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ [سورة النساء، (14)]، أو الإخبار بمحبة الله تعالى في الأوامر، مثل قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران (134)]، ﴿ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ [الزمر (7)] والكرهية أو عدم الحب في النواهي، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [القصص (77)] وقوله: ﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۗ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر (7)] .

¹ . الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (369)

² . نعمان جعيم ، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، (67) .

والنواهي الضمنية: هي كل ما يجري مجرى النهي ولم يكن بصيغة لا تفعل مثل الأمر الدال على الكف؛ كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الجمعة (9)]، ومادة النهي، كقوله تعالى: ﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل (90)]، وكما في الجمل الخبرية المستعملة في النهي كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَالْحَمُّ الْخَنِزِيرُ وَمَا أَهْلًا لِعَبْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [المائدة (3)]، وقوله تعالى: ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ ۚ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ ﴾ [البقرة، (229)].

وهذه الصيغ تأخذ حكم الصريح في كونها ظاهرة في كون الشارع قاصدا إلى إيقاع ما يتعلق منها بالأوامر واجتناب ما يتعلق منها بالنواهي¹.

ب. لازم الأمر والنهي: وهو ما يتوقف عليه كل منهما، أي هل الأمر بالشيء يلزم منه النهي عن ضده، ووجوب ما لا يتم الواجب المأمور به إلا بتحصيله مع كونه في قدرة المكلف؟ والنهي عن الشيء هل يلزم منه الأمر بضده، والنهي عن الذرائع الموصلة إلى ذلك المنهي عنه؟ وهذا النوع فيه خلاف مشهور بين الأصوليين.

وقد قيد الشاطبي الأوامر والنواهي التي يعرف منها كون الشاطبي قاصدا إلى إيقاع المأمور به واجتناب المنهي عنه بالأوامر والنواهي التصريحية الابتدائية. وتقييدها بقيد "التصريحية" إخراج للأوامر والنواهي الضمنية فإنها خفية في الدلالة على قصد الشارع، إذ لا تفيده مجردة، وإنما بما يحف بها من قرائن، أما تقييدها بكونها "ابتدائية" فلا إخراج الأوامر والنواهي التي لم تقصد بالقصد الأول، مثل هل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ والنهي عن الشيء هل هو أمر بضده أم لا؟ ومسألة وجوب ما لا يتم الواجب إلا به².

الفرع الثاني. تقسيم الأوامر والنواهي بحسب الأهمية.

الأوامر والنواهي الشرعية ليست ذات درجة واحدة، وليست في الأهمية سواء: « فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية، ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3/135).

² المصدر نفسه، (3/134.135).

للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد»¹.

يقول الريسوني: «.. على المكلف في نفسه، وعلى المجتهد في اجتهاده أن يراعي هذا الترتيب، وهذا التفاوت في فهم الأوامر والنواهي الشرعية، قصد إنزال كل شيء منزلته، وتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير، وإعطاء الأولوية لما يستحقها، أما إذا أهملنا هذا النظر، وقد اعتبره الشارع، فإننا سنقع في أغلاط جسيمة وحرَج كثير، فصلا عن مخالفة هدي الشارع بإهمال مفاضلته وترتيبه، فليست الأوامر الشرعية بنفس الدرجة وتعطى نفس الحكم، وكذلك الشأن في النواهي، وحتى بالنسبة للأوامر التي تفيد الوجوب، والنواهي التي تفيد التحريم، ليست على درجة واحدة، فالواجبات الشرعية درجات والمحرمات الشرعية كذلك»².

ويقول القرافي: «الشريعة كلها إما مطلوب أو غير مطلوب. وغير المطلوب لا يتقرب به إلى الله تعالى، فلا معنى للنية فيه. والمطلوب إما أوامر أو نواه. فالنواهي كلها يخرج الإنسان عن عهدها، وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها..

والأوامر قسمان: قسم يكون صورته فعله كافية في تحصيل مصلحته: كالديون، والودائع، ونفقات الزوجات والأقارب، فإن المصلحة المقصودة من فعل هذه الأمور انتفاع أربابها بها، وذلك لا يتوقف على النية من جهة الفاعل فيخرج الإنسان عن عهدها وإن لم ينوها.

والقسم الثاني: الأوامر التي لا تكون صورتها كافية في تحصيل مصلحتها المقصودة منها كالصلوات والطهارات، والصيام، والنسك فإن المقصود منها تعظيم الرب سبحانه وتعالى بفعلها، والخضوع له في إتيانها، وذلك إنما يحصل إذا قصدت من أجله إذا قصدت من أجله سبحانه وتعالى، فإن التعظيم بالفعل بدون قصد المعظم محال، كمن صنع ضيافة لإنسان ضيف بها غيره من غير قصد، فإننا نجزم بأن المعظم بما الذي قصد بالكرامة دون من انتفع بها من غير قصد، فهذا القسم هو الذي أمر فيه صاحب الشرع بالنية.

وعلى هذه القاعدة يتخرج خلاف العلماء في إيجاب النية في إزالة النجاسة. فمن اعتقد أن الله تعالى أوجب مجانية الحدث والخبث حالة المثول بين يديه تعظيما له، فيكون من باب **المأمورات** التي لا تكفي صورتها في تحصيل

¹ . المصدر نفسه، (3 / 492)

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (179 . 180) م

مصلحتها فيجب فيها النية . ومن اعتقد أن الله تعالى حرم ملابسة الخبث، فتكون هذه من باب المنهيات فلا تفتقر إلى نية وهو الصحيح .¹

وقد ذكر القراني تقسيما آخر للفعل، حيث قال: « والتقسيم الثاني؛ الفعل ينقسم إلى: ما يمكن أن يقع لله تعالى ولغيره، وما لا يمكن أن يقع إلا لله تعالى البتة وما لا يمكن أن يقع لله تعالى البتة ..»². وقد فصل القول في هذه الأقسام مما لا مجال لذكره هنا³.

الفرع الثالث: انقسام الأوامر والنواهي إلى مقاصد ووسائل .

الأمر نوعان : أحدهما مقصود لنفسه ، والثاني : وسيلة إلى مقصود .

والنهي نوعان : أحدهما مقصود لنفسه ، والثاني : وسيلة إلى مقصود.⁴

يقول الريسوني: « والشرع فيما يأمر به وينهى عنه، فيما يطلب إتيانه وفيما يطلب اجتنابه، قد يكون ما طلب فعله أو تركه هو نفسه مصلحة أو مفسدة، أو مشتملا عليها، ففي هذه الحالة يكون المأمور به هو المقصود بالأمر أو النهي. وقد يطلب فعل شيء لأن بواسطته يمكن الوصول إلى ما هو مطلوب حقيقة، وهو مقصود الشرع فيما أمر به، وقد يطلب ترك شيء لأنه يقود ويفضي إلى ما يقصد الشرع منعه واجتنابه»⁵.

فالمأمور به في هاتين الحالتين إنما هو وسيلة، فقد أمر به، لأنه وسيلة إلى تحصيل المقصود، أو نهي عنه لأنه وسيلة إلى تحصيل الممنوع الحقيقي⁶

فمما لا يختلف عليه أحد أن الأمر دال بذاته على أن المقصد وقوع المأمور به ، والنهي دال على أن المقصد الانتهاء عن المنهي عنه .

¹ . شهاب الدين القراني، الأمانة في إدراك النية ، (160 . 158) .

² . المصدر نفسه، (160 . 159) ، والفروق ، (2 / 50) .

³ . شهاب الدين القراني ، لأمانة في إدراك النية ، (160 وما بعدها) .

⁴ . عياض بن نامي بن عوض السلمى ، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط1، (الرياض: دار التدمرية، 2005/1426)، (213)

⁵ . أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي، (77)

⁶ . المرجع نفسه ، (78)

ثم إن الأوامر والنواهي تختلف في دلالتها على المأمور به، فالأوامر والنواهي من اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء¹، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب أو نداء، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي²، ولم نستند فيه مجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً؛ بل نقول كلام العرب لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب³.

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزن واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس

¹ . دلالة الاقتضاء: وهي ما كان المدلول فيه مضمرًا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإمّا لصحة وقوع الملفوظ به، فإن كان الأول: فهو كقوله . صلى الله عليه وسلم : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »، وقوله: . عليه السلام . : « لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل »، وقوله عليه السلام: « لا عمل غلا بالنية »، فإن رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممنوع، فلا بد من إضمار نفي حكم يمكن نفيّه، كنفى المؤاخذة والعقاب في الخبر الأول، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني، ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر. [سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 81 . 82)، ونجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (2 / 711)].

² . الاستقراء في اللغة : مصدر الفعل المزيد استقري استقراء، وهو مشتق من الفعل الثلاثي مجرد قرى يقرؤ قرؤًا، الذي يعني التتبع لمعرفة حال الشيء المقصود. يقول الفراهيدي: « ويستقريها، ويقروها إذا سار فيها، بنظر حالها وأمرها، وما زلت استقري هذه الأرض قرية قرية » [أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، (5 / 203)]. أما في الاصطلاح: فهو استدلال على حكم من تفحص معظم جزئيات ذلك الكلي . [عبد الزهرة البندر منهج الاستقراء في الفكر لاسلامي: أصوله وتطوره، ط1، (دار الحكمة، 1992 م)، (39)، قال الزركشي: « هو تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمور يشمل تلك الجزئيات، وينقسم إلى تام وناقص، فالتام: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الايتغراق، وهذا هو القياس المنطقي المستعمل في العقلليات، وهو حجة بلا خلاف. والناقص: إثبات الحكم لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع ن وهو المسمى في اصطلاح الفقهاء "بالأعم الأغلب، وهذا النوع اختلف فيه ن والأصح فيه أنه يفيد الظن الغالب ولا يفيد القطع لاختلاف تخلف بعض الجزئيات عن الحكم (10/6) »

³ . أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 419) .

كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات، والحاجيات كذلك، فليس الطلب إلى الممتعات المباحة لا معارض له كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض، كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض والسلم والمساقاة وأشباه ذلك؛ ولا أيضا طلب هذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة؛ ولا طلب هذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذلك التحسينيات حرفا بحرف¹.

قال الشاطبي: « فالضابط في ذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول؟ أم بالقصد الثاني؟، فإن كان مطلوبا بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدون المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في كل جزء منها² .»

ويذهب الشاطبي إلى أن **الفعل** يتصف بأحد الأحكام التكليفية الخمسة، تبعا لاندراجة في الطلب تحت المقاصد الأصلية أو التابعة، فيقول: « إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظا للأمر الضرورية في الدين لا مراعاة بالاتفاق. وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجبا بالكل، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله، فقد صار عاملا بالوجوب .»

فأما البناء على المقاصد التابعة؛ فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب، فقد يكون العمل مباحا إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معا، وإما مباحا بالجزء مكروها، أو ممنوعا بالكل³.

¹ . المصدر نفسه، (492/3)

² . المصدر السابق، (494 / 3) .

³ . المصدر نفسه، (340/2)

النتيجة من كل ما سبق ذكره: أن المقاصد الأصلية تعبر عن الأمور به بالقصد الأول، أي أن ما كان من الأوامر مقصودا بالقصد الأول فهو من قبيل المقاصد، وما كان من الأوامر مقصودا بالقصد الثاني فهو من الوسائل، ويلحق بالأوامر المقصودة بالقصد الثاني .

ونلاحظ هنا: أن ما يعتبر من قبيل المقاصد الضرورية يقابله . ما يعتبر وفق معيار آخر في تقسيم المقاصد . بالمقاصد العامة، وهي التي تنغيها الشريعة وتراعيها في كل أحكامها التشريعية أو غالبها¹ .

في حين تعبر المقاصد التبعية عن الوسائل، سواء كانت هذه الوسائل من قبيل أحكام مكّلة للضروريات أو تعبر عن علاقة التحسينيات والحاجيات مع الضروريات، أو غير ذلك .

والأوامر تتبع المصالح والنواهي تتبع المفسدات، والمصلحة إن كانت في أعلى الرتب يترتب عليها الوجوب، وإن كانت في أدنى الرتب يترتب عليها الندب، ثم إن المصلحة ترتقي ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب الذي يشبه أدنى مراتب الوجوب، وهذا الاعتبار بعينه في المفسدة بحسب التحريم والكرهية² .

ويقول محمد الطاهر بن عاشور: « فالمنهيات كلها مشتملة على المفسدات، ومع ذلك فقد رتبها الشريعة مراتب مجتمعة فصلها الفقهاء من بعد . فقد جاء في الشريعة ذكر الفواحش والكبائر واللمم: ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴾ [النجم (32)]، وجاء ذكر الإثم والبغي: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ [الأعراف(33)]، وجاء وصف المنهيات بأن بعضها أكبر من بعض يقول تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ [البقرة (217)] .

وفي أحاديث من الصحاح ذكر أكبر الكبائر، أو ذكر جواب أي الذنب أعظم مرتبا بعضها عقب بعض .

¹ . يوسف أحمد محمد البدرى، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ، (130)

² . شهاب الدين القراني، الفروق، (94/3) .

وقد ذكر القرآن الكريم الفساد مطلقا تارة ومقيدا تارة أخرى: ﴿ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص (4)]، وقال: ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ ﴾ [البقرة (12)] وقال: ﴿ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ﴾ [الفجر (12)]¹.

ويقول: « وقد وضع بعض الفقهاء لبعض مراتب المفاصد أسماء ليست بالكثيرة ولا بالمطردة، فرتب الشافعية مراتب الحرام والمكروه وخلاف الأولى²، ورتب الحنفية مراتب التحريم وكراهة التحريم وكراهة التنزيه³. »

وقد بين ابن عاشور أن المصالح المطلوبة، حيث قال: « المصلحة بأنواعها تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يكون فيه حظ ظاهر للناس في الجبلية، ويقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله، لأن في تحصيله ملاءمة لهم.

والثاني: ما ليس فيه حظ ظاهر لهم... فالتقسيم الأول ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب لأن داعي الجبلية يكفي الشريعة مؤونة توجيه اهتمامها لتحصيله، وإنما شأنها أن تزيل عنه موانع حصوله، كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه و لباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل⁴، ولذلك نجد البيع والنكاح في قسم الإباحة، وإن كانا مصطلحتين تقتضيان لهما حكم الوجوب.

¹ . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (290 . 291) .

² . خلاف الأولى: قال الزركشي: « هذا النوع أهمله الأصوليون، وإنما ذكره الفقهاء، وهو واسطة بين الكراهة والإباحة، واختلفوا في أشياء كثيرة هل هو مكروه، أو خلاف الأولى؟ كالنفض والتنشيف في الوضوء وغيرهما. قال إمام الحرمين في كتاب الشهادات من "النهاية": التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون، وفرقوا بينهما بأن ما ورد فيه نهي مقصود يقال فيه: مكروه، وما لا فهو خلاف الأولى، ولا يقال: مكروه، وقال: المراد بالنهي المقصود أن يكون مصرحا به كقوله: لا تفعلوا كذا، أو نهيكم عن كذا، بخلاف ما إذا أمر بمستحب، فإن تركه لا يكون مكروها، وإن كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضدهن لأننا استفدنا باللازم وليس بمقصود » [البحر المحيط، (302/1)]

³ . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (291) .

⁴ . العضل: العضل في اللغة من عضل الرجل حرمة عضلا . من باي قتل وضرب . منعها التزويج، وعضل المرأة عن زوجها: حبسها، وعضل بهم المكان: ضاق، وأعضل الأمر: اشتد، ومنه: داء عضال، أي: شديد. وقد استعمل الفقهاء العضل في النكاح بمعنى: منع التزويج، قال ابن قدامة: معنى العضل: منع المرأة من التزويج بكفئتها، إذا طلبت ذلك ورغب كل واحد منهما في صاحبه. وكذلك استعملوا العضل في الخلع، بمعنى: الإضرار بالزوجة، قال ابن قدامة: إن عضل زوجته، وضارها بالضرب

والقسم الثاني: يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتب العقوبة على تركه والاعتداء عليه، وقد أوجب بعضه على الأعيان وبعضه على الكفايات، بحسب محل المصلحة.. وقد يلحق بهذا القسم أنواع من القسم الأول يعرض لها ما يغشي الجبلية من العوائد والتعاليم الفاسدة التي تحجب الجبلية عن التأثير...»¹.

المطلب الخامس: إحاطة أوامر ونواهيه الشرع بأفعال المكلفين.

يقول الشافعي . رحمه الله .: « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس »².

ويقول أبو إسحاق الشيرازي معلقا على خلو الوقائع عن حكم الشرع بإثبات الخيرة للمكلف: « هذا نهاية في الخطأ وإبطال أدلة الشرع، ومخالف لنص كتاب الله، فإنه قال: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [النساء (59)]، فأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولم يأمر بالتخيير، فمن قال بذلك فقد خالف الإجماع»³.

ويفصل ابن قيم الجوزية في عبارة " أوامر الشرع محيطة بأفعال المكلفين " فيقول: « وهذه الجملة إنما تنفصل بعد تمهيد قاعدتين عظيمتين، إحداهما: أن الذكر الأمري محيط بجميع أفعال المكلفين أمرا ونهيا وإذنا وعفوا، كما أن الذكر القدري محيط بجميعهما علما وكتابة وقدر، فعلمه وكتابه وقدره قد أحصى جميع أفعال عباده الواقعة تحت التكليف وغيرها ، وأمره ونهيه وإباحته وعفوه قد أحاط بجميع أفعالهم التكليفية ، فلا يخرج فعل من أفعالهم عن أحد الحكمين، إما الكوني وإما الشرعي الأمري، فقد بين الله سبحانه على لسان رسوله بكلامه وكلام رسوله جميع ما أمر به وجميع ما نهى عنه وجميع ما أحله وجميع ما عفا عنه، وبهذا يكون دينه كاملا كما قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة (3)]»⁴.

والتضييق عليها، أو منعها من حقوقها من النفقة والقسم ونحو ذلك لتفتدي نفسها ففعلتن فالخلع باطل والعوض مردود. [ابن

قدامة، المغني، (9/383)، (10/272)، الموسوعة الفقهية الكويتية، (30/143)]

¹ . محمد الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (295) .

² . محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة ، (477)

³ . أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408)،

(2 / 680) .

⁴ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (1 / 284)

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية ردا على الذين قالوا بأن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة: «.. وهذا خطأ؛ بل الصواب الذي عليه أمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول: إنها وافية بجميع ذلك؛ وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله وشمولها لأحكام أفعال العباد، وذلك أن الله بعث محمدا . صلى الله عليه وسلم . بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيططة بأحكام أفعال العباد»¹.

يقول الشاطبي معلقا على هذه الآية الكريمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة (3)]: « المراد كلياتها، فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات، إلا وقد بينه غاية البيان .. يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضا ثابتة في الكتاب والسنة؛ فلا بد من إعمالها، ولا يسع تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأنَّ ثمَّ مجالا للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه، ولو كان المراد بالآية الكمال؛ بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم»²، قال: « وقد نص العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجري عليها ما لا نهاية من النوازل»³.

وفي مقابل ما ذكر سابقا، يقول الجويني . رحمه الله . « لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر»⁴.

وقد ذكر أن الصحابة . رضي الله عنهم .: « قد استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثق بانبساطها على الوقائع، متصد لإثباتها فيما يعن ويسنح، متشوف إلى ما سيقع، ولا يخفى على المنصف أنهم كانوا يفتون فتوى من تنقسم الوقائع عنده إلى ما يعرى عن حكم الله وإلى ما لا يعرى عنه»⁵.

وسمى الجويني هذا الاسترسال بالاستدلال المرسل، حيث يقول: « معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه»¹.

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، الفتاوى الكبرى، (152/1)، ومجموعة الفتاوى، (151 / 19)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (817 . 816/2)

³ . المصدر نفسه، (817 / 2)

⁴ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (2 / 1117) .

⁵ . المصدر السابق، (2 / 1116)

وقال نجم الدين الطوفي: «أنا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجد من حيث الجملة يراعي جنس المصالح في جنس الأحكام»².

وقد عبر الخادمي³ عن ذلك بـ "الدليل الكلي"، فإذا كان - حسب رأيه - «يتمثل لدى المتقدمين فيما أطلق عليه: "الاستدلال المرسل" عند الجويني⁴ أو "مراعاة جنس المصالح" عند التفتازاني، أو "الاستقراء المعنوي" أو الأمر الكلي"، أو "الكلي".. عند الشاطبي⁵، أو المعقول الصريح، أو القياس الصحيح عند ابن تيمية»⁶.

وقد تناول الباحثون والعلماء المعاصرون مصطلح الدليل الشرعي الكلي تحت مفردات وعبارات مختلفة في مبانيها ومظاهرها، ومتفقه ومتقاربة في معانيها ومدلولاتها، فقد عبروا عنه بالاجتهاد عند فقد النص من الكتاب أو السنة⁷، وبالاجتهاد المصلحي⁸، وبقياس المعاني، وباعتبار المقاصد القريبة والبعيدة⁹، وبأجناس الأحكام، وباستحسان الضرورة والعرف، وبالمعنى الكلي والمفهوم المشترك، وبالكليات الاستقرائية، وبالاستدلال والمصلحة المرسلة والقواعد الكلية وبالأصل الكلي، وبالكلية الثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلتها، وبالأجناس العالية والقواعد العامة وبغير ذلك¹⁰.

والشريعة بإحاطتها بأحكام أفعال المكلفين إنما جاءت لجلب المصالح ودرء المفاسد¹¹. يقول العز ابن عبد السلام: «من مارس الشريعة، وفهم مقاصد الكتاب والسنة علم أن جميع ما أمر به لجلب

¹ . المصدر نفسه ، (2 / 1113) .

² . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (394/3)

³ . نور الدين الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (214 . 215) .

⁴ . أبو المعالي الجويني، البرهان، (2 / 1117)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (19/1 ، 34)، (81/2 ، 510)، (132/3 ، 176)

⁶ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (151/19) .

⁷ . محمد العبد نور، رأي الأصوليين في المصلحة المرسلة والاستحسان، (194 ، 195) .

⁸ . المرجع نفسه .

⁹ . حامد جابر السلمي، الاستصلاح عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ضوابطه وتطبيقاته، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، إشراف: الدكتور: عثمان إبراهيم المرشد، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1989/1410)، (182)

¹⁰ . نور الدين مختار الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، (216)

¹¹ العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، (53)

مصلحة أو مصالح، أو لدرء مفسدة أو مفساد، أو للأمرين، وأن جميع ما نهي عنه إنما نهي عنه لدفع مفسدة أو مفساد، أو جلب مصلحة أو مصالح، أو للأمرين»¹.

المبحث الثالث : الأحكام الشرعية وسائل تحصيل المقاصد الشرعية .

المطلب الأول : التعريف بالحكم الشرعي وأقسامه :

الفرع الأول . لغة : جاء في معجم مقاييس اللغة: « الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع . وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم، وسميت حكمة الدابة، لأنها تمنعها، يقال حكمت الدابة وأحكمتها، ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه»².
قال جرير³ :

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضب⁴ .

قال ابن منظور : «الحكم العلم والفقهاء والقضاء بالعدل ، وهو مصدر حكم يحكم»⁵.

الفرع الثاني . الحكم في الاصطلاح الشرعي .

تعريف الحكم الشرعي اصطلاحاً، عادة ما يتناول من جهتين اثنتين: من جهة تعريف الأصوليين له، ومن جهة تعريف الفقهاء، وتقييد الحكم اصطلاحاً بالشرعي تفريقاً له عن العقلي¹ والعادي² وغيره. وغيره.

¹ . المصدر نفسه، (53)

² . ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، (2 / 91) .

³ . هو أبو حنيفة جرير بن عطية بن الخطفي، واسمه حذيفة، والخطفي لقبه، بن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد منة ابن تميم بن مر التميمي الشاعر المشهور؛ كان من فحول شعراء الإسلام، وكانت بينه وبين الفرزدق مهاجاة ونقائض، وهو أشعر من الفرزدق عند أكثر أهل العلم بهذا الشأن ، وأجمعت العلماء على أنه ليس في شعراء الإسلام مثل ثلاثة: جرير والفرزدق والأخطل، توفي سنة وفاة الفرزدق أي سنة عشر ومائة وعمره نيفاً وثمانين سنة. [ابن خلكان، وفيات الأعيان، (321/1 . 327)، محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، (376)]،

⁴ . محمد بن حبيب، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1986)، (466/1) .

⁵ . ابن منظور، لسان العرب، (2 / 129)، مادة (حكم) .

أولاً . الحكم الشرعي عند الأصوليين: عرف جمهور الأصوليين الحكم الشرعي بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء، أو التخيير، أو الوضع»³ .
أ . المقصود بخطاب الله: عرفه سيف الدين الآمدي⁴: «اللفظ المتواضع المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه».

ب . المتعلق بأفعال المكلفين: إن معنى تعلق الخطاب بأفعال المكلفين؛ ارتباطه بفعل المكلف على وجه يبين صفة الفعل من كونه مطلوباً كالصلاة أو غير مطلوب كالزنا ، فقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة (43)] ، خطاب من الشارع طلب به فعلاً من المكلفين وهو أداء الصلاة وإعطاء الزكاة .

وقوله جل شأنه: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاكِهَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء (32)] ، كلام من الشارع طلب به الكف عن الفعل وهو الزنا وبين أن هذا الفعل غير مطلوب بل يجب اجتنابه .

والمراد بالأفعال⁵: الأفعال جمع فعل؛ والمراد به جنس الفعل سواء كان واحداً أو متعدداً، وليس المراد جمع الأفعال إذ لو قصد لما كان للحكم وجود أصلاً، لأنه لا خطاب بجميع الأفعال، والفعل ما يعده العرف سواء كان من أفعال القلوب أو من أفعال الجوارح، فيشمل الاعتقاد والنية، ويشمل الأقوال كتكبيرة الإحرام، وغير الأقوال كأداء الزكاة والحج، ويشمل الكف كترك الزنا وغير الكف كالصلاة⁶.

ج . المكلفين: جمع مكلف وهو البالغ العاقل الذي لا يحول دون تكليفه حائل، فلا يعد حكماً الخطاب المتعلق بغير أفعال المكلفين كالخطاب المتعلق بذات الله، مثل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص

¹ . الحكم العقلي: هو ما كانت النسبة فيه مستفادة من العقل، نحو: الخمسة نصف العشر. [عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن " تحرير لمسائله ودراساتها دراسة نظرية تطبيقية "، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420 / 1999)، (22 / 1) .

² . الحكم العادي : وهو ما عرفت فيه النسبة بالعادة، مثل كثير من العلاجات الطبية. [محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، هامش رقم (1)، (71/1)]

³ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل، (1 / 68)، وسيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (132/1 . 133)، وسعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (23 . 22/1)، ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (72 . 71/1) .

⁴ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (321/1) .

⁵ . سبق بيان معناها وأقسامها وشروط الفعل موضوع التكليف .

⁶ . ومحمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه ، (50 . 49) .

(1) [، والخطاب المتعلق بصفته تعالى: ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الأنفال (71)]، والخطاب المتعلق بالحيوان والجماد، مثل قوله تعالى: ﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۗ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدَ ﴾ [سبأ (10)]، وقوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۗ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ [هود (44)]، والخطاب المتعلق بفعل الصبي وما يتوهم من أن الخطاب تعلق بفعل الصبي حيث أوجب الشارع الزكاة في ماله، فغير صحيح لأن الخطاب موجه إلى وليه لا إلى الصبي، وأما خطاب الصبي بالصلاة والصوم ونحوهما فالخطاب في هذه الأشياء متوجه إلى الولي لتربية الصبي وتعوده على التدين، فهو ليس تكليفا للصبي بهذه الأشياء وإنما هو تأليف له ليعتاده.

وبذلك يظهر أن من غير كلمة "مكلفين" في التعريف "بالعباد"¹ استنادا إلى مخاطبة الصبي بالأشياء آنفة الذكرى وجه له فيما فعل، وأنه جانب الصواب وابتعد عنه لأن الخطاب في أفعالهم ليس موجها إليهم².

د. والمراد بالاقتضاء الطلب، فيشمل طلب الفعل إيجابا أو ندبا، وطلب الترك تحريما أو كراهة، والمراد بالتخيير الإباحة³.

هـ. والمراد بالوضع: الجعل؛ و"أو". هنا. للتنويع والتقسيم ومعنى ذلك: أن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: "تكليفي" و"وضعي"، والتكليفي يتنوع إلى خمسة أقسام: "الواجب" و"المندوب" و"الحرام" و"المكروه" و"المباح".

وقد أوتي بهذه الكلمة. وهي "أو الوضع". لإدخال أقسام خطاب الوضع من السببية والشرطية والممانعة والصحة والفساد وغيرها، حيث إنها أحكام لم تثبت إلا عن طريق الشرع وليس فيها طلب ولا تخيير⁴.

وتقييد الخطاب بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع يخرج خطاب الله الخبزي، كقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصفات (96)].

ثانيا. تعريف الحكم الشرعي عند الفقهاء .

¹ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 131) .

² . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (50) .

³ . علي بن عبد الكافي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (1 / 44) .

⁴ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 334.335) .

الحكم الشرعي عند الفقهاء: « هو أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير »¹. أو هو مدلول خطاب الشرع وأثره². فأثر قوله تعالى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [المائدة (1)] ، وجوب الوفاء بالعقود، وأثر قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ ﴾ [الإسراء (32)] ، حرمة الزنا، وأثر قوله ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ [الإسراء (78)] ، أن الزوال سبب لوجوب الصلاة ، وهكذا في سائر الأحكام .

فالفقهاء يقولون: الحكم في هذا الأمر الوجوب أو الحرمة أو الإباحة أو أنه سبب لكذا أو شرط له، أو مانع من صحته ، ولا يطلقون الحكم على نفس الخطاب كما يفعل الأصوليون³ .

والسبب في اختلاف التعريفين (تعريف الفقهاء وتعريف الأصوليين) ، أن علماء الأصول نظروا إليه من ناحية مصدره وهو الله تعالى فالحكم صفة له، فقالوا: « إن الحكم إلا لله تعالى » .

والفقهاء نظروا إليه من ناحية متعلقه، وهو فعل المكلف، فقالوا: إن الحكم إلا مدلول الخطاب وأثره⁴ . فالفقهاء . إذن . لا يطلقون الحكم على نفس الخطاب، بينما يطلقه الأصوليون على نفس الخطاب.

والأصوليون لا يفرقون بين الحكم ودليله، ويعتبرون النصوص الشرعية أحكاماً باعتبار ذاتها وأدلة باعتبار تضمنها للحكم المتمثل في اصطلاحهم في الإيجاب والتحریم والإباحة والكرهية والندب. بينما يفرق الفقهاء بين الحكم ودليله، إذ النص الشرعي هو الدليل، والحكم هو الأثر الذي يقتضيه الدليل .

ومنشأ الخلاف بينهم يرجع إلى اختلاف زاوية نظر كل فريق إلى الحكم الشرعي، فالأصوليون نظروا إليه المصدر الذي يصدر عنه الحكم وهو الله تعالى ، فأطلقوا الحكم على الخطاب لأنه صفة له، ونظر الفقهاء إلى المحل الذي يتعلق به الحكم وهو فعل المكلف فأطلقوا الحكم على أثر الخطاب⁵ .

1 . المرجع نفسه

2 . المرجع نفسه، (1 / 338) .

3 . الصادق عبد الرحمن الغرياني، الحكم الشرعي، (18) ، ومحمد زكريا البرديسي ، أصول الفقه، (48) .

4 . بدر الدين الزركشي، تشييف المسامع، (1 / 136) ، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (1 / 333) ، و فواتح الرحموت، (1 / 54) .

5 . هامش رقم (2) شرح الكوكب المنير، (1 / 333) .

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي .

قال الآمدي: « إذا عرف معنى الحكم الشرعي؛ فهو إما أن يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقترضاء أو لا يكون . فإن كان الأول؛ فالطلب إما للفعل أو للترك، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم . فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بغير الجازم فهو الندب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم فهو الكراهة .

وإن لم يكن متعلقا بخطاب الاقترضاء ؛ فإما أن يكون متعلقا بخطاب التخيير أو غيره .

فإن كان الأول؛ فهو الإباحة، وإن كان الثاني، فهو الوضعي، كالصحة والبطالان ونصب الشيء سببا أو مانعا أو شرطا ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة ..¹ « . وهذا عند جمهور² الأصوليين : المالكية والشافعية والحنابلة .

أما عند الحنفية؛ فإن أقسام الحكم التكليفي سبعة وهي: الفرض والإيجاب والتحریم والكراهة التحريمية و الكراهة التنزيهية والندب والإباحة³.

وسبب تفریقهم بين الفرض والإيجاب وتفریقهم بين التحريم والكراهة التحريمية، أنهم يقسمون الطلب على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين :

الأول : طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه فرضا .

الثاني : طلب الشارع الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني يسمونه واجبا .

كما أنهم يقسمون طلب الترك على سبيل الإلزام والجزم إلى قسمين :

الأول : طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل قطعي وهذا يسمونه حراما .

والثاني : طلب الشارع ترك الفعل على سبيل الإلزام بدليل ظني، وهذا مكروه كراهة تحريمية⁴.

¹ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 133)، وبدر الدين الزركشي، والبحر المحيط، (1 / 127)

² . أقسام الحكم التكليفي الخمسة عند الجمهور، منها ما هو محل اتفاق على أنه من أقسام الحكم التكليفي، وهما الإيجاب والتحریم، ومنها ما هو محل اختلاف وهي الأحكام الباقية: الندب والكراهة والإباحة. فمن ذهب إلى أن التكليف شرعا هو إلزام مقتضى خطاب الشارع، فإنه يجعل الثلاثة " الندب والكراهة والإباحة" من أقسام التكليف؛ لأنها من مقتضيات التكليف . أما من ذهب إلى أن التكليف شرعا: هو إلزام ما فيه كلفة؛ فإنه لم يجعلها من أقسام التكليف، لأن الكلفة هي المشقة، وليس في الثلاثة كلفة ولا مشقة. [بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، (1 / 57 . 58)، عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، (1 / 345) .]

³ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 344) .

⁴ . المرجع نفسه، (1 / 345) .

الفرع الأول: الحكم الشرعي التكليفي .

وهو: « خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير »¹.

عرفه عبد الوهاب خلاف بقوله: « هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف، أو كفه عن فعل أو تخيير بين فعل والكف عنه »².

وأقسام أحكام التكليف خمسة: الواجب والمندوب إلى آخره: تعبير خلاف الحقيقة³؛ لأن الواجب . مثلاً . ليس حكماً، وإنما هو فعل مكلف تعلق به الإيجاب، فهو من متعلقات الحكم وليس من أقسامه . وكذلك المندوب ليس حكماً، وإنما فعل مكلف تعلق به الندب فهو من متعلقات الحكم وليس من أقسامه وهكذا .. »⁴.

يقول صاحب فواتح الرحموت: « إنما جعل الوجوب والحرمة لأنهما أثران لهما أو أريد بهما الإيجاب والتحریم إطلاقاً للسبب على المسبب وذلك أن تتجوز في المقسم وتقول أريد بالمقسم حين قسم إلى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب .. وحمل بعضهم أهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا باس بجعلهما من أقسام الحكم لأنه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوباً وحرمة، فإن الفعل معدوم ولا يتصف بالمعدوم بصفة حقيقية، إذن فليس إلا صفة الحاكم وهو معنى افعال ولها اعتباران، اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها إليه وحينئذ تسمى إيجاباً، واعتبار تعلقها بالفعل، فإنه متعلق بالفعل، وبهذا الاعتبار تسمى وجوباً »⁵.

¹ . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (24/1)

² . عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (101)

³ . قال صاحب إتحاف ذوي البصائر: قال بعض المحققين: لما عرف الخطاب الوارد في تعريف الحكم الشرعي بأنه: ما حوطب به وهو إما "إفعل" أو "لا تفعل": ليس للفعل منه صفة حقيقية لذلك أطلقنا عندئذ على هذا المخاطب به بالنسبة لمصدره اسم "الإيجاب"، وبالنسبة لتعلقه اسم "الواجب". [عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 342)]. قال العضد الإيجي: « الحكم الشرعي هو » نفس خطاب الله تعالى، فالإيجاب هو نفس قوله "افعل" وليس للفعل منه صفة حقيقية، فإن القول ليس متعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم، وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم سمي وجوباً، وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار. [شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب، (2 / 123)]

⁴ . عبد الكريم النملة، إتحاف ذوي البصائر، (1 / 341) .

⁵ . عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (1 / 49)

فالحكم الشرعي عند المتكلمين . ومنه التكليفي . هو ذات الخطاب لا أثره، لذا يرى في كتبهم التعبير بالإيجاب والتحریم حيناً والوجوب والحرمة حيناً آخر¹ .

فالإيجاب والوجوب عندهم متحدان في الذات والحقيقة . وهو طلب الفعل الجازم . مختلفان في الحيثية والاعتبار، فإذا نظر إلى الخطاب من جهة صدوره من الله تعالى سمي إيجاباً، وإذا نظر إلى الخطاب من جهة تعلقه بفعل المكلف سمي وجوباً، وكذا الحال في التحريم والحرمة، ولعل صنيعهم هذا دفعا للإيهام المحتمل بين الخطاب وأثره، أو قل بين الدليل والمدلول² .

يقول سعد الدين التفتازاني: «الخطاب صفة للحاكم متعلق بفعل المكلف، فباختبار إضافته إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وغلى الفعل وجوباً، والحقيقة واحدة، والتغاير اعتباري، وعندئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب»³ .

وتبعاً لذلك؛ تكون أقسام متعلق الحكم التكليفي كالاتي . حسب طريقة المتكلمين .

الفرع الأول . الواجب: وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بقوله: «ما يستحق الذم بتركه على وجه ما»⁴ ، وارتضاه الغزالي، والرازي، وقال الزركشي: «.. والمتأخرون، فالمختار عندهم ما قاله القاضي أبو بكر»⁵ .

وقيده بقوله: "على وجه ما" ليدخل في التعريف الواجب الموسع والمخير والكفائي، لأن ترك الآداء في أول أوقات الواجب الموسع لا يقتضي الذم والتأثم، إذا أدى الفعل في أثنائه، وكذا فإن ترك بعض الخصال في الواجب المخير مع أداء خصلة منها مانع من الذم والتأثم، ومثله في الواجب الكفائي، فإن تركه من قبل بعض المكلفين مع قيام من تقوم بهم الكفاية ينفي التأثم⁶ .

¹ . فخر الدين المحصول في علم أصول الفقه، (93/1)، سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (132/1. 133)، سعد الدين التفتازاني، حاشيته على شرح العضد، (226/1)، علي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (52/1)، وجمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (72/1)، ابن الهمام، التحرير ومعه التيسير، (134/2)، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (347/1) .

² . عبد الجليل زهير ضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، (28) .

³ . سعد الدين التفتازاني، حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر ابن الحاجب المالكي، ط1، (المطبعة الكبرى الأميرية ببلاق مصر الخمية، 1316)، (226/1) .

⁴ . أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، (347/ 1) .

⁵ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (177/ 1) .

⁶ . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، (29) .

الفرع الثاني . المندوب . عرفه الغزالي بقوله: « المأمور به الذي لا يلحق الدم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل»¹. وقوله " من غير حاجة إلى بدل " احتراز عن الواجب المخير². ويعرفه الرازي بقوله: « الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزا »³. وقال الآمدي: « هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا؛ فالمطلوب فعله»⁴.

الفرع الثالث . المحرم: عرفه الجويني بقوله: « ما زجر الشارع عنه ولام على الإقدام عليه»⁵. وعرفه الرازي بقوله: « الذي يذم فاعله شرعا»⁶. وتابعه عليه عدد من الأصوليين كالبيضاوي⁷، والطوفي⁸ والزركشي⁹.

وعرفه الآمدي بقوله: «ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له»¹⁰.
الفرع الرابع المكروه. عرفه الغزالي بأنه: « الذي أشعر بان تركه خير من فعله ، ولم يكن عليه عقاب»¹¹. وتابعه الرازي عليه¹². وعرفه البيضاوي بأنه: « ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله »¹³.

الفرع الخامس المباح: اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به، خلافا للكعبي¹⁴ وأتباعه من المعتزلة في قولهم إنه لا مباح في الشرع، بل كل فعل يفرض فهو واجب مأمور به¹.

1 . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (1 / 215)

2 . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية، (29) .

3 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (102/1) .

4 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (161/1)

5 . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (313/1) .

6 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (101/1) .

7 . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (79/1) .

8 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (359/1) .

9 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (255/1) .

10 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (153/1) .

11 . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (216/1)

12 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (104/1)

13 . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، (79/1) .

14 . هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، كان رأس طائفة من المعتزلة، يقال لهم "الكعبية"، وهو صاحب مقالات، وله اختيارات في علم الكلام، توفي سنة سبع عشرة وثلاثمائة، وقيل سنة تسع عشرة وثلاثمائة. [محي الدين

عرفه أبو بكر الباقلاني بأنه: « ما ورد الإذن من الله في فعله وتركه غير مقرون بأمر بدم فاعله أو مدحه، ولا بدم تاركه ولا بمدحه»². ويقرب منه عرفه الغزالي³ والرازي⁴ والبيضاوي⁵. وعرفه الآمدي بقوله: « ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل وترك من غير بدل »⁶. وقوله: " من غير بدل " احتراز عن الواجب الموسع والمخير .

قال القراني: « فسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل ، فيتدرج فيها الواجب، والمندوب، والمكروه، والمباح، ولا يخرج سوى الحرام، وهذا هو تفسير المتقدمين، والثابت في موارد السنة ، وإنما فسرها بمستوي الطرفين المتأخرين، وقال عليه السلام: « أبغض الحلال إلى الله الطلاق »⁷، و" أفعل" لا يضاف إلا لجنسه، فلا يقال: زيد أفضل الحمير، فيكون الطلاق من جملة المباح، مع أن الرجحان يقتضي جانب الترك، والرجحان مع المساواة محال، فلا يستقيم الحديث إلا على تفسير الإباحة بعدم الحرج في الإقدام حتى يندرج فيها المكروه والراجح الترك ، ويكون من أشد مراتب المكروه »⁸.

نخلص إلى أنه وبعد استعراض مشتملات الأحكام التكليفية من الأنواع عند المتكلمين والفقهاء من الأصوليين، يظهر أن الفقهاء قد أضافوا نوعين من الأحكام لم ترد في كتب المتكلمين وهما الفرضية والكراهة التحريمية .

ويرجع سبب الخلاف بين الفريقين إلى تحديد المعايير المعتمدة في قسمة الأحكام التكليفية عند كل فريق، حيث ذهب المتكلمون إلى اعتبار معيار واحد هو طبيعة الاقتضاء من الحتم واللزوم على نحو ما

بن أبي الوفاء، الجواهر المضية، (297/2 . 298)، ابن خلكان، وفيات الأعيان ، (45/3)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، (88)، ابن العماد، شذرات الذهب، (91/4) .

¹ . سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، (167/1)

² . أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشا ، (288/1) .

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (66/1) .

⁴ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (102/1) .

⁵ . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، (79/1) .

⁶ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (166 . 165/ 1) .

⁷ . أخرجه: أبو داود، سنن أب داود كتاب: الطلاق، باب: كراهية الطلاق، ورقمه (2178)، (379)، بلفظ: « أبغض

الحلال إلى الله عز وجل الطلاق » . وابن ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: حدثنا سويد بن سعيد، حديث رقم

(2018)، (650/1)، بلفظ: « أبغض الحلال إلى الله الطلاق»، كلاهما: عن عبد الله بن عمر .

⁸ . شهاب الدين القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول، (1 / 240) .

سبق بيانه في تعريفاتهم، وأما الفقهاء فاعتمدوا معيارين في قسمة الأحكام التي اصطلح على تسميتها بالتكليفية، هما: طبيعة الاقتضاء من الحتم واللزوم، ودرجة ثبوت الدليل من القطعية والظنية¹.

قال الأمدى: « وأما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا، إذ الواجب في الشرع .. عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للدم شرعا في حالة ما. وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي. وخص أصحاب أبي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا به، واسم الواجب بما كان مظنونا، مصيرا منهم إلى أن الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرنا علينا بخلاف المقطوع، ولذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون »².

عرف الإمام السرخسي الفرض قائلا: « فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتل الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع »³. أما الواجب فهو ما يكون لازما الأداء شرعا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة⁴. يقول السرخسي: « فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤد، وما كان ثابتا بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقينا باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجبا »⁵.

ويقول الطوفي: « الذي نصره أكثر الأصوليين هو ما ذكرناه من أن الواجب مرادف للفرض، لكن أحكام الفروع قد بينت الفرق بينهما، فإن الفقهاء ذكروا أن الصلاة مشتملة على فروض وواجبات ومسنونات، وأرادوا بالفروض الأركان، وحكمها مختلف من وجهين: أحدهما: أن طرق الفرض منها أقوى من طريق الواجب .

والثاني: أن الواجب يجبر إذا ترك بسجود السهو، والفرض لا يقبل الجبر، وكذا الكلام في فروض الحج وواجباته ، حيث جبرت بالدم دون الأركان »⁶.

الفرع الثاني: الحكم الشرعي الوضعي .

1 . عبد الجليل زهير الضمرة، الحكم الشرعي بين اصالة الثبات والصلاحية ، (32) .

2 . سيف الدين الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام ، (136/1) .

3 . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (110/1) .

4 . المصدر نفسه ، (111/1) .

5 . المصدر نفسه، (111/1) .

6 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (277/1) .

يقول القراني: « أنه سمي بذلك لأنه شيء وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم »¹.

وبعض الأصوليين يطلق على هذا القسم من الحكم الشرعي اسم " خطاب الإخبار"²، ويعلل الطوفي سبب هذه التسمية بقوله: « وأما معنى الإخبار فهو أن الشارع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها »³.

وعرف فخر الدين الرازي الحكم الشرعي الوضعي بأنه: « خطاب الله تعالى يجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا »⁴.

وعرفه الطوفي بأنه: « ما استفيد بواسطة نصب الشارع علما معرفا لحكمه »⁵. وتابعه عليه ابن النجار⁶.

وعرفه الشاطبي: « بأنه الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمر تشرع لأجلها أو توضع فتقتضيها »⁷.

وأقسام الحكم الوضعي؛ هي مشتملاته التي وقع خلاف بين الأصوليين في حصرها، وإن كان المتفق عليه منها: السبب والشرط وانتفاء المانع⁸.

وهنا نقف على بقية المشتملات التي وقع الخلاف بين الأصوليين، فألحقها بعضهم بالحكم التكليفي، وألحقها بعضهم بالحكم الوضعي، وتتمثل بقية هذه الأقسام في:

أولا / العزيمة¹.

1 . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (69) .

2 . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (170/1)، ونجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (

412/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (127/1)

3 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (412/1) .

4 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (109 / 1)، وشهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (68)

5 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (412/1) .

6 . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (434/1) .

7 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (298/ 1) .

8 . هذه المشتملات أو الأقسام قد سبق التعريف بها عند التعرض لمسميات الوسائل في الفصل الثاني من الباب الأول، ذلك أن

الأصوليين قد عبروا عن مكونات مقدمة الواجب " السبب والشرط وانتفاء المانع " بالوسائل .

وعرفها السرخسي: « العزيمة في أحكام الشرع ما هو مشروع منها ابتداء من غير أن يكون متصلاً بعارض »².

وعرفها الغزالي بأنها: « عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى »³. واختاره الآمدي⁴ وابن الحاجب⁵.

وعرف الرازي. وهو ممن يرى أن العزيمة والرخصة من أقسام الفعل⁶. العزيمة بأنها: « جواز فعله مع المنع »⁷.

وعرفها القرافي بقوله: « طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي »⁹.

وعرفها الطوفي: « العزيمة هي الحكم الثابت بدليل خال عن معارض راجح »¹⁰، واختاره ابن النجار¹¹. وعرفها الزركشي بأنه: « الحكم الأصلي السالم موجب من المعارض »¹.

¹ . العزيمة لغة : القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَلا تَجِدْ لَهُ عِزًّا ﴾ [طه (115)]، وهي مأخوذة من العزم؛ بمعنى الجد في أمر من الأمور، وقال الليث : العزم ما عقد عليه قلبك من أمر أنك فاعله، قال الكميث : يزمي بما فيصيب النبل حاجته طوراً، ويخطئ أحياناً فيعترمُ

فال: يعود في الرمي فيعترم على الصواب فيحتشد فيه، وإن شئت قلت يعترم على الخطأ فيلج فيه إن كان هجاء. [ابن منظور، لسان العرب، (329/4)، مادة: (عزم) وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (325/1)]

² . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (117/1) .

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (329/1)

⁴ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (175/1)

⁵ . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، (229/2) .

⁶ . قال فخر الدين الرازي: لفعل الذي يجوز للمكلف الغتبان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة، وذلك لأن ما جاز فعله إما أن يجوز مع قيام المقتضى للمنع، أو لا يكون، فالأول الرخصة، والثاني العزيمة [فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (120 / 1)].

⁷ . فخر الدين الرازي، المحصول من علم الأصول، (120/1)

⁸ . قال القرافي: « ويرد عليه: أن أكل الطيبات وليس الثياب من العزائم لأنه يجوز الإقدام عليه، وليس فيها مانع على زعمه في المنع، ولا يمكن أن تكون من العزائم، فإن العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه، ولا طلب في هذه الأمور ». [شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (75)]

⁹ . المصدر نفسه، (73)

¹⁰ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (1 / 457) .

¹¹ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (478/1) .

ثانيا . الرخصة² .

عرفها السرخسي بقوله: « ما كان بناء على عذر للعباد، وهو ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم³ » .
 عرفها الغزالي قوله: « عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم⁴ .
 وتابعه عليه الآمدي⁵ ، وابن الحاجب⁶ ، أما الإمام الرازي . وهو ممن يرى أنها صفة لفعل المكلف . فعرفها بقوله⁷: « ماجاز فعله مع قيام المقتضى للمنع⁸ » .
 وعرفها القرابي بأنها: « جواز الإقدام على الفعل مع اشتهاار المانع منه شرعا⁹ » .
 وعرفها الطوفي بقوله: « ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح¹⁰ » .

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (325/1) .

² . الرخصة لغة: التسهيل في الأمور والتيسير، يقال: رَخَّصَ الشرع لنا في كذا ترخيصا، وأرخص ارخاصا إذا يسره وسهله. [جاء في لسان العرب: « رَخَّصَ له في الأمر: أذن له فيه بعد النهي عنه، والاسم : الرِخْصَةُ، والرِخْصَةُ: والرخصة ترخيص الله للعبد في أسياء حَقَّقَهَا عنه، والرخصة في الأمر : خلاف التشديد .. تقول: رخصت لفلان في كذا وكذا، أي أذنت له بعد نهي إياه عنه»] (54/3) مادة:(رخص)، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (326/1)] قال القرابي: « هي من حيث الجملة من السهولة والمساحة واللين ». [شرح تنقيح الفصول(73)]

³ . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (1 / 117) .

⁴ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ، (1 / 329) .

⁵ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ، (1 / 175) م

⁶ . عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ، (2 / 229) .

⁷ . فخر الدين الرازي، المحصول من علم الأصول، (120/1)

⁸ . اعترض الإمام القرابي على الرازي، حيث قال: « هذا التعريف غير مانع، وهذا «يلزم منه أن تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة، لأن ذلك يجوز الإقدام عليه مع وجود المانع، وفيه مانعان: أحدهما: ظواهر النصوص المانعة من التزامه ، وهو قول الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ ﴾ [الحج (78)] وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۗ ﴾ [البقرة (185)]، وقوله صلى الله عليه وسلم: « لا ضرر ولا ضرار» [سبق تخريجه]، وجميع ذلك يمنع أن تجب هذه الأمور علينا أنه حرج وعسر وضرر، غير أن ما فيها من المصالح العاجلة والمثويات الآجلة هو المعارض الذي لأدله خولفت ظواهر هذه النصوص. وثانيهما: صورة الإنسان مكرمة معظمة لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ۖ ﴾ [الإسراء، (70)]، ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۖ ﴾ [التين (4)]، والمكرم المعظم يناسب أن لا تهلك بنيته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار...» . [شهاب الدين القرابي، شرح تنقيح الفصول، (73 . 74)]

⁹ . المرجع نفسه، (73)

¹⁰ . نجم الدين الطوفي، شرح الروضة ، (459/1) .

وعرفها الشاطبي بقوله : « ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة منه »¹

ثالثا . الصحة² .

عرف الباقلاني الصحة بأنها: « فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمر به أو إطلاق له »³ .
وعرفها الشيرازي بأنها: « ما يعتد به في الشرع لاختلال شرطه كالصلوات الباطلة والعقود الفاسدة »⁴ .

ثم قال: وإن شئت قلت: « ما تعلق به النفوذ وحصل به المقصود »⁵ .

وعرفها ابن السبكي بأنها: « موافقة الفعل ذي الوجهين لأمر الشرع »⁶ .

ونلاحظ أن التعاريف السابقة للصحة لم تفرق بين العبادات والمعاملات، لذا نجد من الأصوليين من فرقوا بين العبادات والمعاملات في تعريفهم للصحة⁷ .

رابعا . البطلان⁸ . قال الآمدي : « هو نقيض الصحة »⁹ .

1 . أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 466) .

2 . الصحة في اللغة: خلاف السقم، وهي عبارة عن السلامة وعدم الاختلال، فيقال صح فلان من علته واستصح، وأرض مَصْحَةً ومصْحَةً: بريفة من الأوباء، صحيحة، ولا وباء فيها، ولا تكثر فيها العلل والأسقام. [ابن منظور، لسان العرب، (4 / 16)، مادة: (صحح)]

3 . أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير، (1 / 303)

4 . أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، (1 / 161) .

5 . المصدر نفسه، (1 / 161) .

6 . ابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية العطار، (1 / 139)

7 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 174) .

8 . الباطل لغة: سقوط الشيء لفساده، فيقال: بطل الشيء إذا فسد وسقط حكمه. قال الفيومي: « بطل الشيء يُبْطَلُ بَطْلاً، ويُطَوَّلُ ويُطَلَّانَا، بضم الأوائل، فسد أو سقط حكمه فهو باطل، وجمعه بواطل، وقيل يجمع أباطيل على غير القياس » [أحمد

الفيومي، المصباح المنير، (32)، مادة: (بطل)] .

9 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 175)، ونجم الدين الطوني، شرح الروضة، (1 / 441)

المطلب الثالث : الحكم الشرعي التكليفي والوضعي وسائل حصول المقاصد الشرعية .

الفرع الأول: الحكم الشرعي التكليفي.

أولاً . بالنظر إلى أن الأوامر وسائل إلى جلب مصالح المأمور به، والنواهي وسائل لدرء مفسد المنهي عنه. فالمعلوم أن الأوامر وسائل إلى جلب مصالح المأمور به، والنواهي وسائل لدرء مفسد المنهي عنه، فالمصالح والمفاسد بهذا الاعتبار مقاصد، كما أن الأوامر إنما أذن فيها بسبب ما فيها من صلاح، والنواهي إنما نهي عنها بسبب ما فيها من فساد ، فتكون المصالح والمفاسد بهذا الاعتبار وسائل لمعرفة الأمر والنهي. فكل تصرف جر فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه، كإضاعة المال لغير فائدة، وكل تصرف جر صلاحاً أو دفع فساداً فهو مأمور به، وبذلك يكون النظر في المصالح والمفاسد من وجهين " المقاصد والوسائل"¹. يقول العز بن عبد السلام: « ما في الفعل من مصلحة يدل على الإذن، وذكر ما فيه من مفسدة يدل على النهي»²، « فكل فعل تحققت مصلحته فهو واجب أو مندوب أو مباح.. وكل فعل تحققت مفسدته فهو حرام أو مكروه»³.

يقول العز بن عبد السلام: « التكليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخرهم، والله غني عن عبادة الكل ، ولا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين»⁴.

ثانياً . بالنظر إلى ضابط ما يعتبر من الأوامر والنواهي من المقاصد (المتبوع) أو من الوسائل (التابع).

من بين تقسيمات الأحكام الشرعية؛ تقسيمها باعتبار القصد وعدمه إلى: أحكام متعلقة بالمقاصد وأحكام متعلقة بالوسائل، يقول القراني: « موارد الأحكام على قسمين؛ الأولى: المقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها»⁵. ويقول الشاطبي: « فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من

¹ . العز بن عبد السلام، نبذ من مقاصد الكتاب العزيز، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشول، ط1، (دمشق: مطبعة الشام، 1995/1416)، (18 . 19)، ومحمد أقصري، المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى، (334)

² . العز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، (بيروت: دار البشائر، 1987/1407)، (198)

³ . العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال ومصالح الأقوال والأعمال، (475)

⁴ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، (240/2)

⁵ . شهاب الدين القراني، الفروق، (33 / 2)

النصوص، وإن علم منها أمر بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبلاستقراء المعنوي، ولم نستند لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا¹.
ويقول العز بن عبد السلام: « طلب الشارع لتحصيل أعلى الطاعات كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب. وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفسد، ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل، لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسدها إلى الرذيل والأرذل² ».

ويقول القرافي: « اعلم أن الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفسد، والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم إن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب، وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملة وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة حتى يكون أعلى مراتب بل أدنى مراتب التحريم، إذا تقرر ذلك علم حينئذ أن المصلحة التي تصلح للندب لا تصلح للوجوب لاسيما إن كان الندب في الرتبة الدنيا، فإن الشرع خصص المرتبة العليا من المصالح بالوجوب وحث عليها بالزواج³ صونا

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 419)

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (20/1)

³ . المراد بالزواج: الزجر المنع والنهي، يقال زجره وزجره، فانزجر وازدجر، والمضود بها العقوبات، نحو الحدود والتعازير، قال السرخسي: « فأما العقوبات المحضة فهي الحدود التي شرعت زواج عن ارتكاب أسبابها المحصورة حقا لله تعالى خالصا، كالزنا والسرقه وشرب الخمر»، وقال تاج الدين السبكي وهو بصدد بيان كزن الكفارات من الجزائر أو الزواجر: « .. فلا تشبه الحدود والتعازير التي هي زواجر محضة » [أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، (668/2) ينظر، أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (294/2)، تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، (125/1)].

ويقول العز بن عبد السلام: « الجواب مشروع لطلب ما فات من المصالح، والزواجر مشرعة لدرء المفسد »، وقال: الزواجر نوعان: أحدهما ما هو زاجر عن الإصرار على ذنب حاضر أو مفسدة ملابسة لا إثم على فاعلها، وهو ما قصّد به دفع المفسدة الموجودة ويسقط باندفاعها. النوع الثاني: ما يقع زاجرا عن مثل ذنب ماض منصرم أو عن مثل مفسدة ماضية منصرمة، ولا يسقط إلا بالاستيفاء وهو ضربان: أحدهما: ما يجب إلام مستحقه به لغيراً منه أو يستوفيه، وذلك كالتقصاص في النفوس والأطراف وكحد القذف، فإنه يلزم من وجب عليه أن يعرف مستحقه لِيَسْتَوْفِيَهُ أو يعفو عنه. الضرب الثاني: ما الأولى بالمتسبب إليه ستره، كحدّ الزنا والخمر والسرقه. والجرائم المزجور عنها. [العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، (129/1)،

لتلك المصلحة عن الضياع كما خصص المفسد العظيم بالزجر والوعيد حسما لمادة الفساد عن الدخول في الوجود تفصلا منه تعالى عند أهل الحق لا وجوبا عقليا كما قالت المعتزلة، ولو شاء الله لم يرتب ذلك هذا في الأحكام المقررة في أصل الشريعة، وكذلك القول في الأسباب، الشريعة يم يجعل صاحب الشرع شيئا سبب وجوب فعل على المكلف إلا وذلك السبب مشتمل على مصلحة تناسب الوجوب، فإن قصرت على ذلك جعلها سبب الندب، وكذلك القول في أسباب التحريم والكرهية ..¹

1. مراتب الأوامر: إن تفاوتت القوة الإلزامية في المأمورات، راجع إلى حجم نفعها، فما عظمت منفعتها، حث الشارع على طلبه. وما قلت مصلحته جاء الأمر فيه خفيفا. يقول الشاطبي: « إن الأوامر .. في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي .. وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي »². وتتفاوت رتب المصالح في الأوامر يتميز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه .. فما عظمه الشارع في المأمورات فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك فهو من فروعه وتكميلاته³.

يقول العز بن عبد السلام: « فصل في بيان رتب المصالح وهي ضربان: أحدهما: مصلحة أوجبها الله عز وجل نظرا لعباده، وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفا في نفسه. الضرب الثاني: من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، وكذلك مندوب الطفاية يتفاوت بتفاوت رتب مصالحه وفضائله »⁴.

2. مراتب المنهيات: ويرجع تفاوت درجة الإلزام في المنهيات إلى حجم الضرر والمفاسد الناتجة عنها، فما عظمت مفسدته من الأفعال حث الشارع على تركه، وما قلت مفسدته، جاء الأمر بتركه، حيث يقول الشاطبي: « إن الأوامر و النواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التركي . وإنما ذلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسد الناشئة

(134/1 . 135)، وشهاب الدين القرأني، الفروق، (211/1)، الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر، وقاعدة

الجوابر]

¹ . شهاب الدين القرأني، الفروق (126/2 . 127)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 604) .

³ . المصدر نفسه، (338/1)

⁴ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 43 . 44)

عن مخالفة ذلك»¹، فإن كانت المفسدة كبيرة، كانت المعصية كبيرة من الكبائر، وإن كانت صغيرة كانت المعصية صغيرة من الصغائر، وهذا هو السر في تفاوت العقوبات الشرعية، فقد شرعها الحق على قدر مفسدة الذنب.²

وإننا لنجد في عبارة الشاطبي ضابطا لما يعتبر من الكبائر ومن الصغائر، حيث يقول: «إن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر. وإن وقعت في التحسينات ن فهي أدنى رتبة بلا إشكال. وإن وقعت في الحاجات فمتوسطة بين الرتبتين. ثم إن كل رتبة من هذه الرتب لها مكمل، ولا يمكن في المكمل أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع القصد ولا تبلغ الوسيلة رتبة القصد»³. يقول الشاطبي: «وليست الكبيرة في نفسها مع ما يعد كبيرة على وزن واحد. ولا كل ركن مع ما يعد ركنا على وزن واحد أيضا، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزن واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها»⁴. وقال في الاعتصام: «إن المعاصي منها صغائر⁵ ومنها كبائر ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات، فهي أو الحاجيات أو الكماليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينات فهي أدنى رتبة بلا إشكال. وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين. ثم إن كل رتبة من هذه الرتب لها مكمل، ولا يمكن في المكمل أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع القصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة القصد، فقد ظهر تفاوت المعاصي والمخالفات»⁶.

ويقول القرافي: «اعلم أن النهي يعتمد المفسد كما أن الأوامر تعتمد المصالح، فأعلى رتب المفسد الكفر، وأدناها الصغائر، والكبائر متوسطة بين المرتبتين، وأكثر التباس الكفر إنما هو الكبائر، فأعلى رتب

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (536/3)

2 . ابن قيم الجوزية، الداء والدواء، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه: رائد بن أحمد التشيري، اشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (جدة: مطبوعات المجمع الفقهي، دار عالم الفوائد)، (261)

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (517 / 2)

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (512 / 2)

5 . قال القرافي في الفرق التسع والعشرون والمائتان بين قاعدة: " المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة، وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من الشهادة": « اعلم أن إمام الحرمين في اصول الدين قد منع من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله تعالى، وكذلك جماعة من العلماء، وقالوا لا يقال في شيء من معاصي الله صغيرة، بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى، فيكون جميع معاصيه كبائر». [شهاب الدين القرافي، الفروق، (66 . 65/4)]

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (517/ 2)

الكبائر يليها أدنى رتب الكفر، وأدنى رتب الكبائر يليها أعلى رتب الصغائر، واصل الكفر هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إما بالجهل بوجود الصانع، أو صفاته العلى، ويكون الكفر بالفعل؛ كرمي المصحف في القاذورات أو السجود للصنم أو التردد للكنائس في أعيادهم بزى النصارى، ومباشرة أحوالهم، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة¹.

ويرى القراني - رحمه الله - انه يتبع في معرفة الكبائر والصغائر الاستقراء اعتمادا على ما في الكبيرة من مفسد أعظم، وما في الصغيرة من مفسد أقل².

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: «.. الكبائر ما كان تحريمه تحريم مقاصد، والصغائر ما كان تحريمه تحريم وسائل. فالوسائل كالنظرة المحرمة مع الخلوة بالأجنبية، والكبيرة: نفس الزنا، وكربنا الفضل مع ربا النسيئة ونحو ذلك»³.

3. أنواع الحرام أثره في تمييز ما هو وسيلة وما هو مقصد :

أ. الحرام لعينه: وهو ما حكم الشارع ابتداء بتحريمه كالزنا والسرقه، وبيع الميتة والصلاة بغير طهارة وزواج إحدى المحارم مع العلم بالحرمة وغير ذلك مما حرم تحريما ذاتيا، فالتحريم في كل ما سبق وارد ابتداء على ذات الفعل لما يشمل عليه من المفسد والمضار. وحكم هذا النوع أنه غير كمشروع أصلا، فلا يترتب عليه حكم شرعي لأنه لا يصلح أن يكون سببا شرعيا، فإذا فعله المكلف وقع باطلا، ولا يترتب عليه أثر محمود أو منفعة مقصودة، فالزنا لا يترتب عليه ثبوت النسب والإرث والسرقه لا يترتب عليها الملك وبيع الميتة لا يترتب عليه ما يترتب على البيع الصحيح المشروع من نقل الملكية من البائع إلى المشتري، ونقل الثمن من ملكية المشتري إلى البائع⁴.

ب. الحرام لغيره: وهو ما شرع بأصله لا بوصفه كالصيام يوم العيد، فالصيام مشروع بحسب الأصل، لكن عرض له ما يقتضي تحريمه بحسب الوصف وهو كونه في يوم العيد لأن الناس يعتبرون ضيوفا لله تعالى في هذا اليوم وفي الصيام إعراض عن ضيافة الله .

¹ . شهاب الدين القراني، الفروق، (4 / 114) .

² . المصدر نفسه، (66/4)

³ . عبد الرحمن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، (المملكة العربية السعودية: مركز صالح بن صالح الثقافي، 1990/1411)، (55 . 54)

⁴ . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (78) .

ومن هذا النوع؛ الصلاة في ثوب مغصوب وزواج المحلل، والطلاق البدعي، فليس التحريم في هذه الأمثلة لذات الفعل، ولكن لأمر خارجي، بمعنى أن الفعل ذاته لا مفسدة فيه ولا مضرة، ولكن عرض له ما جعل فيه مفسدة أو مضرة، فالمحرم لعرض مشروع باعتبار ذاته فيصالح أن يكون سببا شرعيا، وتترتب عليه الآثار شرعا، فالصلاة في ثوب مغصوب صحيحة ومجزئة، والطلاق البدعي واقع وذلك عكس المحرم لعينه فهو غير مشروع باعتبار ذاته فلا يترتب عليه أثر شرعي لأنه لا يصلح أن يكون سببا شرعيا، فيبع الميتة باطل¹.

والدوائر داخلة في هذا القسم، لأن الحرمة فيها لم تأت من الداخل، وإنما من النتائج التي تفضي إليها².

وللتفرقة بين المحرم لذاته ولغيره أثر في الفروع الفقهية، من حيث اعتبار الوسائل والمقاصد: ذلك أن المحرم لذاته أخطر وأعظم من المحرم لذاته، فالأول مفسده ذاتية، بينما الثاني نظيف ذاتيا، ولكن المفسد أئته من أمور خارجية³. وما دام الأمر كذلك، فإن المحرم لذاته لا يرخص فيه إلا للضرورة فيه إلا للضرورة، وذلك لأن سبب تحريمه ذاتي، أي أنه يمس ضروريا، وما كان كذلك فلا يزيل تحريمه إلا الضروري مثله عملا بالقاعدة الفقهية "الضرورات تبيح المحظورات".

أما المحرم لغيره فإنه يرخص فيه للحاجة لا للضرورة لأنه لا يمس ضروريا. ولذا أبيحت رؤية العورة عند العلاج كما أبيع أيضا علاج المرأة للرجل والعكس، وسفر المرأة من غير محرم ونحو هذا⁴، فإذا كان المحرم لذاته لا يرخص فيه إلا للضرورة، فإن المحرم لغيره يرخص للحاجة وللضرورة من باب أولى. قال ابن القيم: « وما حرم سدا للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل، .. وكما أبيع النظر للمصلحة الراجحة، كما أبيع النظر للخاطب والطبيب المعامل من جملة النظر المحرم، وكذلك تحريم

¹ . المرجع السابق، (79) .

² . محمد الوكيل، فقه الأولويات "دراسة في الضوابط"، (148) .

³ . محمد الوكيل، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، ط2، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، مكتب بيروت، 2006/1426)، (148) .

⁴ . محمد الشريف الرحموني، الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، ط2، (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1992)، (85) .

الذهب والحزير على الرجال، حرم لسد ذريعة التشبيه بالنساء الملعون فاعله، وأبيح منه ما تدعو الحاجة
«¹.

4 . مرتبة المباح. قال الشاطبي: « لما استقرنا موارد الأحكام الشرعية وجدنا للطاعة والمعصية
واسطة متفقا عليها أو كالمتفق عليها وهي المباح وحقيقته أنه ليس بطاعة من حيث هو مباح فالأمر
والنهي ضدان بينهما واسطة لا يتعلق بها أمر ولا نهي وإنما يتعلق بها التخيير »².
ويذهب الشاطبي إلى أن المباح . من حيث هو مباح . لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب
الاجتناب³ ، وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة⁴ .

والكلام هنا كما يقول الدكتور الريسوني هو في « حقيقة المباح، وهو الذي يوصف عند العلماء
بأنه مستوي الطرفين، أي استوى فيه طرف الفعل و طرف الترك، وأن حكمه التخيير، فهذا هو المباح
المجرد عن الملابس والمؤثرات، وهذا لا يكون للشارع قصد في فعله ولا في تركه. فليس مطلوب الفعل ولا
مطلوب الترك، لأنه إذا اعتبر مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، فقد أحق بأحد الأحكام الأربعة الأخرى،
ولم يبق مباحا »⁵ .

وقد اختلف العلماء في اعتبار المباح⁶ من أقسام الحكم الشرعي التكليفي "الجمهور على أن المباح
ليس من التكليف"، ومنشأ الخلاف في أن المباح هل هو من الشرع أم لا لاختلافهم في تفسير المباح،
فمن فسره بنفي الحرج ونفي الحرج ثابت قبل ورود الشرع، فلا يكون من الشرع، ومن فسره بالإعلام بنفي

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (2 / 138) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، (2 / 532)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 171)

⁴ . المصدر نفسه، (1 / 181)

⁵ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (162)

⁶ . فسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل، فيتدرج فيها الواجب، والمندوب، والمكروه ، والمباح، ولا يخرج سوى
الحرام، وهذا هو تفسير المتقدمين، والثابت في موارد السنة، وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون، وقال عليه السلام : « أبغض
الحلال إلى الله الطلاق » . [أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب: كراهية الطلاق، (2 / 255) ، والحاكم
في المستدرک، في كتاب الطلاق، باب: ما أحل الله شيئا أبغض إليه (2 / 196)] . قال القراني: « و "أفعل" لا يضاف
إلا لجنسه، فلا يقال: زيد أفضل الحمير، فيكون الطلاق من جملة المباح، مع أن الرجحان يقتضي جانب الترك، والرجحان مع
المساواة محال ، فلا يستقيم الحديث إلا على تفسير الإباحة بعدم الحرج في الإقدام حتى يندرج فيها المكروه والراجح الترك،
ويكون من أشد مراتب المكروه » . [شهاب الدين القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول، (1 / 240)] .

الخرج، والإعلام به إنما يعلم من قبل الشرع، فيكون شرعاً، وتفسير الإباحة بنفي الخرج مطلقاً حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم¹، وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين².

يقول محمد زكريا البرديسي: « والحق أن هذا الخلاف لا طائل تحته، لأن من نفى أنه حكم تكليفي لاحظ عدم الكلفة والمشقة لوجود التخيير ومن أثبت أنه يندرج تحت الحكم التكليفي وأنه نوع منه لم يثبتته بالنسبة لأصل الفعل بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً والوجوب من خطاب التكليف، فهذا خلاف لفظي ولا أثر ثمرة تترتب عليه³ ».

ولما كان المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب⁴. وأن فعله وتركه في قصد الشارع بمثابة واحدة⁵. فهذا النوع من المباح هو الذي يوصف عند العلماء بأنه مستوي الطرفين، أي طرف الفعل وطرف الترك، وأن حكمه التخيير. فهذا هو معنى المباح المجرد عن الملايسات والمؤثرات، وهذا لا يكون للشارع قصد في فعله ولا في تركه. فليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، لأنه إذا اعتبر مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، فقد ألحق بأحد الأحكام الأربعة الأخرى، ولم يبق مباحاً⁶.

ويقرر الشاطبي مجموعة من القواعد المتعلقة بالمباحن وهي كالآتي:

أ . المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأموال الخارجة⁷.

يقول الشاطبي: « إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين؛ فكل ما ترجح أحد طرفيه؛ فهو خارج عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباح حقيقة وإن أطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباح في أصله، ثم صار غير مباح لأمر خارج، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأموال الخارجة⁸ ».

1 . الحديث هو: « أبغض المباح إلى الله تعالى هو الطلاق ».

2 . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (62)

3 . محمد زكريا البرديسي، أصول الفقه، (91) .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (171/1)

5 . المصدر نفسه، (181/1)

6 . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (183)

7 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 203) .

8 . المصدر السابق، (1 / 203) .

ويقول ابن تيمية: « وبالجملة الأفعال التي يمكن دخولها تحت الأمر والنهي لا تكون مستوية من كل وجه، بل إن فعلت على الوجه المحبوب كان وجودها خيرا للعبد، وإلا كان تركها خيرا له، وإن لم يعاقب عليها، ففضول المباح التي لا تعين على الطاعة عدمها خير من وجودها، إذا كان عدمها يشتغل بطاعة الله، فإنها تكون شاغلة له عن ذلك، وأما إذا قدر أنها تشغله عما دونها فهي خير له مما له مما دونها، وإن شغلته عن معصية الله كانت رحمة الله في حقه، وإن كان اشتغاله بطاعة الله خيرا له من هذا وهذا .. فما لا يحتاج إليه من المباحات، أو يحتاج إليه ولم يصحبه إيمان ويجعله حسنة، فعدمه خير من وجوده، إذا كان مع عدمه يشتغل بما هو خير منه، وقد قال . صلى الله عليه وسلم . « وفي بضع أحدكم صدقة »، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر، قال: « أرأيتم لو وضعها في الحرام أما كان عليه وزر؟، قالوا: بلى، قال: فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له بها أجر، فلم تعتدون بالحرام ولا تعتدون بالحلال¹ »².

ب . الإباحة بحسب الكلية والجزئية: يقول الزركشي: « حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجبا إذا كان في تركه الهلاك؛ ويصير محرما إذا كان في فعله فوات فريضة، أو حصول مفسدة، كالبيع وقت النداء، ويصير مكروها إذا اقتترنت به نية مكروه، ويصير مندوبا إذا قصد به العون على الطاعة³ . ويقول الشاطبي: « إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البوافي، فالمباح يكون مباحا بالجزء، مطلوب بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيها عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع⁴ » .

1 . مباح بالجزء مندوب بالكل، وذلك كالتمتع بالطيبات من المآكل والمشرب والملابس فيما زاد عن حد الضرورة. فالتوسع في هذه النعم والتمتع بها أمر مباح بحسب الجزئية، أي هو في حق الأفراد، وفي مختلف الحالات، وبالنسبة لنماذج معينة من هذه النعم، يمكن أن يفعل وألا يفعل، لا

¹ . أخرجه مسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي، كتاب الزكاة، باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ورقمه (1006)، (128.127/7) .

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (10 / 264) .

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (375/1) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (1 / 206) .

حرج في هذا ولا ذاك، ولكنه بالنسبة لمجموع الناس في مجموع حياتهم أمر مطلوب، مرغوب لهم فعله، فهو بحسب الكلية مندوب وبحسب الجزئية مباح¹.

2. مباح بالجزء واجب بالكل: كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع والشراء، وسائر الحرف والمهن، فهي من الناحية الجزئية مباحات: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة (275)]، وقوله تعالى: ﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ [المائدة (96)]، ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة (1)]، فالإنسان إذا أكل أو شرب في هذه الحالة، أو لم يفعل، وإذا لبس كذا، أو كذا من الثياب .. كل ذلك تصرفات مباحة، لا مانع من فعلها كما لا مانع من تركها، هذا بحسب الجزئية، ولكن لو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبا بالكل²، فتردد المباح بين بقائه على أصله بالنظر الجزئية، وبين تغييره إلى الوجوب النظرة الكلية يرجع إلى المصلحة والمفسدة التي ترجع إلى مراعاة الجانب الفردي والبعد الاجتماعي للتكاليف على العموم، فالمباح يبقى على أصله على المستوى الفردي والشخصي، ولكن يتحول إلى حكم الواجب بالكل على المستوى الاجتماعي، ومناط ذلك هو مراعاة المقاصد الشرعية ومصالحها على اختلاف مراتبها، ودفعاً للمفاسد الناشئة أو المتوقعة من إهمال البعد الاجتماعي، وهذه العادات في حقيقتها مرتبطة بالجملة البشرية وضرورة الاجتماع الإنساني³.

3. مباح بالجزء مكروه بالكل: وقد مثل له الشاطبي بالتزهر في البساتين وسماع الغناء المباح وتغريد الحمام، وسائر أنواع اللعب المباحة، فمثل هذا مباح بالجزء. فإذا فعل يوماً أو في حالة ما، فلا حرج فيه، فإن فعل دائماً كان مكروهاً⁴.

4. مباح بالجزء محرم بالكل: كالمباحات التي تقدر في العدالة بالمداومة عليها، وإن كانت مباحة⁵. وهذا النوع الأخير يقول الريسوني: « قد يصعب التمثيل به، خاصة وأنه أورده . أي الشاطبي . بلا أمثلة ولا أدلة. كما يصعب التفريق بينه وبين سابقه، ففي كل منهما المداومة على بعض المباحات ،

¹ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ، (186)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (209 / 1)

³ . أحسن لحسانسة، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره في التشريع الإسلامي، ط1، (القاهرة والاسكندرية: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008/ 1429)، (141)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (209/1)

⁵ . المصدر نفسه، (209/1) .

إلا أن نقول: إنها (أي تلك المباحات) تصير محرمة بالإدمان عليها والإفراط فيها، لأنها حينئذ . تصير هوى متبعاً، وآفة مستحكمة، ومضیعة للعمر. وفي هذا من موجبات التحريم ما لا يخفى، ومن الأمثلة الجلية على هذا : احترام بعض الناس . اليوم . لبعض أنواع اللعب، فيصير الإنسان، حرفته "لاعب" وتصير حياته لعباً في لعب أو قريب من هذا، ما يدام عليه بعض الناس من قطع الساعات الطوال . من كل أيامهم أو معظمها . في المقاهي، وما أشبهها من توافه الأمور وسفاسفها¹.

وهذا التفريق الذي اعتمده الشاطبي بين الأفعال والتروك، بحسب الكلية والجزئية فيها، إنما هو نظر مصلحي. فإن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق. وقد تقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات. إذ مجاري العادات كذلك جرت الأحكام فيها، ولولا أن الجزئيات أضعف شأنها في الاعتبار لما صح ذلك.²

5 . المباح الذي من قبيل الضروريات أو الحاجيات، وتعرض تحصيله عوارض مضادة

لأصل الإباحة. فحكم هذه المباحات مع عوارضها المحرمة يختلف باختلاف مرتبتها في سلم المقاصد .

أ . فإذا كانت من قبيل الضروريات . المباحة بالجزء وواجبة بالكل، صح للمكلف السعي في تحصيلها، ولم تؤثر فيها العوارض³، لأن إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليها من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المحتملة⁴.

ثم إنه قد تقرر في المقاصد أن المكمل إذا عاد على أصله بالإبطال أهمل، وحافظ على الأصل بدون ذلك المكمل . وما نحن فيه يدخل في هذا الباب أيضاً، فإن السلامة من العوارض هي مكملة بالنسبة إلى طلب الضروريات، فلا يصح إبطال هذه الضروريات وتعطيلها لأجل هذه العوارض⁵.

ب . وإذا لم تكن من قبيل الضروريات، ولكن يلحق المكلف إذا تركها حرج في حياته، قال الشاطبي: « فالنظر يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة، وترك اعتبار الطوارئ، إذ الممنوعات قد أبيضت رفعاً للحرج كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق، فلا يمنع

¹ . أحمد الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (188) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور مشهور بن حسن آل سلمان ، (221/1)

³ . أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي ، (189)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (288/1)

⁵ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، (189) .

ذلك التصرف في الحاجات، إذا كان الامتناع من التصرف حرجا بينا ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج (78)] «¹.

وفي موضع آخر يقول الشاطبي: « القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع، والشراء، والمخالطة، والمساكنة إذا كثرت الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملامسته؛ فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذلك أدى إلى التضيق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة؛ فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه؛ فمعفو عنه لأنه بحكم التبعية لا بحكم الأصل.. قال ابن العربي في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه: « فإن قيل فالحمام دار يغلب فيها المنكر؛ فدخلوها إلى أن يكون [حراماً] أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمام موضع تداوٍ وتطهر؛ فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً. هذا ما قاله، وهو ظاهر في هذا المعنى»².

ج . وأما إذا كانت هذه المباحات التي تعترضها عوارض المنع، لا ترقى إلى مرتبة الضروريات، ولا يحصل بتركها حرج، فهي في محل الاجتهاد، ومرجعها إلى الخلاف في "تعارض الأصل والغالب"، فالتمسك بالأصل يؤدي إلى إبقائه على الإباحة، والتمسك بالغالب يؤدي على ترجيح جانب العوارض، والحكم بالمنع³.

الفرع الثاني : الحكم الشرعي الوضعي وسيله تحصيل المقاصد الشرعية .

فالحكم الشرعي الوضعي وسيله تحصيل المقاصد الشرعية، وذلك بالنظر إلى توقف حصول خطاب التكليف على خطاب الوضع، فلا خلاف بين الأصوليين في اعتبار كل من الشرط والسبب وانتفاء المانع هي وسائل يتوقف عليها حصول المقصود، وإن كان أكثر ما عبروا فيه عن ذلك هو مقدمة الواجب،

¹ . أبو إسحاق الشاطبي الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (288/1)

² . المصدر نفسه، (528.526/3)

³ . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (190)

فصيغت لذلك القاعدة الأصولية: "ما لا يتم الواجب إلا". يقول القراني: « ولا يتصور انفراد التكليف إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع¹، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى، فبالنظر إلى كيفية الربط بين الحكم الشرعي التكليفي ومفهوم الوسيلة، فيظهر بطبيعة الحال؛ في حالة الاجتماع بين الحكم الشرعي الوضعي والذي يأتي متقدما، والحكم الشرعي التكليفي الذي يأتي متأخرا، وحسبنا تديلا على ذلك، القاعدة السابقة: "ما لا يتم الواجب إلا"، والقاعدة الأصولية: "ما لا يتم ترك الحرام إلا".

والسؤال هنا؛ عن الحكم الشرعي التكليفي في ذاته غير المقترن بالحكم الشرعي الوضعي، كقولنا الصلاة في ذاتها، الصوم في ذاته، الحج في ذاته، ... والتي هي مطلوبات للشارع ومقصودة له لذاتها، ويتوصل إليها عن طريق ما نظمه الشارع ضمن متعلقات الحكم الشرعي الوضعي من شروط، واسباب وانتفاء موانع ..

هذه الأفعال والتصرفات، والتي هي مقصودة في ذاتها تقتزن بحكم شرعي هو كونها واجبة، أو مندوبة، أو مباحة، أو مكروهة، أو محرمة، وعليه تكون المقاصد هي أحكام شرعية، لذلك يقول القراني وابن جزري وغيرهما: « وموارد الأحكام على قسمين: الأولى: المقاصد .. القسم الثاني: الوسائل .. »².

ثم إن هذه الواجبات المقصودة لذاتها، قد تكون مقصودة لتحصيل غيرها، وذلك كأن تكون هذه المطلوبات الشرعية . من هذه الناحية . وسائل شرعية لحفظ مقاصد الشارع الكلية: الدين، النفس، والعقل، والمال، والعقل، وذلك ما عبر عنه علماء المقاصد بـ "وسائل حفظ كليات الشرع من جانب الوجود، ووسائل حفظها من جانب العدم".

ثم إن العز بن عبد السلام يقرر أن وسائل الوسائل وسائل، بمعنى أن من وسائل حفظ الدين . مثلا . كآداء العبادات ما هو مقصود في ذاته للشارع الحكيم، وهو . أيضا . وسيلة لحفظ الدين من جانب الوجود، والأمر ذاته في وسائل الحفظ من جانب العدم .

وقس على ذلك، وسائل حفظ بقية كليات الشرع من جانب الوجود ومن جانب العدم، فقد يكون منها ما هو مطلوب للشارع بالقصد الأول في ذاته، وذلك لا يمنع ولا يتعارض مع كونه من وسائل حفظ الكليات الشرعية جملة.

¹ . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (70) .

² . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2) .

في المحصلة : نصل إلى أن جميع الأحكام الشرعية المستنبطة لأيِّ مسألة كانت، سواء تعلق الأمر بالحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي هي وسائل لتحصيل المقاصد الشرعية. قال محمد الطاهر بن عاشور معرّفاً بالوسائل، بأنها « الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل مُعَرَّضًا للاختلال والانحلال»¹.

المطلب الرابع: ضوابط إدخال الأحكام (الوسائل) في المراتب الثلاث .

بعد شرح الشاطبي للمراتب الثلاث، وبيان لدرجاتها في الاعتبار وإسهابه في بيان مكملاتها، قد يرد سؤال مؤداه: ما هو معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات ؟ .

يقول الشاطبي: « فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أيِّ مرتبة تقع و بالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا قسم واحد، لا أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا، بل نقول كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى السياق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب»².

وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا ، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية والتحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها ، بل بينهما تفاوت معلوم³.

لكن كيف يضبط المجتهد مرتبة المصالح والتفاوت الداخلي فيها ، وكذا مرتبة المفاسد ؟
يضع الشاطبي أربعة ضوابط كلية لتحديد التفاوت المعبر سواء في المصالح أو في المفاسد¹. هذه الضوابط هي :

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (417) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 419) .

³ . المصدر نفسه، (3 / 492) .

الفرع الأول: التعرف على ما إذا كان المطلوب²؛ بالقصد الأول أو الثاني، وما إذا كان أصلاً أو أحد أركانه أو متمماته .

فإن كان المطلوب بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر: هل يصح إقامة أصل الضروي في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروي؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقام لأصل الضروي. وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدون ذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم: إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها³.

إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب، من حيث كانت حفظاً للأمر الضرورية في الدسم المراعاة بالاتفاق . وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة. وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل، وهذا عامل بالكل فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله، فقد صار عاملاً بالوجوب .

فأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب، فقد يكون العمل مباحاً إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً أو ممنوعاً بالكل⁴.

الفرع الثاني: التعرف على مال المطلوب . أمراً أو نهيًا . وما إذا كان به صلاح العالم أو فساده بصورة كلية ضرورية، أو كان مما به كمال ذلك الصلاح أو الفساد⁵.

يقول الشاطبي: « إن المصالح والمفاسد ضربان :

أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده، كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد .

1 . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر أبي إسحاق الشاطبي، (223) .

2 . المطلوب هنا يشمل الأمر باعتباره مطلوب فعله، والنهي باعتباره مطلوباً تركه، [هامش رقم (1)، من كتاب الثابت والمتغير في فكر أبي إسحاق الشاطبي، (223)] .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 493) .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيقك مشهور، (2 / 340) .

5 . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر أبي إسحاق الشاطبي، (224) .

والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو الفساد .

وهذا الثاني ليس في مرتبة واحدة؛ بل هو على مراتب، وكذلك الأول على مراتب أيضا، فإذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء ، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما. ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال، فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنا أن يقي نفسه به، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بضعها جاز لها ذلك وهكذا سائرهما .

ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلا وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب، فليس مفسدة بيع حبل الحبل¹ كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، و لا بيع الجنين كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة، وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور .

فعلى هذا إن كانت الطاعة أو المخالفة تنتج من المصالح أو المفسدات أمرا كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر .

وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد و لا على ركن واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منهما مرتبة تليق بها² .

الفرع الثالث: النظر فيما من الوعيد والحدود على الإخلال بالمصالح وارتكاب المفسدات³.

فالمفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها ، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتمدة في كل ملة، وأن أعظم المفسدات ما يكر بالإخلال عليها .

¹ . بيع حبل الحبل : قال ابن رشد: وأما حبل الحبل، ففيه تأويلان: أحدهما أنها كانت بيوعاً يؤجلونها إلى أن تنتج الناقة، ثم ينتج ما في بطنها، والغرر من جهة الأجل في هذا بيئٌ، وقيل: إنما هو بيع جنين الناقة وهذا من باب النهي عن بيع المضامين، والملاقيح، والمضامين ما في بطون الحوامل، والملاقيح ما في ظهور الفحول [ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط6، (بيروت: دار المعرفة، 1982/1402)، (149 . 148/2)]

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 512)

³ . مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي ، (2 / 299) .

والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس و ما يرجع إليه. والزنا والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذلك مما وضع له حد أو وعيد، بخلاف ما كان راجعا إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، و لا بحد معلوم يخصه، والاستقراء يبين ذلك فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه¹.

الفرع الرابع: يمكن أن نضيف إلى الضوابط الثلاثة ضابطا رابعا ميز فيه الشاطبي بين ضربين من الضروريات².

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله واتخاذ الزوجة والمسكن واللباس مما للإنسان باعث من نفسه قوي يحمله قهرا على ذلك، فجعله الشارع مطلوبا طلب الندب، لا طلب الوجوب، بل كثيرا ما يأتي في معرض الإباحة، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلية من الدواعي.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود، سواء كان من فروض الأعيان كالعبادات، أم من فروض الكفريات كالولايات العامة من خلافة وقضاء وجهاد وتعليم.

فأما قسم الأعيان فقد أكد الشارع القصد إلى فعله بالإيجاب ونفيه بالتحريم، وأقيمت عليه العقوبات الدنيوية.

و أما قسم الكفريات، فإن حظ المكلف فيه يأتي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، لأنها لم تشرع لينال بها السلطان ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي، وإن كان يحصل ذلك بالتبع³.

المبحث الرابع: ارتباط المباح بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة⁴.

¹. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 512).

². مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (226).

³. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 340-341)، ومجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (227) وجمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (68).

⁴. تناول البحث المباح كأحد أقسام الحكم الشرعي التكليفي، سواء بنظرة أصولية صرفة، أم بنظرة مقاصدية، تنبئ عنها فكرة (الأحكام الشرعي بحسب الكلية والجزئية كما يعرضها الشاطبي)، ونظرا لما لمسألة المباح من أهمية بالنسبة لموضوع الوسائل على وجه التحديد، أتى البحث. في هذا الفصل. على تفصيل القول فيها؛ من خلال معالجة قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، بتتبع أقوال ومذاهب العلماء في المسألة.

على الرغم من الخلاف الواقع بين الأصوليين والفقهاء في كون "هل الأصل في الأشياء الإباحة أم لا؟"، إلا أن ذلك لم يمنع من تصدر المباح وتغطيته. بناء على ما رجحه العلماء من أن الأصل في الأشياء الإباحة، لمساحة كبيرة من أحكام أفعال المكلفين مما لم يرد بشأنه حكم شرعي.

ونظراً لأهمية هذه المسألة، وذلك لكشفها عن جانب كبير من المنهج الشرعي في بناء الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين أو ما ارتبط بأفعال المكلفين. مما لم يرد بشأنه نص أو إجماع، فقد تم إفراد مبحث مستقل لهذه المسألة.

وقع اختلاف بين العلماء في حكم أصل الأشياء، إذ أن بعض العلماء يبحث هذه المسألة مفرداً بين أصل الأشياء قبل ورود الشرع أو قبل بعثة الرسل، وبعد ورود الشرع، والبعض الآخر يبحثها دون هذا التفريق، بناء على أن العالم لم يخل من شرع، فمنذ أنزل الله آدم عليه السلام إلى الأرض كانت بداية التشريع، فيكون بحثها قبل ورود الشرع تكلفاً¹.

قال أبو الحسن القصار²: «وعلى أن الكلام في هذه المسألة: "أصل الأشياء قبل ورود الشرع" تكلف، لأنه لا يعقل الناس حالاً قبل الرسل والشرائع، لأن الرسل بعد آدم عليه السلام، فقد تقررت الشرائع بالرسول عليهم السلام، والله أعلم»³.

وعليه يتوجه الكلام إلى دراسة حكم الأشياء بعد ورود الشرع، ولنقل بعد بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن هذه الشريعة محفوظة من التغيير والتحريف بحفظ الله لها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر (9)]، ثم إن دراسة أصل الأشياء قبل ورود الشرع لم تعد تجدي نفعاً بعد وروده

¹ . حسن بن إبراهيم الهنداوي، الاجتهاد الاستصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1425 / 2004)، (99).

² . هو علي بن عمر بن أحمد البغدادي، أبو الحسن المعروف بابن القصار، تفقه بالأبحري، ولي قضاء بغداد، من مؤلفاته كتاب في مسائل الخلاف، قال عنه أبو إسحاق الشيرازي: لا أعرف للمالكين كتاباً في الخلاف أحسن منه. توفي سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة. [أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، حققه وقدم له: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربي)، (168)، وابن فرحون، الديباج المذهب، (296)]

³ . أبو الحسن القصار، المقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم، ط1، (الرياض: دار المعلمة، 1999/1420)، (156).

ومطالبة الناس جميعا بالتزامه ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران (85)].¹

المطلب الأول : مختلف مسميات هذه القاعدة .

اشتهرت هذه القاعدة باسم "الأصل في الأشياء الإباحة"، وهو تعبير غالب على ألسنة علماء الأصول والفقهاء والقواعد.²

وترد هذه القاعدة بألفاظ أخرى، من أشهرها:

. قولهم: " لأشياء على الإباحة حتى يرد الشرع بالمنع"³.

وقولهم: "الأصل في الأشياء الحل"⁴. وقولهم: "الأصل في الأعيان الحل"¹.

¹ . حسن بن إبراهيم الهنداوي، الاجتهاد الاستصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، (99) .

² . أبو عمرو يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عب الكبير البكري، (الرباط: 1387 هـ/1967م)، (67/4 ، 142)، و (345/6)، شمس الدين السرخسي، كتاب المبسوط، (بيروت: دار الفكر، 1993/1414)، (77/24)، وأبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1403)، (535/1)، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (131/1)، زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر بهامشه نزهة النواظر على الأشباه والنظائر لابن عابدين، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، (73)، ومنصور بن إدريس البهوتي، كشاف القناع على متن الإقناع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (161/1)، وابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، طبعة خاصة، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003/1423)، (211/1)، (268/6)، ومحمد بن عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (القاهرة: مكتبة الرشد، 2003/1424)، (311/2)

³ . أبو عمرو يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (95/17 ، 114)، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (812/9)، (330/13) .

⁴ . بدر الدين الزركشي، المنتور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، ومراجعة: عبد الستار أبو غدة، (الكويت: وزارة الأوقاف الإسلامية ، مصورة عن الطبعة الأولى، 1982/1402)، (71/2)، ومحمد عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الإحوذى بشرح جامع الترمذي، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه: عبد الوهاب عبد اللطيف، (دار الفكر)، (

وقولهم: " الحل هو الأصل في الأشياء"²، وقولهم: " أصل الأفعال الإباحة"³، وقولهم: " الأمور أصلها الإباحة حتى يثبت الحظر"⁴، وقولهم: "الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع"⁵.
ومن الفقهاء من عبر على هذه القاعدة بعبارة تدل على الخلاف فيها، ومن هؤلاء:
. قول النووي: " أصل الأشياء على الإباحة أو التحريم"⁶. وقول الزركشي: " الأصل في الأشياء الإباحة أو التحريم أو الوقف"⁷.
. وقول الرازي: " الأصل في الأفعال الإباحة أو الحظر"⁸.
. وقول ابن نجيم: " هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة أو التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة؟"⁹.
. وقال الرازي: « الأصل ما يستقل بنفسه بحيث يبنى عليه غيره، وقد يراد به النص الذي يدل على الحكم الثابت، وقد يراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل»¹⁰.

-
- 394/4)، وأحمد بن غنيم النفراوي الأزهرى، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، ضبطه وصححه وخرج أحاديثه: عبد الوارث محمد علي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، (462/2).
- 1 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (6/15). قال الزركشي رواية عن الرافعي: « ثم المراد بالنفع المكتنة أو ما يكون وسيلة عليها، وبالضرورة: الألم أو ما يكون وسيلة إليه »
 - 2 . كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ لأبي بكر المرغيناني، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/1424)، (3/7)، وبدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1420)، (270/8)
 - 3 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (2/326)
 - 4 . أبو عمرو يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (9/205).
 - 5 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (6/97)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (6/12)، وعلي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (3/165)، وجمال الدين الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (487).
 - 6 . شرف الدين النووي، كتاب المجموع شرح المذهب للشيرازي، (1/297).
 - 7 . بدر الدين الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، (1/176)
 - 8 . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (5/43)
 - 9 . زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، (73)
 - 10 . فخر الدين الرازي، الكاشف عن أصول الأدلة، (42).

وتعتبر كلمة أشياء عن « الموجود الثابت المتحقق في الخارج »¹، وهي تشمل أي؛ هذه القاعدة أمرين: الأعيان والأفعال، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقوله تعالى ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام (119)]، عام في الأعيان والأفعال»². ويقول بعد نقله كلام أبي يعلى في تحرير محل محل النزاع في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع: « وهذا يقتضي أن المسألة تعم الأعيان والأفعال »³.

والمراد بالأعيان هنا: جميع الذوات المنتفع بها، من أنواع الحيوان، أو النبات، أو الجماد، قبل ورود الشرع بحكمها. إن فرض خلو وقت عنه. أو بعد وروده إذ خلا عن حكمها، أو كان له حكم فيها يجمله المكلف، أو كان له حكم فيها يجمله المكلف، وهو ممن يعذر بالجهل⁴.

أما الإباحة، وباعتبارها: "مصطلحا أصوليا وفقهيا"، فهي تختلف في معناها عند الأصوليين عما هي عليه عند الفقهاء، ولذا، فتزد الإباحة عند الأصوليين بمعنى « التخيير بين فعل الشيء وتركه »⁵، وأما وأما الفقهاء، ولاسيما الحنفية، فإنهم كثيرا ما يستعملون معنى الإباحة ضد الحظر، فالإباحة عندهم: « ما أجزى للمكلفين فعله بلا استحقاق ثواب ولا عقاب أو مأخذ فيه »⁶.

ولكن النتيجة واحدة سواء كان تخييرا أو جوازا فلا ثواب ولا عقاب على المباح. وأما أغلب الفقهاء، فقد استعملوا الإباحة بمعنى الإذن، بناء على أن: « الإباحة الإذن بإتيان الفعل كيف شاء الفاعل »⁷. وذهب الفاعل⁷. وذهب إلى هذا الزركشي، حيث ترجم لهذه المسألة بقوله: « الأصل في المنافع الإذن »⁸، فعبر عن الإباحة بما يرادفها، ولذا يمكن القول: الأصل في الأشياء الإباحة أو الإذن⁹.

1 . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، 142

2 . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (29 / 150)

3 . آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، (486) .

4 . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (1 / 322 . 325) .

5 . أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (1 / 203)

6 . محمد سلام مذكور، الفعل التخييري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ط2، (دار النهضة العربية، 1965)، (45) .

7 . الشريف الجرجاني، التعريفات، (8)

8 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (6 / 12)

9 . حسن بن إبراهيم الهنداوي، الاجتهاد الاستصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، (98 . 99)

المطلب الثاني : حكم وصف الأعيان بالخطر أو الإباحة¹.

اتفق العلماء على جواز وصف الأعيان بالخطر أو الإباحة، لكنهم اختلفوا في هذا الوصف هل يكون على سبيل الحقيقة؟ أو على سبيل المجاز؟، ولهم في هذه المسألة قولان:

القول الأول . أن الأعيان والأجسام لا توصف بأنها محظورة ولا مباحة، ولا تكون طاعة ولا معصية على سبيل الحقيقة، وهو اختيار أبي الحسن التميمي² من الحنابلة³.
وحجته في ذلك: أن الأعيان فعل الله تعالى وخلق له؛ فلا يجوز أن ينصرف الوعيد إلى أفعاله، وإنما ينصرف ذلك إلى أفعالنا⁴.

القول الثاني . أنه يجوز وصف الأعيان بالحل والخطر على سبيل الحقيقة، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية⁵، وحجته في ذلك: قياس وصفها بالحل والحرمة على وصفها بالطهارة، والنجاسة، والطيب، والخبث، فكما يجوز أن توصف بهذه الصفات يجوز أن توصف بالحل والخطر⁶.

وأما الأفعال: فالمراد بها الأفعال الاختيارية التي تقع بإرادة المكلف مع قدرته على تركها، كمثل أكل أو شرب ما زاد عن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه، كالفواكه، وما يستلذ من أنواع الطعام، والشراب ونحو ذلك.

أما الأفعال الاضطرارية التي تقع بغير اختيار المكلف ولا قدرة له على تركها، كالتنفس وأكل ما يحصل به الاغذاء، ونحو ذلك، فليست داخلية تحت حكم هذه القاعدة، لكونها مما يقطع بعدم منعه، بل قد تجب، إلا على مذهب من يرى التكليف بما لا يطاق⁷.

1 . سبقت الإشارة إلى هذه المسألة .

2 . أبو الحسن التميمي: هو عبد العزيز بن الحارث بن اسد بن الليث، أبو الحسن التميمي، فقيه حنبلي، له اطلاع على الخلاف، وصنّف كتاباً في "الأصول" و"الفرائض" ولد سنة سبعة عشر وثلاثمائة ، وتوفي سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. [أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، (284/14)، وأبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412)، (110/7)، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (197/5)]

3 . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1261/4)، و آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، (481)

4 . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1261 /4)

5 . آل تيمية، المسودة في أصول الفقه المسودة، (93 ، 482)

6 . المصدر نفسه، (93) .

7 . علي بن عبد الكافي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج ، (143/1)

وقد أجمع العلماء على أن الأحكام الشرعية متوجهة إلى أفعال الفاعلين، وأنها توصف بكونها واجبة، ومحظورة، ومباحة، وحسنة وقييحة، وطاعة، ومعصية، على سبيل الحقيقة¹. وعليه، فإن قصر صاحب الكوكب المنير الحكم على العقود وحدها² ليس بسديد، إذ الأولى إطلاق الحكم في الأفعال عموماً، كما فعل الرازي في المحصول، حين أشار إلى هذه القاعدة³ بقوله "الأصل في الأفعال الإباحة أو الحظر"⁴.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن الأقوال ملحقة بالأفعال في هذا الحكم، ولذا جعل ابن عقيل الحنبلي⁵ عنوان المسألة: "فصل في الأقوال والأفعال قبل ورود الشرع ما حكمها؟"⁶.

وهذه القاعدة يستعملها الأصوليون والفقهاء على حد سواء، ومعناها عند من يحتج بها: أن الحكم الذي يجب استصحابه في الأعيان والأفعال قبل ورود الشرع، أو بعد وروده إذا كانت من قبيل المسكوت عنه، أو كان حكم يجمله المكلف. وهو معذور بالجهل. هو الإذن ونفي الحرج حتى يثبت الحظر أو المنع⁷.

ومن خلال ما سبق ذكره، يمكن رد المسألة إلى "أن الأصل في الأشياء الحظر". ينسب هذا القول إلى بعض المالكية والشافعية، فمن المالكية أبو بكر الأبهري⁸، وقد نسب له هذا القول الإمام الباجي في إحكامه¹.

¹ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (4 / 1261)، وآل تيمية، المسودة في أصول الفقه، 481

² . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (1 / 322) .

³ . فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (5 / 43)

⁴ . محمد الضويحي، الأصل في الأشياء الإباحة، (22 . 23) .

⁵ . هو علي بن عقيل بن محمد بن أحمد البغدادي، الظفري، المقرئ، الفقيه الأصولي، الواعظ، المتكلم، أبو الوفاء، أحد الأئمة الأعلام، وشيخ الإسلام، ولد سنة إجدى وثلاثين وأربعمائة، وتوفي سنة توفى سنة ثلاثة عشر وخمسمائة، من مؤلفاته: كتاب الفنون [عبد الرحمن بن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، (1 / 316)، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (5 / 563)].

⁶ . أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ / 1999 م)، (5 / 259) .

⁷ . أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، الأصل في الأشياء الإباحة، (28)

⁸ . هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح التميمي، المعروف بأبي بكر الأبهري، نسبة إلى أبهر: مدينة مشهورة في أذربيجان. رئيس المالكية ببغداد، وإمام في القراءات والفقه، من تلاميذه القاضيان الباقلاني وعبد الوهاب. من تأليفه: " كتاب الأصول"، "إجماع أهل المدينة". توفي سنة خمسة وسبعين وثلاثمائة، وقيل سنة خمسة وتسعين وثلاثمائة. [الخطيب البغدادي،

ويقصد علماء الأصول بهذه المسألة البحث في أحكام الأعيان والأفعال التي لم يرد بشأنها نص، فإن من المعلوم من دين الله عز وجل بالضرورة أن النصوص قليلة وأن المسائل والحوادث كثيرة متلاحقة، وأن هنالك أعيانا وأفعالا سكت عنها الشرع ولم يبين فيها حكما من الأحكام التكليفية الخمسة. وهذه المسألة متفرعة عن مسألة مهمة تناولها بعض علماء الأصول وهي: "تقدير خلو واقعة عن حكم الله تعالى"²، وهي محل خلاف بين العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز أن تخلو واقعة عن حكم الله تعالى³، وإليه ذهب أبو بكر الباقلاني، وحثته في ذلك: « أن المآخذ محصورة والوقائع لا ضبط لها، فلا تستوفيها مسالك محصورة »⁴.

القول الثاني: أن ذلك جائز عقلا، لكن يستحيل وقوعه شرعا، وهو اختيار الغزالي، وحثته في ذلك: « أن الصحابة على طول الأعصار ما انحجزوا عن واقعة، وما اعتقدوا خلوها عن حكم الله تعالى، بل كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصرا »⁵.

القول الثالث: أنه مستحيل عقلا وشرعا، وهو اختيار ابن سريج⁶ من الشافعية، وقد احتج لذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾ [النساء، (86)]، وقوله: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا ﴾ [النساء، (85)] ثم قال: « وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب،

تاريخ مدينة السلام، (492/3)، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (332/16) ابن فرحون، الديباج المذهب، (351)، محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (136/1) [

¹ . أبو الوليد الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995/1415)، (687/2).

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (273/1)، والبحر المحيط، (164/165)، (5/5)، (114/6)

³ . المصادر نفسها.

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (165/1)

⁵ . المصدر نفسه، (165/1).

⁶ . هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، فقيه الشافعية في عصره، ولد ببغداد سنة تسع وأربعين ومائتين، وتوفي بها سنة ست وثلاثمائة، له نحو 400 مصنف، منها: الأقسام والخصال، والودائع لمنصوص الشرائع، قم بنصرة المذهب فنشره في أكثر الآفاق، كان حاضر الجواب، له مناظرات ومساحلات مع محمد بن داود الظاهري. [الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار، (471/4 - 472)، و أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن حلکان، وفيات الأعيان وأنبياء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)، (67.66/1)، وتاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (39.21/3)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (185/1)]

لأن جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم، ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه أعلمه، وإنما الخلاف كيف دلائل حاله وحرامه»¹.

وقد ذكر الشاطبي أنه يلزم على هذا القول أنه ليس ثم مسكوت عنه بحال، بل هو: إما منصوص وإما مقيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية، فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محل حكم فانفتى المسكوت عنه إذن².

وهنا نشير إلى أن ما يتم بحثه في هذه المسألة ينحصر في الأعيان التي يمكن أن يرد الشرع بإباحتها أو حرمتها، وأما الأشياء التي لا يجوز أن يقال إنها على الحظر كعرفة الله، ومعرفة وحدانيته، فليست داخلة تحت هذا الخلاف³.

كما ينحصر في الأقوال والأفعال الاختيارية المتعلقة بما يحتاجه الإنسان في معاشه من مأكله، ومشربه، وملبسه، وكافة معاملاته، وتصرفاته، ونحو ذلك، دون الأفعال الاضطرارية كتنفس الهواء، وأكل ما يسد الرمق، ونحو ذلك، فإنها ليست داخلة تحت هذا الخلاف، إذ لا يجوز القول بمنعها مطلقاً⁴.

المطلب الثالث: أقوال العلماء في مسألة حكم الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع:

الفرع الأول: القول أن الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع الإباحة:

وهو ظاهر مذهب الشافعي، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿حَرَّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء (23)]، فاحتملت الآية معنيين: أحدهما: أن من سمى

¹ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (165/1)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (274/1)

³ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (86/1)، أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (4/ 1243)، وآل تيمية، المسودة في أصول الفقه ، (48)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (153/1)

⁴ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (86/1)، وعلي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، (143/1)، و أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: الشيخ خليل محي الدين الميس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421)، (449)، وفخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، (209/1)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير ، (1 / 328)

الله من النساء محرماً، وما سكت عنه حلال بالصمت عنه، ويقول الله ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء (24)]، وكان هذا هو المعنى الظاهر من الآية¹.

وأشار إلى ذلك أيضاً في بيان قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ [الأنعام (145)]. وبه قال أكثر الحنفية²، وأكثر الشافعية³، وأكثر الحنابلة⁴، والظاهرية⁵. واختاره أبو الفرج المالكي⁶، والشريف المرتضى⁷ من الشيعة⁸، وهو مذهب المعتزلة البصريين⁹.

¹ . محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، (201 . 202)

² . أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة، (458)، وأبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (120/2)، وقد ذكر ابن نجيم والحموي: « أنه الأصل عند أبي الحسن الكرخي ». [ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (73)، الحموي، غمز عيون البصائر (224/1]

³ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (131/1)، ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1158/2)، وجمال الدين الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (487)، وفخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (102/6 . 103)، وبدر الدين الزركشي، المنتور في القواعد، (70/2).

⁴ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1240/4)، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (325/1)

⁵ . المصادر السابقة، الصفحات نفسها.

⁶ . أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، (687 / 2)، وشهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (79).

⁷ . هو الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الطاهر ذي المناقب أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن ابراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب . رضي الله عنه . كان نقيب الطالبين، وكان إلمماً في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي، له تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير. [أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد أحمد قميحة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403، (69/5) وجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباء الرواة، علي أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، وبيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986/1406، (249/2)، وابن خلكان، فيات الأعيان، (313/3).]

⁸ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (154/1)

⁹ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1240/4)، أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (86/1)، وفخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (105/1)، أبو المظفر منصور السمعاني، قواطع الأدلة، (409/3).

والقائلون بهذا القول مختلفون بينهم في مصدر هذا الحكم على قولين: الأول: أن إباحة هذه الأشياء عرفت بالعقل قبل ورود السمع، فيجب استصحاب حالها بعده، إذا لم يكن له فيها حكم، وهو مذهب المعتزلة البصريين، واختاره أبو زيد الدبوسي من الحنفية وانتصر له¹.

قال الدبوسي: «... والذي دل على أن التحريم من هذا الطريق، وأن الأصل هو الإباحة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أجدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [سورة الأنعام، (145)] فعلم رسول الله الاحتجاج بلا دليل على أن التحريم من طريق الشرع، وعدم الدليل لا يكون حجة للإباحة، فعلم أن الإباحة فوق الحاجة أصل ثابت بدليل العقل ظاهرا لا قطعاً، وإنه حجة يجب العلم به حتى يتبين بالشرع أن الحق في خلاف ذلك الظاهر الذي كان يحتمله الدليل، فيصير دليل الشرع كالمخصص لدليل العقل، ويكون حكمه حكم الخاص يرد على العام، فيبقى العام حجة فيما لم يرد الخصوص فيه»².

وأدلة هذا الفريق هي نفس أدلة حكم المسكوت عليه قبل ورود الشرع.

الثاني: أن إباحة الأشياء المسكوت عنها بعد الشرع عرفت بطريق شرعي، ولولاه لما أدركنا حكمها، وهو مذهب جمهور القائلين بأن الأصل في هذه الأشياء الإباحة من أرباب المذاهب المختلفة. وقد احتج هؤلاء بجملة من الآيات والأحاديث³، من ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة، (29)]، ووجه الدلالة فيها أن الله امتن على عباده بما خلق لهم واختصهم بالانتفاع بما في الأرض جميعاً، وأباح لهم ما في ملكه.

2. قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۗ﴾ [الأعراف (32)]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن فيها إنكاراً على من حرم زينة الله والطيبات من الرزق، وهذا يدل على أن الله خلق الأشياء على الإباحة⁴.

¹ . أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (459 . 460) .

² . المصدر السابق، (461) .

³ . يُنظر هذه الأدلة: الاجتهاد الاستصحابي، (102 . 103)، أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، الأصل في الأشياء الإباحة، (102 . 112) .

⁴ . أبو المظفر ابن السمعاني، قواطع الأدلة، (410/3)، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (12/5 . 13)، والشوكاني، إرشاد الفحول، (1158/2)، وفخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (102/6 . 103)

3 . قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ ۗ ﴾ [سورة الأنعام (45)]. قال الشافعي: « فاحتملت الآية معنيين : أحدهما أن لا يحرم على طاعم أبدا إلا ما ستثنى الله، وهذا المعنى الذي إذا وجه رجل مخاطبا به كان الذي يسبق إليه أنه لا يحرم غير ما سمى الله محرما، وما كان هكذا فهو الذي يقال له : أظهر المعاني وأعمها وأغلبها، والذي لو احتملت الآية معنى سواه كان هو المعنى الذي يلزم أهل العلم القول به، إلا أن تأتي سنة النبي . صلى الله عليه وسلم . تدل على معنى غيره مما تحتمله الآية فيقول: هذا معنى ما أراد الله تبارك وتعالى »¹.

ويرى الدبوسي أن حصر هذه المحرمات يدل على أن الأصل إباحتها بدليل العقل ظاهرا لا قطعاً، وأنه حجة يجب العمل به حتى يتبين بالشرع أن الحق في خلاف ذلك، فيصير دليل الشرع كالمخصص لدليل العقل².

وقال الشوكاني بعد استدلاله بهذه الآية : « فجعل الأصل الإباحة والتحريم مستثنى »³.

4 . قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام (119)]. قال ابن القيم : « فكل ما لم يبين الله ورسوله . صلى الله عليه وسلم . تحريمه من المطاعم والمشارب، والملابس، والعقود، والشروط، فلا يجوز تحريمها، فإن الله سبحانه قد فصل لنا ما حرم علينا، فما كان من هذه الأشياء حراما فلا بد أن يكون تحريمه مفسلا، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه »⁴.

أما ما استدلوا به من السنة، وذكره ابن قيم الجوزية⁵.

1 . فقوله صلى الله عليه وسلم : « إن من أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم على الناس من أجل مسألتهم »⁶.

1 . محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، (206 . 207) .

2 . أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (460) .

3 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1159/2) .

4 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (327 . 336/1) .

5 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (215/1)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (327/1)، ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1159/2) .

6 . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، من حديث، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: باب: ما يكره من كثرة السؤال، ومن تكلف ما لا يعنيه، ورقمه (7289)، (324/13)، ومسلم في صحيحه، صحيح

قال نجم الدين الطوفي: « وهذا ظاهر إن لم يكن قاطعا في أن الأصل في الأشياء الإباحة، والتحريم عارض»¹. وقال الشاطبي: « فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسألة إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه فيه يقتضي التحريم مع أن له أصلا يرجع إليه »².

2. قوله . صلى الله عليه وسلم . : « الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه »³، وفي رواية « وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته »⁴.

ويعتبر هذا الحديث من أصرح الأدلة في هذه المسألة، حيث بين فيه النبي . صلى الله عليه وسلم . أن كل ما سكت الباري سبحانه عن إيجابه أو تحريمه فهو عفو عفا عنه لعباده يباح إباحتها العفو⁵.

3 . ويقول عبيد بن عمير: « أحل الله حلالا وحرم حراما، فما أحل فهو الحلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو »⁶.

4 . قوله . صلى الله عليه وسلم . « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان، فلا تبحثوا عنها »¹.

مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب: توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ورقمه (2358)، (161/15)، كلاهما من حديث سعد بن أبي وقاص

- 1 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (400/1)، وبدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (14/6) .
- 2 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (275/1)
- 3 . أخرجه: الترمذي في الجامع الكبير، أبواب: اللباس، باب: ما جاء في لبس الفراء، ورقمه (1726)، (340/3)، عن سلمان الفارسي قال الترمذي: « وهذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه ». وابن ماجه في سننه من حديثه أيضا، كتاب الأطعمة، باب: أكل الجبن والسمن، ورقمه (3367)، (1117/2) .
- 4 . أخرجه: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، ورقمه (3477)، (442/2)، والبيهقي في سننه الكبرى، ورقمه (19724)، (21/10) عن أبي الدرداء، قال الهيثمي: « إسناده حسن ورجاله موثوقون ». [أبو بكر الهيثمي، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (بيروت: دار الفكر، 1414 / 1994)، (416/1)] .
- 5 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (223/1)، (294/1)، وأبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن بل سلمان، (274، 255، 229/1)، وجلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (131/1) وآل تيمية، المسودة في أصول الفقه، (36 . 37)، وأحمد بن عبد الله الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، (107) .
- 6 . أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، (323)، وأبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (255/1) .

فهذا الحديث دليل على أن الأصل في الأشياء المسكوت عنها العفو².
ومعنى العفو: نفي الحرج³، أو ما لا مؤاخذاً به⁴، وهو قسم من أقسام الإباحة عند بعض
الأصوليين⁵.

5 . تقرير النبي . صلى الله عليه وسلم . لأصحابه على ما كانوا يفعلون من أنواع المعاملات،
والتجارات، والصنائع، وإنشاد الأشعار المباحة، وذكر أيام الجاهلية، والمسابقة على الأقدام، والخيلاء في
الحرب، والمزاح المباح، والشبع في الأكل، والنوم في المسجد، وغير ذلك، فإن هذا يدل على أن الأصل
في الأفعال الإباحة⁶.

الفرع الثاني: القول أن الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع الحظر. وهو مذهب
المعتزلة البغداديين⁷، وبعض أصحاب الحديث⁸، والإمامية¹، وأبو بكر الأبهري من المالكية²، وبه قال
الشافعية³.

¹ . أخرجه بهذا اللفظ: الدار قطني في سننه باب: الرضاع، (538 / 5)، ورقمه (4814)، والخطيب البغدادي، كتاب
الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل يوسف العزازي، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1996/1417)، باب: القول في السؤال
عن الحادثة، (16/2)، ورقمه (630)، كلاهما من حديث أبي ثعلبة الخشني، والحديث روي بلفظ آخر وهو: « عفا عن
أشياء »، أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله من حديث أبي ثعلبة الخشني، باب ما جاء في ذم القول في دين الله
تعالى بالرأي، (1045/2)، ورقمه (2012)، وروي كذلك بلفظ: « غفل عن أشياء»، أخرجه: أبو القاسم أحمد الطبراني،
المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 222 . 221/22)، ورقمه (589)،
قال الهيثمي: « ورجاله رجال الصحيح » [أبو بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، (417/1)].

² . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (131/1)، وبدر الدين الزركشي، المنتور في القواعد، (71/2) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور، (227/ 1)

⁴ . المصدر نفسه، (162/1)

⁵ . آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، (36 . 37)، و ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، (242/1)

⁶ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (326/2)

⁷ . أبو يعلى الفراء، العدة، (1240/4)، و فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (107/1)، ونجم
الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (391/1)، وأبو المظفر بن السمعاني، قواطع الأدلة، (408/3)، وبدر الدين
الزركشي، البحر المحيط، (121/1) .

⁸ . ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (66)

كما هب إلى هذا القول بعض الحنابلة⁴، ونسبه السيوطي إلى أبي حنيفة⁵، واختاره القاضي أبو يعلى⁶.

ويرى أكثر القائلين بهذا القول من أهل السنة أن حظرها بعد ورود الشرع عرف بأدلة سمعية، ولولاها لما أدركنا ذلك بمجرد العقل، ومن أهم أدلتهم نذكر:

1. قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى (21)].
ووجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى أنكر على من أثبت حكماً أو استحل شيئاً بغير إذن الله تعالى⁷، وهذا يقتضي أن أصل الأحكام المسكوت عنها على التحريم⁸.

2. قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة الأنعام (119)]، وهذه الآية سبق ذكرها كدليل للقائلين بالإباحة، إلا أن الشةكاني ذكر أن القائلين بأن الأصل في الأشياء المنع يستدلون بها من دون أن يذكر وجه الاستدلال، ثم قال: « وهذا خارج عن محل النزاع، فإن النزاع إنما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه، وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف»⁹.

¹ . أبو يعلى الفراء، العدة، (1240/4)، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، (260/5)، و علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، (142/1)،

² . أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، (687/2)، والقراي، شرح تنقيح الفصول، (326)،

³ . جمال الدين الإسني، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401 هـ / 1981 م)، (487)، وبدر الدين الوركشي، البحر المحيط، (121/1)، وأبو إسحاق الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، (532)،

⁴ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1238/4)، (1243 /4)، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، (260/5)، وموفق الدين بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، (22)، آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، (474)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، (327/1)،

⁵ . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (131/1)، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (73)،

⁶ . أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، (1243/4)،

⁷ . المصدر نفسه، (1255/4)،

⁸ . أحمد بن عبد الله الضوحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، (115)

⁹ . إرشاد الفحول، إرشاد الفحول، (1161/2)

3 . قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل (116)]، وجه الدلالة من هذه الآية : أن الله سبحانه أخبرنا بأن التحريم والتحليل ليس إلينا، وإنما هو إليه، فلا نعلم الحلال والحرام إلا بإذنه¹.

4 . قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ﴾ [المائدة، (1)]، ووجه الدلالة من الآية: أن التعبير بـ "أحلت" يدل على أنها كانت قبل ذلك محرمة، وهذا يعني أن الأشياء المسكوت عنها على الحظر حتى يرد دليل الإباحة².

ومن الأحاديث التي استشهد بها هؤلاء: قوله ρ « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات»³. ووجه الدلالة أن النبي ﷺ أرشد إلى ترك ما بين الحلال والحرام ، ولم يجعل الأصل فيه أحدهما⁴.

الفرع الثالث: أن الأصل في الأموال الإباحة، وفي الأنفس والأطراف الحرمة. وهو مذهب بعض الحنفية⁵، وحكى علاء الدين البخاري⁶، عن أبي اليسر البزدوي⁷ الإجماع عليه¹. ومما استدل به به هؤلاء من القرآن الكريم:

¹ . المصدر السابق، (1162/2)

² . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (78)

³ . أخرجه: بنحوه ومن دون لفظ " وقافون عند الشبهات " البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه (167/1)، ورقمه (52)، وأخرجه مسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي ، من حديثه أيضا، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ورقمه (1599)، (37/11) .

⁴ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1162/2) .

⁵ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (145/3)

⁶ . هو علي بن محمد بن محمد بن محمد بن الشيخ علاء الدين البخاري الحنفي النحوي المكنى ، فقيه من كبار الحنفية، ولد سنة تسع وسبعين وسبعمائة، ونشأ ببخارى، أخذ عن أبيه وعمه والشيخ سعد الدين التفتازاني ، أخذ عن علماء عصره وربع في المنقول والمعقول والمفهوم والمنظوم واللغة العربية، رحل إلى الهند ثم إلى مكة، فمصر واستوطنها، انتقل على دمشق فأقام بها إلى أن توفي سنة إحدى وأربعين وثمانمائة. [جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (200/2)، ابن العماد، شذرات الذهب، (351/9)، سمس الدين عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، (13/10)]

⁷ . محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو اليسر، صدر الاسلام البزدوي النسفي، أخو الإمام علي البزدوي ولد سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، فقيه بخاري، ولي القضاء بسمرقند. انتهت إليه رئاسة الحنفية في ما وراء النهر. له تصانيف، منها: أصول الدين توفي في بخارى سنة ثلاثة وتسعين وأربعمائة. [ابن سالم بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات

1. قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة (29)]، وقد تقم وجه الاستدلال بهذه الآية، وما ورد عليها من اعتراضات.
2. واستدلوا على حرمة الأطراف، بأن الله تعالى ألزم المكلفين العبادان، ولا يقدران على تحصيلها إلا بالعصمة عن الاتلاف، والعصمة لا تثبت إلا بتحريم إتلاف الأنفس والأطراف جميعاً².
- كما استدل هؤلاء بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « إن دماؤكم وأموالكم عليكم حرام »³.

وهذا القول ليس مصادماً للقول بأن الأصل في الأشياء المسكوت عنها الإباحة، لأن الجميع يقولون بصحة استثناء ما ورد النص بتحريمه، ومن ذلك الأنفس والأطراف، غير أن الاستثناء لا يعني إبطال القاعدة، ولا يجعل المستثنى قاعدة لوحده⁴، فلعل حكاية البزدوي له إشارة إلى أن لهذه القاعدة استثناءات، وأنها ليست مطردة في كل الفروع، وهذا التوجيه هو الذي يناسب ما ثبت من أن المختار عند الحنفية هو أن الأصل في الأشياء الإباحة⁵.

الفرع الرابع : أن الأصل في المنافع⁶ الإذن وفي المضار المنع.

الحنفية، (98 / 4) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، (746/10)، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، (بيروت: دار المعرفة)، (188)

¹ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (145/3)

² . المصدر السابق، (145/3)

³ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: قول النبي - صلى الله عليه وسلم: ليبلغ العلم الشاهد الغائب. قاله ابن عباس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ورقمه (105)، (263/1)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب القسامة، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ورقمه (1679)، (241/11)، كلاهما: عن أبي بكر.

⁴ . علي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (180/3)

⁵ . أحمد بن عبد الله الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، (121)

⁶ . يبين الزركشي المراد بالمنافع : على أحد الأقوال التي ذكرها: « ليس المراد بالمنافع هنا ما يقابل المضار، بل كل ما ينتفع به، ولهذا قال الرافعي عن الأصحاب: الأصل في الأعيان الحل، ثم المراد بالنفع المكنة، أو ما يكون وسيلة إليها، وبالمضرة الأم أو ما يكون وسيلة إليه ». [بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (15/6)]

وذهب بعض العلماء إلى التفريق بين المنافع والمضار¹، فقالوا الأصل في الأشياء النافعة الإباحة، والأصل في الأشياء الضارة الحظر، وهو اختيار الإمام الرازي² والبيضاوي³.

كما هب إليه الإسنوي⁴، وكذا الزركشي⁵ والقراي⁶ وغيرهم. ومن أدلتهم:

1. قوله تعالى: خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴿البقرة (29)﴾، قال الرازي: « واللام تقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع »⁷.

2. قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف (32)]، أنكر الله تعالى. على من حرم زينة الله: فوجب أن لا تثبت حرمة زينة الله، وإذا لم تثبت حرمة زينة الله، امتنع ثبوت الحرمة في كل فرد من أفراد زينة الله، لأن المطلق جزء من المقيد، فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراد زينة الله تعالى، لثبتت الحرمة في زينة الله تعالى؛ وذلك على خلاف الأصل، وإذا انتفتت الحرمة بالكلية، ثبتت الإباحة⁸.

3. قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾ [المائدة (4)]. وليس المراد من الطيب الحلال، وإلا لزم التكرار: فوجب تفسيره بما يستطاب، وذلك يقتضي حل المنافع بأسرها⁹.

قال الرازي: « وهو انه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا، ولا على المنتفع ظاهرا، فوجب أن لا يمنع: كالاستضاءة ب ضوء سراج الغير والاستضلال بظل جداره. قال: وإنما قلنا: إنه لا ضرر فيه على المالك، لأن المالك. هو الله تعالى. والضرر عليه محال »¹⁰.

4. أن الله تعالى خلق الأعيان، إما لا لحكمة، أو لحكمة.

¹ قال الرازي: « الضرر عبارة عن تحصيل الألم، أو ما يكون وسيلة إليه ». [فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول

الفقه، (108/6)]

² فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (105/6)

³ علي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، (177/3)

⁴ جمال الدين الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (487).

⁵ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (12/6).

⁶ شهاب الدين القراي، الذخيرة، (147/1).

⁷ فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (97/6)

⁸ المصدر السابق، (103/6).

⁹ المصدر نفسه، (103/6).

¹⁰ المصدر نفسه، (103/6).

والأول باطل، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾ [الدخان (38)] ، وقوله: ﴿ أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً ﴾ [سورة المؤمنون (115)]، لأن الفعل الخالي عن الحكمة عبث، والعبث لا يليق بحكيم. أما إن كان خلقها لحكمة، فتلك الحكمة إما عود النفع إليه، أو إلينا.

والأول محال، لاستحالة الانتفاع عليه، فتعين أنه تعالى خلقها لينتفع بها المحتاجون، وهذا يقتضي أن يكون المقصود من " الخلق " نفع المحتاج، وإذا كان كذلك، كان نفع المحتاج مطلوب الحصول، أينما كان. فإن منع منه ، فإنما يمنع لأنه يلزمه رجوع ضرر إلى محتاج.

فإذا تخانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات، علمنا أنه تعالى إنما منعنا منها لعلمه باستلزامها للمضار، إما في الحال أو في المال، ولكن ذلك على خلاف الأصل. فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة¹. واستدل الرازي على أن الأصل في المضار المنع، بعد أن رجح أن معنى الضرر هو تفويت النفع الذي يشمل ألم القلب أو الشتم والاستخفاف، إضافة إلى الضرر المادي²، بقوله . صلى الله عليه وسلم . « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام »³ . ووجه الدلالة من هذا الحديث: أنه دل على نفي الضرر، وليس المراد نفي وقوعه ولا إمكانه، فدل على أنه لنفي الجواز، يفسره قوله . صلى الله عليه وسلم . : « من ضار أضر الله به »⁴، قال السبكي: « وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى »⁵.

الفرع الخامس : القول بالتوقف .

وهو مذهب بعض أصحاب أبي حنيفة⁶، وذهب إلى هذا أكثر المالكية، حيث قال الباجي: « والذي عليه أكثر أصحابنا أن الأصل في الأشياء على الوقف، وليست بمحظورة ولا مباحة »¹.

¹ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه ، (105 . 104/6) .

² . المصدر نفسه، (108 . 105/6)، أحمد بن عبد الله الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، (124)

³ . أخرجه: ابن ماجة في سننه، من حديث عبادة بن الصامت، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره،

(784/2)، ورقمه (1340)، والإمام مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب: الأفضية في المرافق، ورقمه (2171) (

288/2)، ورواه الحاكم في المستدرک، كتاب البيوع، (57/2)، وقال: « صحيح الإسناد على شرط مسلم ».

⁴ . أخرجه: أبو داود في سننه من حديث أبي صرمة، في أبواب من القضاء، ورقمه (3635)، (315/3)، وابن ماجة في

سننه من حديثه أيضاً، كتاب القضاء، باب: إذا تشاجروا في قدر الطريق، ورقمه (2342)، (785/2) .

⁵ . علي بن عبد الكافي وتاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، (166/3) .

⁶ . ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (73) .

واختاره القاضي عبد الوهاب²، ونسبه للجمهور³.
كما ذهب إليه أكثر الشافعية⁴، كالشيرازي⁵ حيث إلى أبي علي الطبري⁶، وأبي بكر الصيرفي،
ونسبه الشوكاني للأشعري⁷، وقال الشيرازي: «وهو مذهب الأشعرية»⁸.
ومعنى التوقف عند من قال به: «أنه لا يدري هل هناك حكم أم لا؟»⁹. وفسره النووي: «بأنه
لا حكم بالكلية»¹⁰.
وقال ابن نجيم: «وقال أصحابنا الأصل فيها التوقف، بمعنى أنه لا بد لها من حكم، لكننا لم نقف
عليه بالفعل»¹¹.
ولقد استدل هؤلاء على التوقف بحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «الحلال بين والحرام
بين وبينهما أمور مشتبهات، والمؤمنون وقافون عند الشبهات»¹².
ومما استدل به الشيرازي على القول بالتوقف: «أن المباح ما أذن فيه صاحب الشرع، والمحظور ما
حرمه صاحب الشرع؛ فإذا لم نجد ورود الشرع في عين بحظر ولا إباحة فليس إلا التوقف، لأن طريق
الإباحة الأذن، ولم يوجد، وطريق التحريم المنع ولم يوجد.

¹ . أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، (687).

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (158/1)، (12/6)

³ . المصدر نفسه .

⁴ . أبو المظفر منصور السمعاني، قواطع الأدلة، (408/3)

⁵ . أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، (978/2)

⁶ . هو الحسين بن القاسم أبو علي الطبري، الفقيه الشافعي، درس على أبي علي بن أبي هريرة، وبرع في العلم، سكن بغداد،

صنف كتاب المحرر، وهو أول من صنف في الخلاف المجرد، من مصنفاته أيضا: الإفصاح في المذهب، وصنف كتابا في الجدل

وكتابا في أصول الفقه، مات ببغداد سنة خمسين وثلاثمائة. [الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، (648/8) محي الدين

بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (261/2)، وتاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، (280/3)]

⁷ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1158/2)

⁸ . أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، (977/2)

⁹ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1158/2)

¹⁰ . جمال الدين الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (488).

¹¹ . ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (73)

¹² . سبق تخريجه .

ويدل عليه أن الأعيان ملك الله . تبارك وتعالى . وله أن يبيح الانتفاع بها، وله ألا يمنع ذلك، وله أن يمنع ذلك ؛ وجميع ذلك مفوض إلى إرادته ومشيبته ، فإذا لم يوجد حظر ولا إباحة ولا إيجاب لم يكن لبعض هذه الأقسام مزية على البعض، فلا يبقى إلا التوقف في الجميع»¹ .
وقد رجح جمع من المحققين ومنهم الكرخي²، وابن عبد البر³، وابن القيم⁴، وابن النجار الفتوحي⁵ الفتوحي⁵ القول الأول : الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع بالإباحة.
وعند التأمل يتضح أن القول بأن الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع هو الإباحة؛ هو الذي يوافق مقاصد الشريعة في جانب شمول أحكامها لكل الحوادث والنوازل، وقد تقدم فيما مضى أن الصحيح أنه لا تخلو واقعة من حكم الله تعالى، ومتى استحضر الإنسان أدلة اكتمال الدين واتمام النعمة، مع تفصيل المحرمات وحصرها من قبل الشارع⁶ .
وقد وجه الباحث الضويحي⁷، الأقوال السابق ذكرها في مسألة الأصل في الأشياء مطلقاً، أو أنها أصل في الأموال دون الأنفس والأطراف، أو في المنافع دون المضار: على أنها خلاف لفظي، وذلك لأن هذه الأقوال أخص من القول بالإباحة، فتكون بمثابة الضوابط والقيود لهذه القاعدة، وما من شك بأن القائلين بأصالة الإباحة قد وضعوا لهذه القاعدة جملة من الضوابط، وذكروا لأنه يرد عليها بعض الاستثناءات .. غير أن الاستثناء لا يبطل القاعدة .

خلاصة الفصل : يخلص هذا الفصل إلى نتيجة مفادها؛ أن الوسائل وإن تمت معالجتها في المبحث الأصولي استناداً إلى قاعدة مقدمة الواجب، أو ما يجري في سياق الحكم الوضعي، على اعتبار أن مشتملاته تعتبر علامات دالة على الحكم الشرعي التكليفي المقصود حصوله للشارع الحكيم.
إلا أن قيام جوهر الوسائل على إفضاؤها إلى تحصيل المقصود للشارع، ومن هنا تكون غير مقصودة لذاتها، فتوسعت لأجل ذلك . مشتملات الوسائل وهي المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمبحث

1 . أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، (978/2)

2 . ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (73)

3 . أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (142/4)، (114/17)

4 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (326/1)

5 . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 325/1 .

6 . أحمد بن عبد الله الضويحي، قاعدة الأصل في الأشياء بالإباحة، (129)

7 . المرجع نفسه، (130)

المقاصدي ومرتكزاته في الشريعة الإسلامية، لتعبر عنها أفعال المكلفين، وأحكام أفعال المكلفين، إذ الفعل المنضبط بالحكم الشرعي هو المفضي إلى تحصيل مقصود الشارع الحكيم من تشريعه للأحكام، وهو ما توضحه . أكثر . فكرة الربط بين الأفعال والأحكام عبر منهج تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين؛ وهو "مضمون الفصل الثالث والرابع من هذا الباب".

الفصل الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين تحصيلاً لمقاصد الشارع

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية؛ مدلوله ومرتكزاته.

المبحث الثاني: الامتثال للأمر والنهي منشأ تنزيل الأحكام
الشرعية على أفعال المكلفين.

المبحث الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط وسيلة تنزيل الأحكام
الشرعية على أفعال المكلفين.

المبحث الرابع: أنواع الاجتهاد في مناط الحكم.

إن الغرض من تنزيل الحكم عبر تحقيق مناطه هو إصابة مقصد الشارع¹، وذلك من خلال بحث المرتكزات التي يقوم عليها تنزيل الحكم الشرعي على المستجدات والوقائع من خلال فهم الواقع، والتحقيق في حصول المقاصد الشرعية، والنظر في مآلات الأفعال.

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية: مدلوله وأساسه .

المطلب الأول: مدلول تنزيل الأحكام الشرعية .

الفرع الأول: التنزيل لغة: من نزل. والنزول الحلول، وقد نزلهم ونزل عليهم ونزل بهم، ينزل نزولا ومنزلا ومنزلا، وتنزله، وأنزله ونزله تنزيلا، والتنزيل أيضا: الترتيب، والتنزل: النزول في مهلة².

الفرع الثاني: تنزيل الأحكام في الاصطلاح الشرعي:

نميز في التعريف الاصطلاحي لتنزيل الأحكام بين متقدمي³ علماء الشريعة والمعاصرين من المهتمين المهتمين بهذا المجال؛ "مجال تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين". فمن القسم الأول، نذكر:

أولا . الإمام ابي إسحاق الشاطبي: بالنظر في موافقات الإمام الشاطبي، نجد أنه يفرق جليا بين مراحل النظر الشرعي في القضايا فيجعل أولى مرحلة هي: « بذل الجهد العقلي في النصوص استثمارا لطاقت النص في كافة دلالاته على معانيه، وأحكامه، وتحديد المراد الشرع منه، ولا سيما إذا كان النص خفيا بالاعتماد على الأدلة والقرائن، ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه المراد من النص»⁴. ويجعل ثاني المراحل: التنزيل على الوقائع⁵.

لقد جعل الإمام الشاطبي الاجتهاد على ضربين:

أحدهما . لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

1 . بشير جحيش، في الاجتهاد التنزيلى، ط1، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003/1424)، (17)

2 . ابن منظور، لسان العرب، (172.171) والقاموس المحيط (1062)

3 . إشارة إلى علماء القرن السابع والثامن، والمتقدمون منهم هي العصور الحجرية الأولى .

4 . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (16)

5 . بلخير عثمان، البعد التنزيلى في التنظير الاصولي عند الإمام الشاطبي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2009/1430)،

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناطن وهو الذي لا خلاف بين الأمة على قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله¹.

ثانياً . الإمام جلال الدين السيوطي: حيث يقول . رحمه الله تعالى .: « وإن خاضوا تنزيل الفقه الكلي على الموضوع الجزئي، فذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته »².
يقول الباحث وورقية عبد الرزاق: « فالسيوطي بهذه المقالة يكون من الأوائل الذين أطلقوا لفظ "التنزيل" وقصدوا به عملية إلحاق الحكم الملائم بالواقعة الجزئية، فقلوه "الفقه الكلي" يعني به تلك الأحكام الكلية المطلقة المجردة غير المخصوصة بنازلة معينة.

كما أن قوله "الموضوع الجزئي" يدل على الواقعة الجزئية المعنية المشخصة. ولتنزيل ذلك الحكم الكلي عليها يحتاج الفقيه إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته ..، وهذا مشعر بأن حفظ الأحكام المجردة . سواء بعد استنباطها أو بعد نقلها على المستنبطين . غير كاف وحده للتوصل إلى حكم شرعي نهائي صالح لواقعة معينة مشخصة.

فالتبصر الزائد على حفظ الأحكام وأدلتها يعني ذلك العلم بكيفية تنزيل الحكم على النازلة، إذن فاللازم من ذلك هو الإجتهد التنزيلي³.

ثالثاً . الإمام ابن عبد السلام المالكي⁴: ويرى الباحث وورقية، أن مفهوم "الاجتهاد التنزيلي" قريب مما أطلقه بعض المالكية، " انطباق كليات الفقه على جزئيات الواقع " مشيراً إلى ابن عبد السلام المالكي، الذي قال: « ولا غرابة في امتياز علم القضاء عن غيره من أنواع علم علم الفقه، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع بين الناس وهو عسير على كثير من الناس »⁵.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (11/5)

² . جلال الدين السيوطي، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، (القاهرة:

مكتبة الثقافة الدينية)، (94)

³ . وورقية عبد الرزاق، الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، (27)

⁴ . ستأتي ترجمته لاحقاً

⁵ . أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، (80 . 79/10)

يقول وورقية عبد الرزاق: « وهذا المعنى المذكور هو مضمون الاجتهاد التنزيلي، وقوله " وهو عسير على كثير من الناس " مشعر باقتضاء هاته العملية التنزيلية لبذل الجهد من قبل فئة مخصوصة وقليلة من العلماء، ذلك أنها نوع من الاجتهاد المتعسر على القاصرين عن رتبته »¹.

رابعا . ما ذكره الونشريسي في التفرقة بين علم القضاء وفقه القضاء، وعلم الفتيا وفقه الفتيا²، حيث قال: « قال بعضهم: الفرق بين علم القضاء وفقه القضاء فرق ما بين الأخص والأعم، فقه القضاء أعم لأنه الفقه بالأحكام الكلية، وعلم القضاء هو العلم بتلك الأحكام الكلية مع العلم بكيفيات تنزيلها على النوازل الواقعة »³.

وعلم القضاء بما هو علم بكيفية تنزيل الأحكام الكلية على النوازل الواقعة، فهو نوع من الاجتهاد التنزيلي، وصورة من صورته، إذ هو " إخبار بالحكم الشرعي (النهائي) على سبيل الإلزام"⁴.

خامسا . تقي الدين السبكي: يضيف البحث إلى ما ذكره الباحث وورقية، ما ذكره تقي الدين السبكي في سياق ترتيبه للفقهاء من العلماء الكاملين المبرزين، والذي هم على ثلاثة مراتب.

يقول تقي الدين السبكي: « إحداهما: معرفة الفقه في نفسه، وهو أمر كلي، لأن صاحبه ينظر في أمور كلية وأحكامها كما هو دأب المصنفين والمعلمين والمتعلمين، وهذه المرتبة هي الأصل.

الثانية: مرتبة المفتي: وهي النظر في صورة جزئية وتنزيل ما تقرر في المرتبة الأولى، فعلى المفتي أن يعتبر ما يسأل عنه وأحوال الواقعة، ويكون جوابه عليها، فإنه يجبر عن حكم الله في هذه الواقعة، كذا بخلاف الفقيه المطلق المصنف المعلم لا يقول في هذه حكم الله في هذه الواقعة، بل في الواقعة الفلانية، وقد يكون بينها وبين هذه الواقعة فرق، ولهذا نجد كثيرا من الفقهاء لا يعرفون أن يفتوا، وأنَّ خاصية المفتي تنزيل الفقه الكلي على الموضوع الجزئي، وذلك يحتاج إلى تبصر زائد على حفظ الفقه وأدلته .

المرتبة الثالثة: مرتبة القاضي، وهي أخص من مرتبة المفتي لأنه ينظر فيما ينظر فيه المفتي من الأمور الجزئية وزيادة ثبوت أسبابها ونفي معارضتها، وما أشبه ذلك، وتظهر للقاضي أمور لا تظهر للمفتي، فنظر القاضي أوسع من نظر المفتي ونظر المفتي أوسع من نظر الفقيه، وإن كان نظر الفقيه أشرف وأعم نفعا.

¹ . وورقية عبد الرزاق، الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، (28)

² . الفرق المذكور بين علم القضاء وفقه القضاء هو نفسه بين الفتيا وفقه الفتيا، فقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها

هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل . [أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، (78/10)]

³ . المصدر نفسه، (78/10) .

⁴ . وورقية عبد الرزاق، الاجتهاد التنزيلي، (28)

إذا علمت هذا، فالفقه عموم شريف نافع نفعا كلياً، وهو قوام الدين والدنيا والفتوى خصوص فيها ذلك وتنزيل الكلي على الجزئي من غير الزام، والحكم خصوص الخصوص فيها...¹ والملاحظ أن عبارات السيوطي التي استشهد بها الباحث وورقية عبد الرزاق، هي نفسها عند السبكي

القسم الثاني: تناول عدد من المعاصرين مدلول تنزيل الأحكام من ناحية الاصطلاح، سواء باستعمال على عبارة "تنزيل" أو "تطبيق" أو ما في معناهما.

ومن تعريفات المعاصرين لتنزيل أو تطبيق الأحكام الشرعية ما يأتي:

أولاً . تعريف فريد الأنصاري، حيث قال: «التنزيل هو توقيع الحكم الشرعي المستفاد بالنص أو بالاستنباط بتحقيق مناطه على العموم أو على الخصوص»².

ثانياً . تعريف عبد المجيد النجار: حيث عرف تنزيل الأحكام بقوله: «هو إجراء الأحكام الشرعية على أفعال الناس فردية واجتماعية حتى تقع الحياة كلها وفق ما يريد الله تعالى فتحقق بذلك مصلحة العباد»³.

ثالثاً . تعريف عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، والذي عبر عن تنزيل الأحكام، بعبارة "تطبيق الأحكام" بأنه: «تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع والأفراد والجزئيات المناسبة»⁴.

وبيان ذلك، أن الحكم الشرعي بعد أن يستنبط وفق قواعد الاستنباط المعتمدة تأتي مرحلة تطبيقه على الوقائع والأفراد التي تصلح أن تكون جزئيات مناسبة لتطبيق الحكم عليها، لأن طبيعة الحكم الشرعي تتسم بالتجريد والعموم، ومن هنا فلا بد من تعيين المحال والوقائع والأفراد التي ينزل عليها الحكم، وإلا بقي الحكم محلقاً في سماء التجريد والتنظير⁵.

رابعاً . تعريف الباحث الجيزاني: يفرق الباحث الجيزاني بين تطبيق الحكم وتنزيله، حيث جعل المراد بتطبيق الحكم على النازلة هو: «تنزيل الحكم الشرعي على المسألة النازلة . ذلك أن تصور النازلة

¹ . تقي الدين السبكي، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعرفة)، (124 . 123/2)

² . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1 (القااهرة والإسكندرية : دار السلام، 2010/1431)، (312)

³ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي في المغرب، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)، (188).

⁴ . عبد الرحمن الكيلاني، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية: حقيقته . حجيته . مرتكزاته، المجلة الأردنية في

الدراسات الإسلامية، (المجلد الرابع، العدد الرابع، 2008 / 1429)، (11).

⁵ . المرجع نفسه، (11 . 12).

وفهما فهما صحيحا ثم تكييفها من الناحية الفقهية كفيلان بمعرفة حكم النازلة المناسب لها، وهذا هو النظر الجزئي الخاص، أما تنزيل الحكم على النازلة، فهو أمر آخر؛ يحتاج ذلك إلى نظر كلي عام¹.
ومن الأمثلة التي ضربها هذا الباحث لتوضيح الفرق بين تنزيل الأحكام وتطبيق الأحكام، والذي مفاده أن تطبيق الحكم مرحلة سابقة عن تنزيل الحكم، مثال الطبيب، ففي حالة تعرفه على الداء، وعين الدواء، كما لو قرر أن علاج ذلك المريض إنما يكون بواسطة التدخل الجراحي، فإن الشروع في هذا العلاج، وهو إجراء العملية الجراحية يحتاج إلى نظر آخر، وهو هل هذا المريض يطبق إجراء هذه الجراحة، وهل الإمكانيات مهيأة لإجرائها؟².

فمن القواعد المقررة شرعا وعقلا وعرفا في تطبيق الأحكام الخاصة على محالها، أن ينسجم هذا التطبيق مع المصالح العليا، بحيث لا يفضي تحصيل المصلحة الجزئية إلى تفويت مصلحة عظيمة، فإعطاء النازلة حكمها الخاص بما لا بد فيه من المحافظة على مقاصد الشريعة³

قال الشاطبي: « لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد⁴ لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون سهلا، وقد لا يكون وكله اجتهاد⁵».

وبهذا يتم قصد الشارع المتحد من استنباط الحكم، لأن قصده إنما يتم بتحقيق مناطات الأحكام، إذ ما شرعت الشريعة إلا لتنزل أحكامها في الخارج لا لتبقى مجردات في التصور بلا تصديق⁶.

ويشمل التنزيل بهذا المعنى عنصرين أساسيين :

¹ . محمد بن الحسن الجيزاني، النوازل الفقهية دراسة تأصيلية تطبيقية، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 2005/1426)،

(54/1)

² . المرجع نفسه، (54)

³ . المرجع نفسه، (54)

⁴ . والمقصود هو الاجتهاد بتحقيق المناط .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 17) .

⁶ . فريد الأنصاري ، المصطلح الأصولي عند الشاطبي ، (312) .

الأول : إعداد الحكم المراد تطبيقه على الفعل المعين للتطبيق بتبينه من بين أحكام أخرى قد تكون مشابهة له أو متداخلة معه، أو باستحدثائه بالاجتهاد وفق قواعده إذا لم يكن حكما نصيا، فهذا الإعداد للتطبيق هو جزء من التطبيق .

والثاني : هو ضبط كيفية التطبيق التي يكون بها إجراء الحكم على محله من الأفعال كأن يكون متدرجا أو منضبطا بأزمان وحالات معينة، أو مخصوصا بفرد معين دون نظائره من الأفراد، أو ما شابه ذلك من الكيفيات¹ .

وإذا كان الفهم يهدف إلى تحصيل صورة المراد الإلهي في الأوامر والنواهي التي تتعلق بأجناس الأفعال مجردة²، فإن التنزيل يهدف إلى جعل ذلك المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيما على أفعال الناس الواقعة بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي³ .

فدور التنزيل يتعلق إذن بالوصل بين الوحي والواقع على معنى تبين المسالك والكيفيات التي يأخذ بها الوحي مجراه نحو الوقوع، ويأخذ بها الواقع مجراه نحو التكيف بالتزامات الوحي⁴ .

وتطبيق الحكم . حسب الباحث الجزائري . لا بد فيه من المحافظة على مقاصد الشريعة الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، وإنما تكون هذه المحافظة بمراعاة ما يلي:

- 1 . الموازنة بين المصالح والمفاسد في الحال والمآل .
 - 2 . تقدير حالات الاضطرار وعموم البلوى .
 - 3 . اعتبار العرف والعادات واختلاف الأحوال والظروف والمكان والزمان .
- ويمكن أن نضيف مدركا رابعا وهو: التوقف في الحكم على النازلة .
وإنما يصرار إليه عند العجز عن تصور الواقعة تصورا تاما، أو عند عدم القدرة على تكييفها من الناحية الفقهية، أو عند تكافؤ الأدلة و عدم القدرة على ترجيح قول من الأقوال⁵ .

¹ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي في المغرب، (188 . 189) .

² . عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، ط2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993/1413)، (115) .

³ . المرجع نفسه، (115) .

⁴ . المرجع نفسه، (115) .

⁵ . محمد بن حسين بن حسن الجزائري، الاجتهاد في النوازل، مجلة العدل، (الرياض: وزارة العدل، العدد التاسع عشر، رجب 1424)، (27 . 26) .

قال ابن عبد البر: « ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه، لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل، وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره »¹.

رابعا. نور الدين الخادم: يتحدث الخادمي على تنزيل المقاصد، وعلى اعتبار أن المقاصد تعبر عن أحد موارد الأحكام التي أشار إليها القراني بقوله: «موار الأحكام على قسمين: «مقاصد .. ووسائل»²، يصدق بالتالي تنزيل المقاصد على تنزيل الأحكام. حسب الباحث نور الدين الخادمي. فهو يقرر في موضع آخر من كتابه " الاجتهاد المقاصدي، « أن المقاصد ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية »³ وأنها: « متضمنة فيها وتابعة لها وملتصقة بها ومتفرعة عنها »⁴.

ويستشهد الخادمي على ذلك بعبارة ينقلها عن علال الفاسي الذي يقول: « ليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية .. والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلاميين والحكم الذي نأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله »⁵.

يقول الخادمي: « يعد تنزيل المقاصد الشرط الثاني والأساس الضروري بعد الفهم والاستيعاب، إذ من شروط الاجتهاد والإفتاء: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وكذلك التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها⁶. وهو أي ت تنزيل ت وإن كان جزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضاً، إلا أنه في ذاته فقه في الدين وعلم بنظام الشريعة ووقوف على أسس التشريع⁷.

ومراحل تنزيل المقاصد. حسب نور الدين الخادمي .:

1. فهم المقصد الجزئي أو علة الحكم، والعمل على تحديده وفق طرق إثبات المقاصد المقررة.

¹ . أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1994/1414)، (848/2)

² . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2)

³ . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (136/1)

⁴ . المرجع نفسه، (136/1)

⁵ . علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (41)

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (42. 41/5)

⁷ . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (61/1)

2. النظر في تعدية المقصد الجزئي، لأن « التعدي مع الجهل بالعلة تحكّم من غير دليل »¹.
3. فهم المقصد الكلي وتحديد من خلال عملية الاستقراء أو التقرير وغير ذلك.
4. النظر في مستجدات الوقائع والحوادث، والعمل على إدراجها ضمن تلك المقاصد الكلية وفق ما يعرف بالاستصلاح المرسل أو الاستحسان، وقد عبر عن هذا بتعبيرات كثيرة منها: القياس الكلي، والمصلحي، والواسع، وقياس المصالح المرسل والمقاصد العالية².
- خامساً. الباحث وورقية عبد الرزاق. والذي يفهم من خلال تعريفه للاجتهاد التنزيلي، أنه المراد بتنزيل الأحكام الشرعية، ويعرفه بأنه، أي: الاجتهاد التنزيلي: « هو بذل الجهد للتوصل إلى تنزيل أحكام الشريعة على الوقائع الجزئية »³، ويستدرك الباحث على نفسه، فيقول: « إلا أنه بقي أن نضيف قيماً لهذا التعريف مفاده أن هذا التنزيل يجب أن يحقق المقصد الشرعي من الحكم، ومستند هذا القيد القاعدة المقررة عند علماء المقاصد أن الأحكام شرعت لتحقيق المقاصد، إذ « التشريع مقاصد وسائلها الأحكام »⁴، فإذا لم يفض تطبيق الحكم إلى مقصده، فقد أصبح تطبيقه غير ذي جدوى، والضابط في ذلك أن: " الوسيلة إذا لم يترتب عليها المقصد لا تشرع " ⁵ «⁶.
- يتوصل الباحث بعد إضافة القيد الموضح أعلاه؛ إلى أن معنى الاجتهاد التنزيلي هو: « بذل المجتهد الوسع لتنزيل حكم شرعي على واقعة معينة بصورة يفضي فيها هذا التنزيل على المقصد الشرعي من الحكم المنزّل »⁷.
- ومع تعدد المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بتنزيل الأحكام، مثل: وتنزيل للمقاصد، وتطبيق الأحكام، والاجتهاد التنزيلي، والتي تدور كلها حول فكرة واحدة هي ابتناء الأحكام الشرعية لمستجدات أفعال المكلفين في ظل مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3/136) .

² . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (1/62) .

³ . وورقية عبد الرزاق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء مقاصد الكليات المقاصدية، ط1، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2003/1424)، (30) .

⁴ . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (28) .

⁵ . صالح بن عبد السميع الآبي، الثمر الداني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، (بيروت : المكتبة الثقافية)، (8) .

⁶ . وورقية عبد الرزاق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء مقاصد الكليات المقاصدية، (30) .

⁷ . المرجع نفسه، (30) .

هذه النتيجة المتوصل إليها تستحضر جميع مراحل ابتناء الأحكام الشرعية وفق المقدمتين اللتين أشار إليهما الشاطبي: المقدمة النظرية (الأولى)، والمقدمة الثانية؛ التي تعتمد على ما أسماه بتحقيق منطات الأفعال وهو الاجتهاد الذي لا ينقطع أبدا.

أما المراد من "تطبيق الشريعة" بوجه عام، فهو « في حقيقته يعني تنفيذ ما جاء به الدين من عقائد وعبادات ومعاملات وأخلاق وتنظيمات أخرى، ولكنه أخذ أخيرا مفهوما آخر هو تنفيذ العقوبات التي جاء بها الدين وبخاصة في الحدود على الجرائم المعروفة، وإلغاء النظام الربوي في المعاملات المالية.

وتطبيق الشريعة تطبيقا كاملا هو ما سارت عليه الأمة الإسلامية في عهد الرسول . صلى الله عليه وسلم . وما بعده من العهود، وكان الحكام والمحكومين حريصين على ذلك متعاونين عليه، حيث لا يوجد نظام أحسن منه لسياسة الدولة، وقد أنتج كثيرا في كل القطاعات، وقبست¹ منه الدول الأخرى².

وكثيرا ما يعبر دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية على ذلك في وقتنا المعاصر؛ في بحثهم عن حلول ترتقي بهذه الأمة إلى مصاف الأمم مستعيدة ريادة الحضارية بالحل الإسلامي، والذي عبر عنه أبو المعاطي أبو الفتوح « بأن معناه أن يعود الدين الإسلامي هو مركز التوجيه في الدولة الإسلامية، وأن ينتهي في حياة المسلمين هذا الانفصام القائم بين الدين والدولة »³.

المطلب الثاني: أسس تنزيل الأحكام على أفعال المكلفين .

وتتمثل هذه الأسس . خاصة . في أمرين اثنين يشير إليهما ابن قيم الجوزية، وفيما رأى البحث إلحاقه بهما من مرتكزات تخدم الركيزتين اللتين أشار إليهما ابن القيم.

يقول شمس الدين ابن قيم الجوزية: « ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به

علما .

¹ . الصحيح : اقتبست

² . جاد الحق علي جاد الحق، تطبيق الشريعة ليس بالشعارات، ضمن كتاب الفكر السياسي الإسلامي، (27/1) .

³ . أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي " تأملات في النظام السياسي ، (مطبعة الجبلأوي، 1977)، (3)

والنوع الثان: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر .. فالعالم يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله¹.

الفرع الأول: العلم بمقاصد الأحكام . إن الأحكام التي تضمنتها النصوص تقوم في أوامرها ونواهيها على تحقيق المقاصد الشرعية سواء القطعي منها أو الظني . وإذا كان تحديد وجه التكليف فيها قام به العقل في دوره الأول دور الفهم ، فحصلت له صور تلك التكليف بعد الاجتهاد في الفهم ، فإن حصول هذه الأفهام ليس كافيا بذاته لتنزيل الأحكام على الواقع ، حتى إذا ما كان دور العقل بصيرا بالمقصد الذي من أجله سيقع التنزيل فيكون تحققه سببا في التنزيل وعدمه .

ومقاصد الأحكام هي المقاصد التي أراد الله أن تتحقق **خلافة الإنسان** على أساسها، وجماع هذه المقاصد تحقيق مصلحة الإنسان وخيره في الدنيا والآخرة . وهو ما عرفه ابن عاشور بقوله: « حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان »².

وهذا المقصد الجامع لكل التكليف ينحل إلى مقاصد فرعية تؤدي إلى تحقيق المقصد العام، ولكنها ذات صبغة كلية، وقد درج الأصوليون الإسلاميون على تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: ضرورة لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وحاجية يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، وتحسينية تعني الأخذ بما يليق من محاسن العادات. كما درجوا على تقسيم الضرورية إلى مقاصد كلية خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل، وتنحل هذه المقاصد الكلية بدورها إلى مقاصد جزئية تؤدي إلى تحقيقها مثل العدل، والتأخي، وعمارة الأرض وغيرها، بحيث يكون كل نص من نصوص الوحي يحمل تكليفا يحقق مقصدا من تلك المقاصد الفرعية المعبر عنها بعلة الأحكام التي تنتهي كلها إلى تحقيق المقصد العام³.

إلا أن هذه المقاصد الفرعية (علة الأحكام) منها ما هو واضح قريب للفهم وقع فيه تنصيص أو إشارة مباشرة، ومنها ما هو بعيد يستلزم البحث والتقصي، إذ أن الأحكام وإن كانت تقصد المصلحة دوما إلا أن تلك المصلحة قد تكون مقترنة بشيء من الضرر مع غلبتها عليه، وهو ما قد يجعل العقل يلمح الضرر في الحكم، دون أن يفتن إلى غلبة المصلحة عليه فيقع في وهمه أن الحكم ضرره أكبر من

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (86/1)

² . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ، (273) .

³ . عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (117 . 119) .

نفعه فيغيب عنه المقصد، ويكون ذلك مؤدياً إلى تعطيل التنزيل، أو الانحراف به عن مناطاته الواقعية، مثلما ظن البعض من أن قطع يد السارق ينطوي على ضرر بالفرد المقطوع، وبالمجتمع الذي سيصبح حالة عليه، فوقع تعطيل هذا الحكم على كل وقائع السرقة. ولو استعمل العقل في تقصي مقصد الوحي في هذا الحكم لتبين أن المقصد فيه الازدجار المؤدي إلى حفظ المال واطمئنان النفوس وسلامة المجتمع وهو أعظم من ضرر يلحق بالمقطوع، بل ذلك الضرر ليس مقصوداً في الحكم لأن الازدجار يؤول به إلى الزوال. وقد كان هذا المعنى ملحظاً للإمام الشاطبي في قوله: « المصالح الدنيوية من حيث هي موجودة هنا لا يتخلص كونها مصالح محضة .. والمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعاً ، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد .. فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه »¹.

يتبين إذن؛ أن تحري مقاصد الأحكام في نصوص الوحي قدر الطاقة أساس أصلي في تنزيل الأحكام على الأحداث، لأن ذلك التنزيل في إنجازها بحسب الحالات والنسب والإضافات التي تكون عليها أفراد الأفعال رهين للعلم بالمقصد أو عدم تحققه . والجهل بالمقاصد على رأي من ينفي علل الأحكام، وكذلك الخطأ في تقديرها يؤديان إلى حصول مفسد وأضرار واسعة بالناس في تنزيل الأحكام على وقائع حياتهم.²

الفرع الثاني: التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام³.

هذا الفرع تابع لسابقه، لارتباطه بالحكم الشرعي بوجه عام، والتمييز في موارد الأحكام التي هي على ضربين : مقاصد ووسائل⁴، ذلك أن التفرقة بين كون ما يشير إليه النص الشرعي؛ مقصود في ذاته، أو مجرد وسيلة مفضية إلى مقصد شرعي يتوسل إلى تحصيله، له أثره البالغ في فهم النص فهماً صحيحاً؛ ذلك أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع لها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لمقاصد لا مقاصد، إذا لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة بل قصد

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق : أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، (46 . 44) .

² . عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (120 . 119) .

³ . إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (127) .

⁴ . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2) .

قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو مقصود وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع وهدم لما بناه¹.

وفي هذا يقول الريسوني: « نجد من المرتكزات التي تحكم فكرنا، وتؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي، التفريق بين المقاصد والوسائل، فهذه مسألة مهمة جداً، لأن الكثير لا يفرقون بين المقاصد والوسائل في أحكام الشريعة، وفي الأحكام الاجتهادية، قد يجعلون المقاصد من قبيل الوسائل، فيهنون أمرها، ويهنون شأنها، وقد يفعلون عكس ذلك، فيجعلون الوسائل في مقام المقاصد، فيعطونها أكثر مما تستحق ويقدمونها ويعطلون بها ما أرادته الشارع .. فالشيء الثابت هو المقصد والوسائل تحوم حوله،.. فالتفريق بين المقاصد والوسائل شيء مهم، لأن من لا يفرقون بينهما يقعون في تعسفات كثيرة و في إعنات كثير»².

وعلى ذلك لا يتنزل الحكم الشرعي تنزلاً صحيحاً، وبالتالي لن يحصل ما هو مرجو منه من مقاصد شرعية، لوقوع الخلل في الوسائل ذاتها، ولذلك كان تعريف محمد الطاهر ابن عاشور للوسائل أفضل تعريف قدم لها، . حسب رأي البحث . فهو جعل من الوسائل أحكاماً أولية؛ تبنى عليها أحكاماً أخرى هي المقاصد، فإذا لم تحصل الوسائل تعرض المقصد إلى الاخلال، وبالتالي لا يحصل على الوجه المطلوب . وما يدعم الدور الذي يلعبه التمييز بين المقاصد والوسائل (وما يدخل تحت مفهوم الوسائل من مكونات قاعدة الواجب، أو الحكم الشرعي الوضعي، أو المكملات والتتمات ..)، ما نبه إليه الإمام الشاطبي من علاقة الكليات بالجزئيات، وبحثها في موضوع الارتباط بين الأحكام الشرعية في النظر إليها نظرة كلية أو جزئية، لذلك رتب قواعد تتعلق . خاصة . بمسائل المباح، وعلاقته بالأحكام الشرعية، من حيث النظرة الكلية أو الجزئية للعلاقة بين أقسام الأحكام الشرعية. قال الشاطبي: « الافعال كلها تختلف أحكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق »³.

وهو يقول . بعد تأسيسه لأحكام الكلية والجزئية على ماسبق توضيحه في موضعه من هذا البحث . « وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة، وقتاً ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخرى، بل

¹ - أبو إسحاق الشاطبي الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2/617)

² . أحمد الريسوني ، مقاصد الشريعة (سلسلة آفاق التجديد)، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 2002/1422)، (203 . 202)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (216/1)

يختلف الحكم فيها»¹، وقال: «إذا تقرر تصوير الجزئية والكلية في الأحكام الخمسة، فقد يطلب الدليل على صحتها، والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في أثناء التقرير²، بل هي في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع، لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها»³

لقد أشار الشاطبي - رحمه الله تعالى - إلى أهمية التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية، أي ما هو مقصود بالقصد الأول، مما يدخل في مسمى الأمر أو النهي الابتدائي، وما هو مقصود بالقصد الثاني، أي مأمور به أو منهي عنه بالقصد الثاني، مشيراً بذلك إلى مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به" ومسألة "الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟" وكون المباح مأموراً به على قول الكعبي⁴، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال لا مقصودة لأنفسها⁵.

يقول الشاطبي: وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها، وذلك مذکور في الأصول، ولكن إذا بنينا على اعتبارها، فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي التبعية، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة (9)]، لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً.

وقد مرّ في كتاب المقاصد أن المقاصد ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كبير⁶. أي يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن التبعية فقه كثير لمسائل الشريعة، وإدراك لأحكام تفارح كثيرة مما يبنى على كل منهما⁷.

1 . المصدر نفسه، (215/1).

2 . يشير بذلك إلى استقرائه للأحكام التي تدل على الكلية والجزئية .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (221/1)

4 . هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. له من الكتب: التفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل ومقالات الإسلاميين، كان مولده سنة سنة ثلاثة وسبعين ومئتين، وتوفي سنة تسع عشرة وثلاثمائة، وقيل سبع عشرة وثلاثمائة. [الخطيب البغدادي، تاريخ دار السلام، (25/11)، ابن خلكان، وفيات الأعيان، (45/3)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، (88)]

5 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (424/3)

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (425 . 424/3)

7 . المصدر نفسه، الهامش رقم (1)، (425/3)

ولأهمية الموضوع لدى الشاطبي يمثل بمسألة الغضب، قال: « لا بد من ذكر مسألة نقرها في فصل يبين ذلك، حتى تتخذ دستورا لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله »¹، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على أهمية التمييز بين الوسائل والمقاصد وفقه ذلك وآثاره في الأحكام الشرعية. والمسألة التي جعلها الشاطبي دستورا يقتدى به في المسائل الفقهية المتنوعة هي مسألة الغضب². ذلك أن غضب الرقبة يتبعه الاستلاء على المنفعة، وعدم تمكين المالك منها، كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة، وحال بينها وبين مالكها، فهما عمليا متلازمان، ولا يفرق بينهما إلا **بالقصد**، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعا له³.

فالشاطبي يفرق بين حالتين: أن يكون غاصبا للرقاب أم معتديا على المنافع. فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب: فهو منهي عن ذلك آثم فيما فعل من جهة ما قصد وهو لم يقصد إلا الرقبة، فكان النهي أولا عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع، فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة، فهو منهي عن ذلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا المنافع، لكن كل واحد منهما بلزمه الآخر بالحكم التبعية، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فإذا كان غاصبا؛ فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغضب، لا بأرفع القيم، لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعا للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع إلا على قول بعض العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه، لعموم قوله. عليه الصلاة والسلام: « الخراج بالضمان »⁴، وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسهن بل هو للنهي عن الغضب، وإنما هو شبيهه بالبيع وقت النداء، فإذا كان البيع مع التصريح

¹ . المصدر السابق، (425/3)

² . يقول الشاطبي: « الغضب عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب، والتعدي مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب ».]

أبو إسحاق الشاطبي، **المواقفات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (425/3) [

³ . المصدر نفسه، الهامش رقم (1)، (426/3)

⁴ . أخرجه: ابو داود في سننه، كتاب: البيوع، باب: فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، ورقمه (3504)،

(184/4)، والترمذي في **الجامع الكبير**، أبواب: البيوع: ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبا، رقمه (

1285)، (561/2)، قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح. وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، والعمل على

هذا عند أهل العلم ». كلاهما عن عائشة رضي الله عنها.

بالنهي صحيحا عند جماعة من العلماء¹ لكونه غير مقصود في نفسه، فأولى أن يصح مع النهي الضمي². قال أبو إسحاق: « وهذا البحث جار في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به"، هل هو واجب أو لا؟، فإن قلنا: غير واجب، فلا إشكال، وإن قلنا: واجب؛ فليس وجوبه مقصودا في نفسه، وكذلك مسألة "الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ و"النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده" فإن قلنا بذلك؛ فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه بالقصد الأول، وليس كذلك.

أما إذا كان متعديا فضمانه ضمان التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان كذلك؛ صار النهي عن إمساك الرقبة تابعا للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذلك يضمن بأرفع القيم مطلقا ويضمن ما قل وما كثر، وأما ضمان الرقبة في التعدي فعند التلف خاصة، من حيث كان تلفها عائدا على المنافع بالتلف بخلاف الغصب في هذه الأشياء»³.

قال الشاطبي: « ولو كان أمرهما واحدا، لما فرق بينهما مالك⁴، ولا غيره، قال مالك في الغاصب والسارق: « إذا حبس المغصوب أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله م يكن لربه أن يضمه، وإن كان مستعيرا أو مكاريا ضمن قيمته »⁵.

1 . الحنفية والشافعية.

2 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (427 . 426/3)

3 . المصدر نفسه، (428 . 427/3)

4 . هو أبو عبد الله بن أنس بن مالك بن عمرو بن الحارث، الأصبحي، المدني، إمام دار الهجرة، وهو أحد أئمة المذاهب المتبوعة . (المالكي نسبة إليه) - وهو من تابعي التابعين، ولد سنة ثلاث وتسعين وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة، سمع نافعا مولى ابن عمر ومحمد بن المنكدر والزهري... روى عنه يحيى الأنصاري والزهري وهما من شيوخه، والأوزاعي، والثوري، وابن عيينة... ألف الموطأ ورسالة في القدر وكتابه في النجوم وحساب مدار الزمان ومنازل القمر ورسائله في الأفضية... [محمد بن سعد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، (بيروت: دار الكتب، 1990/1410)، (465/5)، ومحي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (75/2-79)، وابن فرحون، الديباج المذهب، (56)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (80/2)]

5 . أنس بن مالك الأصبحي، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415، (182/4)، وأبو الوليد محمد بن رشد الجدي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408)، (284/11) .

وهذا التفرع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه ..»¹

الفرع الثالث . المعرفة بالواقع (فقه الواقع) .

أولاً . مدلول الواقع : اختلفت تعريفات أهل العلم للواقع بحسب اختلاف تخصصاتهم، فأطلقه أهل كل فن على ما هو مدلوله عندهم:

فقد عرفه النحاة بأنه المتعدي، قال صاحب كشف اصطلاحات الفنون: « الواقع بالقاف عند النحاة هو المتعدي، ويسمى مجاوزاً أيضاً »². والمتعدي هو كل فعل كان فهمه موقوفاً على فهم غير الفاعل³.

والواقعة: هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في أثناء الذكر، واستغراق حاله مع الله، بحيث يغيب عن المحسوسات، وهو بين النوم واليقظة، وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكاشفة⁴. والواقعة عند فقهاء الحنفية . كما سبق تعريفها .: « مسألة مستجدة وقعت بين الناس، وليس فيها قول خاص عن أهل المذهب، فيعمد الفقيه إلى استنباط حكمها من الأدلة الشرعية أو تخريجه على قواعد مذهبه. وجمعها الواقعات، والنوازل، قال ابن عابدين في معرض بيانه لمراتب المصنفات في المذهب الحنفي: « الفتاوى والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين »⁵. »⁶.

وعند الحكماء هو الخارج⁷، والخارج عن التعقل يسمى بالواقع⁸.

ومن أجمع التعريفات الشاملة لكل أنواع الواقع وأفراده ما عرفه به صديق حسن خان: « الواقع هو ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين وتعبير المعبرين »¹. فهذا التعريف

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (428/3 . 429)

² . محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، (337/4) .

³ . أبو البقاء الكفوي، الكليات، (382/3) .

⁴ . محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، (337/3) .

⁵ . محمد أمين بن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (17/1) .

⁶ . أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي، التأصيل الشرعي لمفهوم " فقه الواقع " رسالة دكتوراه الدولة في الفقه وأصوله، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، (163 . 164)

⁷ . محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، (337/4) .

⁸ . المصدر نفسه، (11/2)

لا يقتصر على بعض أفراد الواقع، أو بعض أنواعه كالنوازل، أو الواقع السياسي، أو الوارد على القلب من عالم الغيب، إلى آخر ما يطلق عليه الواقع من بعض أنواعه، بل إنه يشمل كل أنواعه وأفراده شمولاً تاماً على طريقة الحدود التي يراد منها أن تكون جامعة للمعرف، مانعة من دخول غيره فيه .. ثم إن هذا التعريف ليس شيئاً يختص به الفلاسفة والمتكلمون، وإن كانوا أكثر تداولاً له، ذلك لأنه تعريف روعي فيه حصر ما يصدق عليه مسمى الواقع سواء كان واقعاً خارجياً أو واقعاً ذهنياً. وهم يعبرون عنه بالخارج إن قصدوا ما يخص الأعيان، أو بنفس الأمر إن قصدوا ما يشمل الواقع العيني والذهني، والمتأمل في كلام أهل العلم. وإن لم يكونوا من المتكلمين والفلاسفة. يجد الإكثار من استعمال الواقع والخارج ونفس الأمر تعبيراً عن ذلك المعنى الذي تضمنه التعريف.²

إن معنى الواقع من الأمور الحقيقية التي لا تختلف باختلاف العقول، ولا باختلاف المناهج والأوضاع العلمية كلامية كانت أو فلسفية³. يقول ابن تيمية: «فإن الأمور الحقيقية العلمية التي لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها»⁴.

ولقد أشار صديق حسن خان إلى أن طريق الوصول إلى هذا الواقع قد يكون بالعيان والمشاهدة، وقد يكون بالبرهان، قال: «الوصول إليه يكون بالعيان أو بالبرهان»⁵.

وبناء على أن الواقع قد نصل إليه بالبرهان كما نصل إليه بالعيان، فإنه ليس محصوراً ولا خاصاً بالأعيان والمحسوسات، بل قد يكون واقعاً عينياً، كما يكون واقعاً ذهنياً يدرك بالبرهان بشرط صحة النسبة ومطابقتها لما في نفس الأمر، بغض النظر عن المدرك والمخبر، قال التفتازاني: «... إن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات نجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان؛ فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك

¹ . صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، "الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم"، أعده للطبع وأعد فهارسه: عبد الجبار زكار، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978 م)، (413/1)

² . أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي، التأسيس الشرعي لمفهوم "فقه الواقع"، (164 . 465).

³ . المرجع السابق، (166).

⁴ . تقي الدين أحمد بن تيمية، الرد على المنطقيين، (إبيك رود . أوهور (باكستان): إدارة ترجمان السنة، 1396هـ/1976م)، (26).

⁵ . صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، (413/1).

المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر، هي المراد بالواقع، وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضا عند من يجعله أعم مما في الأعيان ..»¹.

وبناء على قدر مطابقة الحكم لما في نفس الأمر . أي الواقع . يكون صدق الحكم²، قال التفتازاني: « الحكم قد يكون صحيحا أي حق وصدق، وقد يكون فاسدا ، أي باطلا وكذبا، وإن غالب استعمال الصدق والكذب في الأقوال خاصة، وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج، كما في الحكم بالأموال الذهنية على الأمور الذهنية أو الخارجية، كقولنا الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع، واجتماع النقيضين ممتنع ، كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى .

ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان ، لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع ، فلزم أن يكون قولنا: العالم قديم حقا وصدقا، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة وهو باطل قطعاً، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، على أن المراد بالأمر الشأن والشيء ، وبالنفس الذات »³.

ثانيا . ضبط مفهوم الواقع طبقا لتنزيل الأحكام على أفعال المكلفين .

وأيا كان ما ذهب إليه أهل العلم بشأن المراد بالواقع في جانبه التأصيلي، فهو في مقام حديثنا عن علاقته بتنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين ، يكون المقصود بالواقع في هذا المقام الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها، فهذه الأفعال الواقعة في مختلف مناحي التصرف في صبغتها الفردية والجماعية لا يمكن أن تنزل عليها أحكام الوحي لتوجيه مجراها إلا بعد حصول العلم بها علما يشمل مختلف أحوالها .

وذلك العلم لا يحصل إلا بعد الدراسة والتحقيق في مختلف الجوانب ما خفي منها وما ظهر، ومن تلك الجوانب طبيعة الأفعال في ذاتها وتفصيل أحداثها . ومنها دوافعها وأسبابها المباشرة منها وغير المباشرة التي تضرب بجذورها في أعماق النفس وفي تركيبية المجتمع . ومنها الآثار والنتائج التي تنشأ عن هذه الأفعال ما كان منها قريبا ظاهرا وما كان منه بعيدا خفيا⁴.

¹ . سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، ط2 (بيروت: عالم الكتب، 1998/1419)، (393/1) .

² . أبو ياسر سعيد بن محمد بيهي، التأصيل الشرعي لمفهوم " فقه الواقع"، (167) .

³ . سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، (392/1) .

⁴ . عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، (120) .

يقول القرضاوي: « هو معرفة المجتهد بالناس والحياة من حوله، وذلك أنه لا يجتهد في فراغ بل في وقائع تنزل بالأفراد والمجتمعات من حوله، وهؤلاء تؤثر في أفكارهم وسلوكهم تيارات وعوامل مختلفة نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية »¹.

أما الخادمي فيرى أن: « الواقع ليس إلا مجموع الوقائع الفردية والجماعية، الخاصة، والعامة، ومن ثم فإن فهم ذلك الواقع . أو فقهه . هو فهم تلك الوقائع واستيعابها، وتبين طبيعتها وخصائصها، حتى يسهل تنزيل الحكم الشرعي عليها »². قال: « وهذا هو الذي عبر عنه الأصوليون بتحقيق المناط الخاص والعام »³.

وعلى ذلك يكون فقه الواقع هو: « معرفة ما عليه الشيء بنفسه في ظرفه، وكيفية استفادتها، وحال المستفيد »⁴.

فالمراد ب "معرفة": جنس يشمل المعرفة بالواقع، والمعرفة بغيره، ولفظ المعرفة يشمل: العلم والظن كما هو مقرر في كتب الأصول⁵.

إن العلم بالواقع الإنساني على هذا النحو يستلزم استخدام جملة من وسائل المعرفة التي تكشف عن الجوانب المختلفة الأنفة الذكر، مثل علم النفس والاجتماع والإحصاء والاقتصاد وغيرهما، بل إن خلاصة المعرفة الإنسانية ينبغي أن تستخدم في استكشاف حقيقة الواقع الإنساني، وهو ما يؤدي إلى وجوب استثمار الجهود العقلية في هذا المجال دون اشتراط أن تكون الجهود مرفوقة بالعلم بالأحكام الشرعية وبمقاصد الشريعة، بل يكفي في ذلك توفر الموضوعية العلمية والإخلاص للحقيقة، وهو ما أشار إليه الشاطبي في قوله: « قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما

¹ . يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، (الكويت والقاهرة : دار القلم، 1996/1417)، (47)

² . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي حجته وضوابطه ومجالاته، سلسلة كتاب الأمة، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419)، (68/2) .

³ . المرجع نفسه، (68/2)

⁴ . ياسر سعيد بن محمد بيهي، التأصيل الشرعي لمفهوم " فقه الواقع"، (196)

⁵ . المرجع نفسه، (196)

أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه¹، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به².
وإنما كان هذا العلم بالواقع أساساً في تنزيل الأحكام لأنه يفضي أخيراً إلى تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني المحقق فيه يندرج تحت هذا الحكم المعين لِيُنزَلَ عليه مؤدياً إلى تحقيق مقصد الشرع فينزل أو غير محقق فلا ينزل. ومثال ذلك: إذا أراد مجتهد أن ينزل حكم القطع في السرقة، فإن تنزيله هذا يتوقف في تحقيق مقاصد الشرع على العلم بواقع أفعال السرقة الناشئة في المجتمع باعتبارها أفعالاً مشخصة، وباعتبارها ظاهرة اجتماعية، وذلك من حيث حقيقة أحداثها ووقائعها، ومن حيث أسبابها ودوافعها الظاهرة والخفية، ومن حيث الاعتبارات التي حفت بها نفوس أصحابها وفي الوضع الاجتماعي، ومن حيث الآثار والنتائج المترتبة عليها. وعلى أساس هذا العلم بالواقع يقع تقدير ما إذا كانت هذه الأفعال مستوفية للشروط التي تجعل تنزيل حكم القطع على أصحابها مؤدياً إلى تحقيق مقصد الشرع أو غير مستوفية³.

وكما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام، فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى نفس النتيجة، وهو ما لم يدركه كثير من المخلصين في الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية، حيث لم يجعلوا العلم بالواقع أساساً في دعوتهم إلى التطبيق، ونادوا إلى التنزيل الآلي للأحكام، وفي ذلك إخلال بشرط أساسي من شروط الاجتهاد يحصل بسببه ضرر للناس⁴.

ولهذا نجد الريبوني يذهب للربط بين الفقه والواقع، نظراً لما لهذا الربط من أثر في تنزيل أحكام الشرع على الواقع تنزيلاً يجعل من **الواقع واقعا مسائرا لحكم الشرع**، حيث يقول: «الفقه والاجتهاد الفقهي والجماعات والدول والمؤسسات، فما ينتجه الفقه والفقهاء يسير متفاعلاً متلائماً مع ما ينتجه الواقع من نوازل وتطورات، فمثل الفقه والواقع مثل الحبل المضمفور تكونه خصلتان تلتفتان إحداها على

¹ . الحكم الشرعي: أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطرق الموصلة: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ و لا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف. [أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، هامش رقم (2)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 128)].

² . المصدر نفسه، (5 / 128) .

³ . عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، (121 . 122) .

⁴ . المرجع نفسه، (122) .

الأخرى من أوله إلى آخره، فإذا التف الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقه، والتف الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته كانت الحياة تسير سيرا مفتولا يعطيها متانة وقوة وتماسكا، فإذا سار الواقع بعيدا عن الفقه وسار الفقه بعيدا عن الواقع فقدت الضفيرة صفتها وفقدت بالتالي قوتها ومتانتها¹. وتشبيه الواقع بالضفيرة في الانسجام والقوة هو تلبس الوقائع بالصفة المشروعة التي يكون للشارع فيها قصد في وجودها وفي حركتها².

إن اشتراط العلم أو فقه الواقع هو ما يدعو إلى ضرورة اشتراط العلم بموضوعات معينة: وذلك كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ والأحياء والطبيعة، والكيمياء والرياضيات ونحوها، باعتبار أنها أدوات تفرضها متطلبات العصر، وذلك اقتداء بما قام به علماء القرن الرابع والخامس عندما أضافوا إلى أدوات علم الكلام، باعتبار أن علم المنطق قد استولى على سائر العلوم في هذا العصر، وعلماء القرن الثامن عندما أضافوا مقاصد الشريعة، لأن ذلك نتيجة طبيعية للتغيرات الفكرية والعلمية³.

ثالثا - ضوابط فقه الواقع: على أن فقه الواقع يجب أن يتم في إطار مجموعة من الضوابط والحدود

منها:

أ - فهو ابتداء ينصرف إلى فقه القضايا الكلية واستيعابها جملة في إطار من الالتزام العام بروح الإسلام ومقاصده الكلية وذلك كمنطلق لمعالجة القضايا الجزئية والفرعية.

ب - كما يشكل فقه الأولويات جزءا من فقه الواقع، وذلك أن هناك من القضايا التي لا تحتل من اهتمام المسلمين المكانة الجديرة بها، بينما قصدوا قضايا أخرى ثانوية، بحيث اختلقت الأمور اختلاطا شديدا، وأصبح المسلمون لا يعرفون الفرق بين القضايا الأساسية والقضايا الثانوية، وفي غيبة فقه الأولويات تتراكم مشكلات أساسية بلا اجتهاد.

ج - ومن ناحية أخرى فليس من المحتم أو الضروري أن تقضي تلك المعالجة لقضايا الواقع إلى حلول مجمع عليها، ذلك أن الخلاف الفقهي مع تحقق شرائط الاجتهاد وضوابطه لا يخفى أن يؤدي مهما كان

¹ أحمد الريسوني، ومحمد جمال باروت، الاجتهاد " النص، الواقع، المصلحة، ط1، (دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.1420)، (60.59)

² عبد الرحمن الزايد، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، دراسة اصولية فقهية مقارن تبحث في كيفية تنزيل الاحكام الشرعية على الواقع، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 2005/1426)، (72).

³ المرجع السابق، (73)، وقطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000/1421)، (43، 94)، وجمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، (249، 250).

أمره إلى تفرق أو شقاق، وأن الاختلاف في تحليل الظواهر قد يمثل سعة اجتهادية في المجال البحثي والفكري، بحيث تعتبر بدائل أو خيارات متنوعة.

وإذا كان اختلاف التنوع هو أمر ضروري لتنوع حاجات الأمة، فإن الاختلاف المتنازع يحرك عناصر الفرقة والتجزئة وثقافة الانقسام، وغاية الامر أن فقه الواقع لا بد أن يحرك مساحة مهمة من ضمن شيوع عناصر أدب الاختلاف وعناصر الحوار الدافع ليسهم في تحقيق جامعة الأمة¹..

د. إذا كانت منهجية فقه الواقع تقوم على أساس من الشورى وإجماع أهل الرأي، فإن تلك العملية إنما تتم في ضوء الاحتكام إلى مبادئ الشرع ومقاصده.

هـ. فقه الواقع يقوم في جوهره على النظر في القضايا المتجددة والحوادث المستجدة لا يعني تحكيم هذا الواقع المتغير أبدا (اعتبار الواقع لا تحكيمه).

و. شرط أساسي آخر ليرتبط الاجتهاد بالواقع، وهو إحساس المجتهد وانفعاله وتفاعله مع الواقع المعاش، بحيث يظهر أثر ذلك التفاعل في اجتهاداته وينعكس ذلك على فقهه، وشرط تحقق هذا التفاعل والانفعال من قبل المجتهد مع الواقع الذي يعيشه يكمن في ضرورة معايشة المناخ الثقافي والفكري الإسلامي، يغدي قضايا المجتهد بقضاياها وأسئلته، ويتعدى من فكره وحلوله ومعالجته.

فإذا فقد المجتهد هذا الواقع، صار لا بد له من بيئة ثقافية وفكرية صغرى، قد تكون مجمعا أو جامعة أو مدرسة فكرية أو حركة ثقافية، وفقده هذا وذاك تجعل ملكة الفقه عنده تضعف وتخبو².

ك. ويرتبط بهذا الشرط المكمل شرط الوسائل وهو يعني أن المجتهد أو المجتهدين "كجماعة" يوجب متابعة اجتهاداتهم وفعاليتها في الواقع المعاش، وهو أمر يجعل من العملية الاجتهادية عملية مستمرة وحياة معاشة، لا تنقطع في طالما أن الحوادث متجددة لا تنقضي " الاجتهاد لا ينفك عن المجتهد أبدا ".

ل. ويرتبط بهذا الشرط المكمل شرط الوسائل وهو يعني أن المجتهد. خاصة في القضايا التي تعني الأمة بأسرها، والقضايا الكلية ليس مطاللا فحسب بالتفكير في العملية الاجتهادية كواقع وحكم، ولكنه يجب أن يتخطى ذلك إلى الاهتمام بمتابعة الاجتهاد من باب الوسائل والمتطلبات اللازمة لارساء اجتهاده والعمل به، بما يحقق فاعليته في واقع الأمة وحياتها.

¹ .نادية محمود مصطفى وآخرون، العلاقات الدولية في الإسلام، مدخل القيم، إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في

الإسلام، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1419 / 1999)، (259)

² . المرجع السابق (260 . 261)

. ولا شك أن فقه الحك وفقه الواقع ترتبط بهما عملية ثالثة، وهي عملية فقه التنزيل، بما تتضمنه من تنزيل الحكم على الواقع، بحيث يقومه ويصحح حركته، ويحقق الحكم هيمنته الكاملة على هذا الواقع في ضوء اعتبار أهم معطيات هذا الواقع وعدم القفز عليها، بكا يحقق الحكم تنزيلا صحيحا في ضوء الواقع ومعطياته، ربما يعني ضرورة فحص ومناسبته. التفكير بوسائل إرسائه، ومتابعته تدريجيا بما يحقق للحكم البيئة الملائمة والقابلة لتطبيقه¹.

المبحث الثاني: الامتثال للأمر والنهي منشأ تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

إن المراد بالأمر والنهي في هذا المقام ليس المعنى اللغوي المتمثل في صيغة الأمر، وإنما المقصود به مطلق الطلب بإيقاع الأفعال أو الكف عنها، فهو يعني المراد الإلهي في أحكامه الشرعية².

فالأمر والنهي؛ إذا ورد كلا منهما مطلقا ولم ترد أي قرائن تصرفه إلى معنى من المعاني التي يمكن أن يصرف إليها كل منهما، فإنه يفيد بظاهره قصد الشارع إلى وجوب امتثال ما أمر به ووجوب اجتناب ما نهي عنه، وهذا جريا على رأي الجمهور القائلين بأن الأمر حقيقة في الإيجاب³، والنهي حقيقة في التحريم⁴، ولا يصرفان عنهما إلا بقرائن صارفة⁵.

وقد يبدو الامتثال للمراد الإلهي أصلا لا علاقة له بفقه التطبيق، لأنه لا يمثل إجراء عمليا مباشرا، ولكنه بالتأمل، يظهر أنه مبدأ تطبيقي أساسي، ذلك لأنه يمثل الإطار العقدي لتطبيق الشريعة من أساسه، ويترتب عليه من حيث اعتباره أو عدم اعتباره آثار مهمة في مجال التطبيق⁶.

وقد اهتم الشاطبي بهذا الأصل وشرحه في مواطن متعددة من الموافقات، وقصد منه أن يتأسس فعل الإنسان في إيقاعه وفق الحكم الشرعي على أساس من الخضوع لله والامتثال لأمره ليكون ذلك ميزانا في

¹ . المرجع نفسه، (261)

² . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (189) .

³ . أبو بكر السرخسي، أصول السرخسي، (17/1)، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (179/1)، وعلي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي الإبهاج في شرح المنهاج، (25/2)، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة، (92/1) .

⁴ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (381/1)، وعلي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي الإبهاج في شرح المنهاج، (47/2)

⁵ . المصادر أنفسها، وينظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، (69)

⁶ . المرجع نفسه، (189) .

إيقاع الفعل يميل به إلى إجرائه على ما يبتغي به مرضاة الله، ويدافع به نوازع الهوى التي قد تزيف بدائل في صورة وتضفي عليها المعنى الشرعي بصفة صورية في مثل البدع والحيل وما شابهها¹.

وقد فصل الشاطبي القول في هذا الأصل من جهتين :

1. جهة مبرر التطبيق للأمر الإلهي من حيث ذاته.

2. جهة اعتبار المكلف في الامتثال له بالتطبيق.

. ويضاف إلى ذلك استدلاله على كون الأمر والنهي الصريحين يفيدان بظاهرهما قصد الشارع إلى

إيقاع المأمور به واجتناب المنهي عنه .

المطلب الأول : المبرر التطبيقي في الأمر الإلهي.

الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذلك؛ أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب

يستلزم مطلوباً، والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا.

ووجه ثان أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمر مع القصد لعدم

إيقاع المأمور به، وأن يرد النهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً،

هذا خلف، ولصح انقلاب الأمر نهياً وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع

فعل أو عدمه؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهذا كله محال.

والثالث: أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي

والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق، والأمر في هذا أوضح من أن يستدل عليه².

وقد بين الشاطبي في المسألة الثامنة أن: « التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها؛ فللمكلف في

الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها؛ فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن

لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر

في موضعه، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ

¹ . المرجع نفسه، (189 . 190) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (374/3 . 375)

العادات للمكلف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها؛ فغاب عن أمر الأمر بها؟ وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

وأيضاً؛ فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقل في كلام الشارع أن يقول مثلاً: "لم أشرع هذا الحكم إلا لهذا الحكم"، فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد؛ كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول؛ إلا أنه ربما فاتته النظر إلى التعبد، والقصد إليه في التعبد، فإن الذي يعلم أنه هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد؛ فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها؛ فيشبه مَنْ عملها مِنْ غير ورود أمر، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد، وقد يستفز فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الواجهة عنده، أو نيل شيء من الدنيا، أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر، وقد يعمل هنالك لمجرد حظه؛ فلا يكمل أجره كمال من يقصد التعبد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهَمَّ قصد المصلحة أو لم يَفِ هَمَّ؛ فهذا أكمل وأسلم. أما كونه أكمل؛ فالأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً ملبياً؛ إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر. أيضاً، فإنه لما امتثل الأمر؛ فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بما جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقتصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل؛ فصار مؤتمراً في تلبيته التي لم يقيد بها بعض المصالح دون بعض¹.

وبهذا؛ يؤكد الشاطبي أن الأمر الإلهي يقتضي بذاته التطبيق، فمبرر تطبيقه هو كونه أمراً إلهياً، وليس يدخل في هذا الاقتضاء ما يشتمل عليه الأمر من مصالح العباد، بدليل أن الأمر الذي لا تعرف فيه مصلحة بسبب من الأسباب يبقى اقتضاء التطبيق قائماً فيه، ولا يلغي بانحجاب المصلحة منه².

يقول الشاطبي: « فالأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل ، فوقع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع .. فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلة والمصالح، وهو الأصل الشرعي »¹.

¹ . المصدر السابق، (99 . 98/3)

² . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (190)

وإنما كان الأمر الإلهي مقصوده الشرعي الوقوع لأن: « معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوباً والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا... ولو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وإن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً، ولا النهي نهيًا هذا خلف، ولصح انقلاب الأمر نهيًا وبالعكس»².

المطلب الثاني: اعتبارات المكلف في التزام الأمر.

صنف الشاطبي اعتبارات المكلف في التزامه بأمر الله درجات ثلاث من حيث اعتبار المكلف في التزام الأمر:

الفرع الأول . الدرجة الأولى: أن يكون تطبيق الأمر جارياً على اعتبار مجرد الامتثال لله تعالى دون الالتفات إلى ما في الأمر من قصد المصالح وحفظ النفس حتى إذا ما قيل لك³: لم تكتسب معاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها، قُلْتَ لأن الشارع ندبني إلى تلك الأعمال، فأنا أعمل على مقتضى ما أمرت به، كما أنه أمرني أن أصلي وأصوم وأزكي وأحج إلى غير ذلك من الأعمال التي كلفني بها⁴.

إن هذه الدرجة هي أكمل الدرجات وأسلمها في تطبيق المكلف للحكم الشرعي، فهي أكمل الدرجات لأن المكلف⁵، نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً ملبياً، إذ لم يعتبر مجرد الأمر، وأيضاً فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل، فصار مؤتمراً في تلبيته التي يقيدها ببعض المصالح دون بعض⁶.

فالعامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة، فإن عرض له قصد غير الله، رده قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك، لا يملك شيئاً ولا يقدر على

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (134/3)

² . المصدر السابق، (374/3) .

³ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (191) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (313/1)

⁵ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (191 . 192) .

⁶ . المصدر نفسه، (99/3) .

شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح .. فرمما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه، وأيضاً، فإن حظه هنا محو من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها¹.

الفرع الثاني . الدرجة الثانية: أن يكون تطبيق الأمر الإلهي جارياً على اعتبار المقاصد الشرعية التي يتضمنها الأمر مما فهم منها وما لم يفهم، فيكون المكلف مطلقاً للأمر لا بمجرد كونه أمراً بل لكونه أمراً إلهياً يشتمل على مقاصد مصلحة له بصفة مطلقة غير معينة بما فهم منها، وهذه الدرجة أقل من الأولى في ميزان العبودية، وأكثر عرضة للخلل في التطبيق².

يقول الشاطبي: « الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذلك القصد فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة غافلاً عن امثال الأمر فيها، فيشبهه من عملها من غير ورود أمر، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوق قصد التعبد، وقد يستفز فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الجاهل عنده³ .»

الفرع الثالث . الدرجة الثالثة : أن يكون تطبيق الأمر الإلهي جارياً على اعتبار ما يفهم المكلف من مقصد الشارع في شرعها دون اعتبار لما لم يفهم منه. وهذه الدرجة وإن كانت مقبولة في ميزان التطبيق إذا لم تخل من قصد التعبد، إلا أنها أخط من الدرجتين الأولىين، وأكثر عرضة للخلل في التطبيق بما يفوت فيها من مصالح يتضمنها الأمر، ولكن لا يصل إليها الفهم⁴؛ وذلك لأن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقله إذا نظر في مسلك العلة النصي ..، فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد، كان قصد تلك الحكمة ربما اسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره⁵.

المطلب الثالث: الاستدلال على كون الأمر والنهي الصريحين يفيدان بظاهرهما قصد الشارع إلى إيقاع المأمور به واجتناب المنهي عنه .
استشهد الشاطبي على ذلك بأمرين :

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (100/3) .

² . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (192) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (99/3) .

⁴ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (193) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (98/3) .

الأول: الطلب، أي فعل المأمور به؛ أو طلب ترك المنهي عنه .

الثاني: الإرادة¹، أي إرادة إيقاع المأمور به وإرادة عدم إيقاع المنهي عنه، والدليل على ذلك:

1 . أن جوهر الأمر أو النهي ومقتضى كل منهما القصد إلى إيقاع المطلوب أو عد إيقاع المنهي عنه، فالقول بعدم قصد الأمر أو النهي مقتضى كل منهما تجريد لهما عن جوهرهما، وفي ذلك يقول: «الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها وذلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوباً والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا ..»². كما سبق ذكره

2 . كما أن تجريد الأمر أو النهي عن مقتضى كل منهما بتصور ورود أمر مع تصور القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه يخرج الأمر عن كونه أمراً، والنهي عن كونه نهيًا، ويذهب لكل منهما خاصته التي تميزه عن غيره من صيغ التكليف ومراتبه، وبذلك يصح أن يصير الأمر نهيًا أو إباحة أو كراهة، وبالعكس، وهذا محال، فلزم المحافظة على مقتضى كل صيغة من صيغ التكليف³.

3 . أن الأمر والنهي من غير قصد إيقاع المأمور به ، وترك المنهي عنه كلام من لا يدري ما يقول كالساهي والمجنون ، وذلك لا يعد أمراً ولا نهيًا⁴ .

المطلب الرابع : ضرورة تنزيل العلم إلى العمل، وموافقة العمل لمقاصد الشريعة .

وجه الشاطبي المقاصد إلى خدمة تنزيل الحكم على الواقع⁵، ويدل على ذلك ما قرره الشاطبي وبرهن عليه في المقدمة الخامسة من أن: « كل مسألة لا يبنى عليها عمل ، فالخوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعي»⁶.

¹ . الإرادة بوصفها صفة الله تعالى على نوعين: الإرادة الخلقية القدرية، وهي التي لا يتخلف عنها مراد، فما أراد الله تعالى كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، والإرادة الأمرية التشريعية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه، ومعناها أن الله تعالى يجب فعل ما أمر به ويرضاه . [أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (370/3)، والمقصود هنا في الأوامر والنواهي النوع الثاني من الإرادة.] نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، هامش رقم (1)، (70) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (374 / 3)

³ . المصدر السابق، (374/3)

⁴ . المصدر نفسه، (375/3)

⁵ . عبد الرزاق وورقية، مسلك الإمام الشاطبي في تععيد المقاصد وتنزيل الأحكام، (141) .

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (43 / 1)

ويرى أن « كل علم لا يفيد عملا، فليس في الشرع ما يدل على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية لكان مستحسنا شرعا؛ ولو كان مستحسنا شرعا؛ لبحث عنه الأولون من الصحابة والتابعين، وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك »¹.

وتعليقا على ما ذهب إليه الشاطبي، يقول الشيخ آل مشهور: « أما الفلسفة العملية، كالهندسة والكيمياء والطب والكهرباء وغيرها، فليست داخلة في كلامه، ولا يصح أن يقصدها، لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات إلخ، والمصالح المرسله تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضا، لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحها، بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رسم له مولاه، لا على مقتضى هواه »².

فالذي دعا الشيخ آل مشهور إلى إخراج العلوم السابقة وما يتبعها من معارف من دائرة ما لا ينتفع به، بمعنى كونه علما لا يفيد عملا، أن الشاطبي قد حصر العلم الشرعي الذي ينبنى عليه العمل في علوم الشريعة؛ من تفسير وفقه وأصول ..، فلا يشمل العلم الشرعي بقية المعارف والعلوم الإنسانية، ويدل على ذلك قوله: « فإن قيل العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنظم صيغة كل علم، ومن جملة العلوم ما يتعلق به عمل، وما لا يتعلق به عمل؛ فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكّم، وأيضا، فقد قال العلماء: إن تعلم كل علم فرض كفاية، كالسحر والطلسمات، وغيرها من العلوم البعيدة الغرض عن العمل، فما ظنك بما قرب منه؛ كالحساب والهندسة، وشبه ذلك؟ »³.

وكان رده: « كل مسألة لا ينبنى عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعا، والدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإننا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملا مكلفا به، ففي القرآن الكريم: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَالْحُجَّ ۗ ﴾ [البقرة (189)]، فوقع الجواب بما يقع به العمل،

¹ . المصدر نفسه، (73/1)

² . المصدر نفسه، هامش رقم (2)، (73)

³ . المصدر السابق، (55 . 54/1)

إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال: « لم يبدو في أول الشهر دقيقاً كالحيط، ثم يمتلئ حتى يصير بدراً، ثم يعود إلى حالته الأولى؟ »¹ «².

ونهى: صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال وكثرة السؤال³، لأنه مظنة السؤال عما لا يفيد، وقد سأله جبريل عن الساعة، فقال: « ما المسؤول عنها بأعلم من السائل »⁴، فأخبره أن ليس عنده من ذلك علم، وذلك يبين أن السؤال عنها لا يتعلق به تكليف، ولما كان ينبغي على ظهور أماراتها الحذر منها ومن الوقوع في الأفعال التي هي من أماراتها، والرجوع إلى الله عندها، أخبره بذلك، ثم ختم عليه السلام ذلك الحديث بتعريفه عمر أن جبريل أتاهم ليعلمهم دينهم، فصح إذا من جملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه مما لا يجب العلم به (أعني علم زمان إتيانها)⁵. قال الشاطبي: « فليتنبه لهذا المعنى في الحديث وفائدة سؤاله عنها »⁶.

واستدل الشاطبي لما ذهب إليه أيضاً بحديث: « إن أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته »⁷.

¹ . أخرجه: أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، (بيروت: دار الفكر، 1995/1415)، (25/1)، وأبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، (الرياض: دار الوطن للنشر، 1998/1419)، عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، ورقمه (1400)، (493/1 . 494)، وضعفه جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، (بيروت: دار الفكر) (490/1)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (43/1)

³ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال زمن تكلف ما لا يعنيه، وقوله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ﴾ [المائدة 101] ورقمه (7292) (325/13) .

⁴ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن النبي والإسلام والإحسان وعلم الساعة، وبيان النبي ﷺ له، ورقمه (50)، (152 / 1)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (48/1)

⁶ . المصدر نفسه، (48/1)

⁷ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال زمن تكلف ما لا يعنيه، وقوله تعالى: ﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ ﴾ [المائدة 101]، (324/13)، ورقمه (7289)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقع، ونحو ذلك، ورقمه (2358)، (60/15 . 161) عن سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه.

كما أتى الشاطبي على ذكر مواقف لعدد من الصحابة من مسألة السؤال عما لا يفيد عملاً، دَعَمَ بها ما ذهب إليه¹.

ومن استدلالاته أيضاً، موقف مالك من المسألة، حيث ذكر أن الإمام مالك كان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل². قال: « وعدم الاستحسان يرجع لأوجه :

1. إنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طوقه المكلف بما لا يعني ، إذ لا ينبغي على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة ، أما في الآخرة ؛ فإنه يسأل عما أمر به أو نهي عنه ، وأما في الدنيا ؛ فإن علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه .

2. أن الشرع جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه، فما خرج عن ذلك قد يظن أنه على خلاف ذلك ، وهو مشاهد في التجربة العادية، فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم ، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابير والتعصب حتى تفرقوا شيعاً، وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة، ولم يكن أصل التفرق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني؛ فذلك فتنة على المتعلم والعالم، وإعراض الشارع . مع حصول السؤال . عن الجواب من أوضح الأدلة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل .

3. ومنها أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا لتعلقهم بما يخالف السنة، فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة³ .

وقد أصبح من مسلمات الأمور لدى علماء المسلمين . فيما أحسب . أن العلوم على اختلاف مجالاتها المطلوبة، ومنها ما يكون طلبه من قبيل الواجب لما في تحصيله من مصالح خاصة أو عامة، فيكون تحصيلها من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ومن القواعد التي تؤسس لذلك . قاعدة للوسائل أحكام المقاصد . قال عبد الرحمن السعدي: « ومن فروع هذا الأصل: وجوب تعلم العلوم النافعة وهي قسمان: علوم تعلمها فرض عين، وهي ما يضطر إليه العبد في دينه وعبادته ومعاملاته كل أحد بحسب حاله.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (48/1)

² . المصدر نفسه، (53/1)

³ . المصدر السابق، (54/1)

والثاني : فرض كفاية ، وهو ما زاد على ذلك ، بحيث يحتاجه العموم . وفرض الكفاية إذا قام به من يكفي سقط عن غيره . وإذا لم يقيم به أحد أثم كل قادر عليه ¹ .

وقال : « ومن فروع هذه القاعدة: جميع فروض الكفايات من آذان، وإقامة، وإمامة صغرى وكبرى، وولاية قضاء، وجميع الولايات، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وجهاد لم يتعين، وتجهيز الموتى بالتغسيل والتكفين والصلاة والحمل والدفن وتوابع ذلك. وكذلك الزراعة والحراثة والنساجة والحدادة والنجارة وغير ذلك ² .»

قال الشيخ ابن عثيمين تعليقا وشارحا لما سبق ذكره: « الصناعات كلها أيضا من أعظم المصالح ولا تقوم مصلحة الناس إلا بها، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أن تعلم الصناعات من فروض الكفايات وأن الذي يتعلمها يؤجر على ذلك أجر من قام بفرض الكفاية، وهذا ليس بعيدا من الصواب لأنه لا تقوم مصالح العباد إلا به .

وأجناس المخترعات الحديثة تنطبق هذه القاعدة عليها أتم انطباق؛ فبعضها يدخل في الواجبات، وبعضها في المستحبات، وشيء منها في المباحات بحسب نفعها وما تثمره وينتج عنها من الأعمال والمصالح، كما أنها أيضا تدخل في هذا الأصل الشرعي ³ .

إن من علامات هذا العصر المميزة، أنه عصر "العلم المقترن بالعمل"، حتى لتجد فلاسفة عصرنا منصرفين بكثير من عنايتهم وجهدهم نحو تحليل العلاقة بين العلم والعمل تحليلا ينتهي ببعضهم إلى القول بأن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدت "علما" مزعوما لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يؤدي، فقل ليس من العلم في شيء إلا باسم زائف، وأن هذا الفريق من الفلاسفة المعاصرين لينكرون أشد إنكار أن يكون هناك ما يجوز تسميته بالعلم النظري الذي لا صلة له بدنيا التطبيق، بل إنهم ليتطلبون من العلماء إذا حددوا مصطلحاتهم العلمية، أن يحددوها بما يسمونه "تعريفا إجرائيا"، أي أن يحددوها بالجوانب العلمية التي تنطوي عليها تلك المصطلحات، فإذا وردت في لغتهم ألفاظ رئيسية لا تشير إلى "إجراءات" فعلية معينة رفضوا مشروعيتها من الناحية العلمية ⁴ .

¹ . عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، تعليق: محمد صالح العثيمين، ط1 (مكتبة السنة، 2002)، (38 . 39)

² . عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، (39)

³ . المرجع نفسه، (34)

⁴ . زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (بيروت: دار الشروق، 1971)، (179)

وإذا كان الإمام أبا حامد الغزالي في كتابه "ميزان العمل" يضع الأساس الذي يقيم عليه البناء، وهو أن السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل .. والنتيجة التي انتهى إليها هي أن: « العلم المقصود هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السموات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية، من حيث أنها مرتبة بقدر الله، لا من حيث ذواتها. فالمقصود الأقصى العلم بالله »¹. وأما العمل فمقصود به - أساسا - مجاهدة الهوى، حتى تزول الحوائل التي ربما أعاقت الإنسان عن العلم بالله.

تلك هي النتيجة، وذلك هو مجال القول، وإنما لنتيجة وصل إليها الغزالي بعد سلسلة من الحجج على درجة عالية من الاستدلال المتين، ولكنها داخل مجالها من القول، إنها نتيجة تلزم لزوما قاطعا عن المقدمة التي وضعها الغزالي، إذ ذكر في حديثه أن السعادة التي يبحث لها عن علم وعمل يحققها هي "السعادة الأخروية"، وهي سعادة قد تقتضي من الساعي ترك اللذات الدنيا واحتمال عنائها فإن المدة في احتمال التعب منحصرة .. واللذات الدنيوية منصرمة منقضية، والعامل يتيسر عليه ترك القليل نقدا في طلب أضعافه نسيئة².

بهذا ينحو الغزالي والشاطبي منحى واحدا في علاقة العلم بالعمل، وكأننا ونحن نستحضر مقاصد الشريعة في هذا المقام نجد أن بعدها الفاعل هو المقاصد الأخروية، رغم أن الشاطبي وغيره كالعز بن عبد السلام يقررون أن المقاصد الدنيوية وتحصيلها طريق للمقاصد أو المصالح الأخروية، يقول العز بن عبد السلام: « المصالح ثلاثة أضرب: أحدهما: أخروية وهي متوقعة الحصول، إذ لا يعرف أحد بما يجتم له .. الضرب الثاني: مصالح دنيوية .. الضرب الثالث: ما يكون له مصلحتان: إحداها عاجلة، والأخرى آجلة...»³. ويقول: « واعلم أن مصالح الآخرة لا تتم إلا بمصالح الدنيا»⁴، ومصالح الآخرة الحصول على الثواب، والنجاة من العقاب، ومفاسدها الحصول على العقاب وفوات الثواب، ويعبر عن ذلك كله بالمصالح الآجلة .. وأما مصالح الدنيا: فما تدعو إليه الضرورات أو الحاجات، والتتمات والتكاملات، وأما مفاسدها، ففوات ذلك بالحصول عن أصداده، ويعبر عن ذلك كله بالمصالح العاجلة⁵. وذلك كله يعود إلى أن « التكليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل، ولا

¹ . أبو حامد الغزالي، ميزان العمل ، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، (مصر: دار المعارف، 1964)، (231)

² . المصدر نفسه، (180)

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (34/1 . 35)

⁴ . المصدر نفسه، (243/2)

⁵ . المصدر نفسه، (240/2) .

تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين، بل لو كانوا كلهم على أفجر قلب رجل واحد لم ينقص ذلك من ملكه شيئاً، ولو كانوا على أتقى قلب رجل واحد منهم لم يزد في ذلك ملكه شيئاً، ولم يبلغوا ضره فيضروه، ولا نفعه فينفعوه»¹.

ويؤكد ذلك أبو إسحاق الشاطبي، حيث يقول: «التكاليف . كما تقدم . مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وغما أخروية، أما الأخروية، فراجعة إلى مال المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية، فالأعمال . إذا تأملتها . مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات»².

وفي تصوره لمفكر معاصر يُقَابِلُ بالغزالي ويتصدى لبحث مثل بحثه، ليدل معاصريه على "ميزان العمل" المؤدي إلى السعادة يقول زكي نجيب محفوظ: «إني قد أتصور مفكراً معاصراً يبدأ بداية أخرى غير البداية التي بدأ بها الغزالي ورتب عليها نتائجها، فأولاً هو يتفق مع الغزالي في أن «السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل»³، لكنه يمضي ليقول إن السعادة التي يقصد إليها هي سعادة الإنسان هنا على هذه الأرض وفي هذه الحياة، وإن هذه السعادة "الدنيوية" التي هي مقصد . لا السعادة "الأخروية" التي كانت هي كل شيء عند الغزالي . إنما تنال بالعلم والعمل . ولكن أي علم وأي عمل ؟ ربما وجد هذا المفكر المعاصر أن العلم المقصود هو العلوم الطبيعية بمعناها الحديث من فيزياء وكيمياء و ما إليهما، وأن العمل المقصود هو من قبيل ما يجري في المعامل من تجارب من شأنها أن تخلق لنا من الوسائل والأدوات والأطعمة والأشربة والثياب والمسكن والمواصلات ما لم يكن في للعصور السابقة عهد بمتلها»⁴.

وفي مقام كهذا؛ يجب التأكيد على الربط بين فكرة المقاصد الدنيوية والأخروية والتفضيل بينهما عند التعارض، ولا يعني ذلك هدر قيمة الإنسان في الحياة لأنه الخليفة المستخلف، وحق له السعادة في الدارين وكلاهما يقتضي علماً وعملاً .

¹ . المصدر نفسه، (240/2) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (178/5)

³ . أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، (179)

⁴ . زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (183 . 182)

فالشريعة الإسلامية قائمة على رعاية مصالح العباد الدنيوية والأخروية، المادية والمعنوية، فالشاطبي يقول: « وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»¹، ويقول العز بن عبد السلام: « لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله .. وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفسد بأسرها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل(90)]، فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾، ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما ينكر من الأقوال والأعمال ..»².

إن المصلحة الشرعية جماعها ما عبر عنه القضاوي: « هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية ..»³.

ألم يجعل الشاطبي المصالح الضرورية مشتملة على مصالح الدارين، فقال: « فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد زهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»⁴.

ثم على أي شيء يحمل حديث الشاطبي عن حظوظ المكلف، ألا يعبر ذلك عن تحقيق مصالح دنياه التي هي من دلائل سعادته في هذه الدنيا، ثم أوجب أن يفرض التعارض بين مصالح الدارين؟.

المبحث الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال

المكلفين.

تحقيق المناط هو وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أن الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على وجود مشخص هو وجود الواقع، أو الوجود الخارجي كما يسميه المناطقة.

¹ . أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (9/2)

² . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (327/2)

³ . يوسف القضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1414)، (58)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (17/2)

هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها ورخائها وقترتها وضرورتها وحاجاتها وتطورات سيرورتها. فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها، مخصوص بخصائصها، ولذلك كان خطاب الوضع شروطاً وأسباباً وموانع، رخصاً وعزائم ناظماً للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع وطلب امتناع وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته¹.

فتحقيق المناط هو مقدمة نظرية تُعَيَّنُ محل الحكم الثابت بمدركه الشرعي، لتنزيل المقدمة النقلية عليه، فهو آخر مراحل الاجتهاد، ذلك أن وظيفة تنزيل الأحكام على محالها، هي آخر ما يقوم به المجتهد بعد تناول النصوص الشرعية بالفهم والاستنباط، فيكون التنزيل أو تعيين محال الأحكام هو تحقيق المناط².

إن التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده³.

فليس الغرض هنا الوقوف على مسالك العلة، وطرق معرفتها، فتلك مسألة فصلها علماء الأصول قديماً وحديثاً، وإنما الغرض الاقتصار على ما يحقق الغرض من البحث وهو تنزيل وتطبيق الأحكام الشرعية على محالها، وتعديتها إلى الوقائع الشبيهة المتجددة في الزمان والمكان، وذلك وفق ما عبر عنه الشاطبي بالاجتهاد التنزيلي الذي لا ينقطع إلى يوم الدين.

المطلب الأول : تعريف الاجتهاد .

الفرع الأول: الاجتهاد لغة : قال ابن فارس: « الجيم والهاء والذال، أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه: جهدت نفسي وأجهدت والجهد: الطاقة ، قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾، [التوبة (79)]، ويقال إن المجهود اللبن الذي أخرج زبده، ولا يكاد ذلك يكون إلا بمشقة ونصب ، قال الشماخ:

¹ . عبد الله بن بية، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع ، مقال بصيغة pdf على الرابط:

<http://ribatseminar.net/images/stories/pdf/mohadara.pdf>

² . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (373)

³ . عبد الله بن بية ، الاجتهاد بتحقيق المناط، (مرجع سابق)

تضح وقد ضمنت ضراتها غرقاً من طيب الطعم حلو غير مجهود»¹.

قال الراغب الأصفهاني: «الجهد والجهد: الطاقة والمشقة... قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة (79)] قال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ﴾ [الأنعام (109)]، أي حلفوا واجتهدوا في الحلف؛ أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم، والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة. يقال جهدت رأبي وأجهدته: أتعلته بالفكر»².

وقال عبد العزيز البخاري: «وهو في اللغة: استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة، فيقال: اجتهد في حمل الرحي ولا يقال اجتهد في حمل خردلة أو نواة، لكن صار في اصطلاح الأصوليين مخصوصاً ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع»³.

الفرع الثاني: الاجتهاد في الاصطلاح.

عرف الشاطبي الاجتهاد بقوله: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم⁴، وهو قريب مما اشتهر للأصوليين من تعريفات»⁵.

وقد ذهب فريد الأنصاري في كتابه "المصطلح الأصولي عند الشاطبي" إلى الجمع و التركيب بين تعريفين له، وقال عن التعريف السابق ذكره؛ أنه تعريف وظيفي، والقصد بكونه وظيفياً أنه يعرف المصطلح باعتبار وظيفته، التي هي: "تحصيل العلم أو الظن بالحكم"⁶.

والثاني: قول أبي إسحاق: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد»⁷. وهذا هو التعريف المقاصدي لأنه. كما ترى. عرف الاجتهاد باعتبار (قصد) المجتهد من "تحصيل العلم، أو الظن بالحكم" الذي هو "طلب قصد الشارع المتحد"¹.

¹ . أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (1 / 486) .

² . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (101)

³ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (20 / 4)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 72) .

⁵ . من هؤلاء، سيف الدين الأمدي: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه». [الإحكام في أصول الأحكام، (197/4)]، وابن الحاجب: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي». [عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، (579/3)]، ويقول نجم الدين الطوفي: «بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي». [شرح مختصر الروضة، (575/3)]

⁶ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (299) .

⁷ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 72)

والتعريف المركب هو: « استفراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد في تحصيل العلم أو الظن بالحكم طلبا لمقصد الشارع المتحد »².

وهما (أي التعريفين) رغم اختلافهما لا يتعارضان، ولا يتناقضان، وإنما يتكاملان ويتواصلان³، كما تتواصل العلة بالحكمة على الاصطلاح المشهور، أي باعتبار الأولى مظنة للثانية، ومن هنا كان الجمع بين الصيغتين في تعريف واحد أدق وأشمل والله أعلم⁴.

وفي تعليقه عن التعريف المقاصدي يقول: « وأما قوله، أي الشاطبي: " في طلب مقصد الشارع المتحد" فهو الخاصة المقاصدية للتعريف وهي ترمي إلى بيان ثلاثة أمور :

الأول : أن المجتهدين مهما اختلفوا فإنهم متفقون من حيث المقصد، أي إن قصدهم جميعا واحد هو إدراك قصد الشارع.

والثاني: أن قصد الشارع من الدليل مهما تعددت الدلالات والاحتمالات إنما هو واحد، فالاجتهاد إذن إنما هو بذل غاية الوسع في طلب مقصد الشارع الذي يكمن وراء إصابة الحكم الشرعي، والحكم الشرعي إنما هو مظنة لتحقيق قصد الشارع. قال أبو إسحاق: « وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هناك وجه الصواب من وجه الخطأ، وعلى كل تقدير: إن قيل بأن المصيب واحد، فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد.. وإنما الجميع محمومون على قول واحد. هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران؛ فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحريم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد»⁵.

والحكم . كما قلنا . إن هو إلا مظنة لقصد الشارع، أي المصالح المستحلبة أو المفاسد المستندرة، ولذلك فقد تفيد ظواهر النصوص أو ظاهر القياس حكما، ولا يكون تحته قصد حقيقي للشارع، حتى

1 . فريد الأنصاري ، المصطلح الأصولي عند الشاطبي ، (299) .

2 . المرجع نفسه، (298) .

3 . المرجع نفسه، (298 . 299) .

4 . المرجع نفسه، (306) .

5 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 17)

يتبين للمجتهد أن ذلك الحكم نفسه غير مقصود، بل المقصود الشرعي غيره بناء على أصل المال، وهو أوضح مثال على مقاصدية الاجتهاد لدى الشاطبي.

والثالث: أن حصول (مقصد الشارع المتحد) لن يتم حقيقة إلا بعد تنزيل الحكم على الصورة الموافقة، أي بعد تحقيق مناطه ..¹

المطلب الثاني: تعريف المناط. وطرق ثبوته.

الفرع الأول: تعريف المناط:

أولاً. المناط لغة: أما "المناط"، فإن مادة "نوط" ترجع إلى أصل واحد هو "التعليق" وما في معناه. قال ابن فارس: «النون، والواو، والطاء»: أصل صحيح يدل على تعلق شيء بشيء، ونطته به، وعلقته به. والنوط: ما يتعلق به أيضاً، والجمع أنواط.. والنياط: عرق علق به القلب، والجمع أنوطة، وهو النائط أيضاً.. ونياط المفازة: بعدها، سمي بذلك، لأنه كأنه من بعده نيط أبداً بغيره». وفي الجمل عنه أيضاً: «النوط: مصدر نطت، أنوط: إذا علقت، والنوط: الجلة من جلال التمر».

والمناط: ما تعلق به الأنواط، أي المعلقات، فهو اسم مكان الإناطة؛ ولذلك جعل الزمخشري من الجواز قولك: «هو مني مناط الثريا: أي شديد البعد، وبنو فلان مناط الثريا: لشرفهم وعلو منزلتهم». أي كان الثريا في مناطهم وهم أنواطها المتعلقةون بها، ولذلك سميت: "ذات أنواط" بذلك. قال ابن منظور: «ذات أنواط: شجرة كانت تعبد في الجاهلية. وأنواط: جمع نوط وهو مصدر سمي به المنوط»².

ثانياً. المناط اصطلاحاً:

وهو يعتبر مرادفاً لمعنى العلة في الاصطلاح، والتي هي: «الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع معرفاً للحكم»³؛ ذلك أن للعلة أسماء متعددة منها: المناط، والسبب، والأمانة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والدليل، والمقتضي، والمؤثر، والموجب⁴.

¹ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (304. 305)

² . ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (370 / 5)، محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، (308/2)، وابن منظور، لسان العرب، (277/6)، مادة: (نوط)

³ . علاء الدين بن سليمان المردواوي، التعبير شرح التحريفي أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000/1421)، (3177/7)، وأمير بادشاه، تيسير التحرير (دار الفكر)، (403 / 3).

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (115 / 5) .

قال الغزالي: « اعلم أننا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه »¹.

وجاء في شرح الروضة: « والمناط: ما نيظ به الحكم، أي: علق به، وهو العلة التي رتب عليها الحكم في الأصل »².

وقال القرابي: « العلة ربط بها الحكم وعلق عليها، فسميت: (مناط) على وجه التشبيه والاستعارة »³.

وسواء كانت العلة هي الحكمة أو المصلحة أو المقصد، فيكفينا من ذلك أنها أساس الحكم الشرعي الذي هو وسيلة تحصيل المقصد الشرعي، وعليه تكون مسالك العلة⁴ هي مجموع الطرق التي يتوصل بها إلى إلحاق الفرع بالأصل لاشتراكهما في علة الحكم، فيكون الحكم الذي ثبت عن طريق أحد مسالك الكشف عن العلة وسيلة لحصول المقصد الشرعي.

وقال الدريني: « يطلق "المناط" على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو معنى الأصل الكلي الذي ربط به حكم كل منها »⁵.

كما يطلق "المناط" أيضا على "علة" حكم النص التشريعي الجزئي أي المتعلق بمسألة خاصة معينة، سواء أكانت ثابتة بالنص، أو الإجماع أو الاستنباط، وهي أساس القياس الأصولي الخاص، الجامعة بين الأصل والفرع، أو المقيس عليه، والمقيس.

فالإسكار مثلا "علة" حكم تحريم الخمر، وهي متفق عليها في ذاتها، من كونها مبني لحكم التحريم وأساسه، وإثبات وجود هذه العلة في النبيذ أو غيره من الأشربة، بالاجتهاد والبحث من باب "تحقيق المناط" في الفروع.

وكذلك تطبيق الأصل الكلي¹، أو القاعدة العامة على الجزئيات، وإثبات وجود كل منهما كاملا في آحاد الصور، والبحث والاجتهاد من باب تحقيق المناط أيضا².

¹ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (485/3)

² . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (3 / 233)

³ . شهاب الدين القرابي، شرح تنقيح الفصول، (301)

⁴ . قال القرابي: الدال على العلة وهو ثمانية: النص والإجماع والمناسبة والشبه والدوران والسير والطرء وتنقيح المناط [شرح تنقيح

الفصول، (302)]

⁵ . هامش رقم (1)، فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (119) .

الفرع الثاني : طرق ثبوت المناط.

اختلف الأصوليون حول تحقيق المناط هل يكون فقط في المناط الذي ثبت عن طريق النص والإجماع أم يتعداه إلى بقية المسالك الأخرى؟
ومراجعة تعريفاتهم لتحقيق المناط والأمثلة التي مثلوا بها يمكننا أن نقف على كون تحقيق المناط يثبت لكل مناظ مهما كان مسلكه وطريق الوصول إليه، وبالتالي تكون كل مسالك العلة في القياس الأصولي والتي تثبت بها العلة يقع فيها تحقيق المناط .

فلقد قرر العلماء أن جزاء من اعتدى على حيوان وهو محرم، أن يخرج مثل الحيوان المعتدى عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة (95)]، فمناظ الحكم المستفاد من الآية الكريمة " المثلية ". وعليه فإن من قتل ظيباً أو حمار وحش وجب عليه إخراج مثلهما وفق ما يرشد إليه منطوق الآية الكريمة، وهنا يبرز دور المجتهد في تحقيق هذا المناط من خلال بحثه عن أفراد الأنعام التي ينطبق عليها معنى المماثلة، ليجد بعد البحث أن البقر هو أقرب الأنعام مثلاً لحمار الوحش، وأن العنز أكثر الأنعام مثلاً للظبي، فيجب إخراجهما كفارة عن الاعتداء الحاصل في الإحرام³.

ومثاله أيضاً أن الطواف هو مناط طهارة سؤر الهرة⁴، ولقد تم استنباط هذا المناط وتخريجه من خلال إيمائه عليه الصلاة والسلام إلى ذلك بقوله: « إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات⁵ ».

ويبحث المجتهد عن مدى تحقق هذا المناط الذي تم تخريجه بمسلك الإيماء⁶ في جزئيات أخرى غير الهرة كالفأرة، وصغار الحشرات، ليجد بعد البحث والنظر أن ذات المناط وهو هنا الطواف متحقق في

¹ . وذلك كأصل اعتبار المال .

² . فتحي الدين، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله ، (119)

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول ، (486/3)، وعلي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي،

الإبهاج في شرح المنهاج، (3 / 83)، والطوفي، شرح مختصر الروضة، (3 / 233 . 234) .

⁴ . نجم الدين الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، (3 / 235) .

⁵ . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب السنن، كتاب الطهارة ، باب سؤر الهر، ورقمه (76)، (184/1 . 185)، والترمذي

في الجامع الكبير، باب: ما جاء في سؤر الهرة، وقمه (92) (136/1)، كلاهما عن: كبشة بنت كعب

⁶ . الإيماء لغة: من ومأ: أشار مثل أوماً، وأما كون الإيماء مسلكاً من مسالك العلة، فمعنى ذلك أن يذكر وصف مقترن

بالشيء، فيكون ذلك الوصف علة، لأن ذكر الوصف إما أن يكون لغاية وهو المطلوب، وإما أن يكون لا لغاية فيكون عبثاً،

تلك الوقائع تحققه في الواقعة الأصل، الأمر الذي يستدعي التسوية بينها في نفس الحكم، وهو طهارة السور في الجميع¹.

وهذه الجزئيات التي تمثل محل نظر المجتهد وبجته ودراسته في عملية تحقيق المناط يعبر عنها الآمدي بـ "آحاد الصور" والإسنوي والطوفي بـ "الفرع" وابن السبكي بـ "صورة النزاع" والشاطبي بـ "محل الحكم" وهي ألفاظ مترادفة تؤدي إلى معنى واحد وهو الجزئية أو الواقعة التي يختبر الباحث مقدار تضمنها للمناط المدرك المعلوم².

والتعريفات السابقة لتحقيق المناط تستدعي أن يكون هناك مناط معلوم قد سبق تحريره وإدراكه وتحددته، وهذا ما يفهم من كلام الآمدي والفتوحي (بعد معرفتها في نفسها) ، إذ لا يتصور . عقلا . النظر في تحقيق المناط إذا كان ذلك المناط المطلوب التحقق من وجوده مجهولا وغير مدرك³.

وبناء على ما سبق ذكره: فالاجتهاد القياسي يشمل: القياس الأصولي والذي يقع الاجتهاد في علته بطريق: تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط.

وتحقيق المناط يكون لكل علة ثبتت بمسالك العلة المعروفة لدى الأصوليين ، ولا يقتصر على ما ثبت بالنص أو الإجماع.

الفرع الثالث . مقارنة بين تحقيق المناط والقياس :

عرف التلمساني القياس بقوله: « إلحاق صورة مجهولة بصورة معلومة الحكم، لأمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم »⁴.

وعملية الإلحاق هذه تتطلب . حتما . النظر في الفرع للتحقق من وجود علة الأصل فيه، إذ لا إلحاق للفرع بالأصل إلا بعد التساوي بينهما في العلة ، وهذا النظر الذي يتوجه نحو الفرع . للتحقق من استجماعه لعلة الأصل . هو من قبيل تحقيق المناط كما تقدم .

وهو محال على الله، فنحزم في هذه الحالة على كون الوصف المذكور يصح أن يكون علة أو جزء من علة أو شرطا، [عبد

الرحمن الزبيدي، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانة، (159)]

¹ . نجم الدين الطوفي ، شرح مختصر الروضة ، (3 / 235) .

² . عبد الرحمن ابراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الأصوليين، مجلة الشريعة والدراسات

الإسلامية، (الكويت، العدد 58)، (79) .

³ . المرجع نفسه، (79) .

⁴ . الشريف التلمساني، مفتاح الوصول، (652) .

ومن هنا يتبين أن: تحقيق المناط هو أحد متطلبات عملية القياس؛ لأن القياس يشتمل على ثلاث عمليات:

1. تخريج العلة من الأصل .
 2. التحقق من وجود العلة في الفرع .
 3. الثالثة إلحاق الفرع بحكم الأصل، أو التسوية بين حكم الأصل وحكم الفرع.
- وتحقيق المناط يمثل العملية الثانية من عمليات القياس، ومن خلاله يتمكن المجتهد من التثبت من وجود المناط في الفرع المسكوت عنه بعد تخريجه من الأصل المنطوق به، ليقوم بعد ذلك بعملية التسوية بينهما في الحكم .

ونظر لما يمثله تحقيق المناط من أهمية في عملية القياس، ذهب بعض الأصوليين - مثل الطوفي - إلى أن تحقيق المناط إذا كان نظرا نحو الفرع للتحقق من وجود علة الأصل فيه، فإنه حينئذ هو عين القياس، وهذا ما صرح به بقوله: « وهذا قياس دون الذي قبله »¹، أي دون النوع الأول المتمثل في أن يكون هناك قاعدة شرعية، فيتبين المجتهد وجود مناطها في الفرع. فهذا النوع الأول يختلف عن النوع الثاني، لأن الأول نظر في انطباق معنى القاعدة على الفروع والجزئيات، أما الثاني: فنظر في انطباق معنى العلة على الفروع والجزئيات، فاختلفا إذن من حيث المعنى العام المطلوب تحقيقه².

فتحقيق المناط - إذن - ليس هو عين القياس؛ ذلك أن القياس لا يقتصر على كونه تحققا من وجود علة الأصل في الفرع، وإنما هو - أيضا - التسوية بينهما في الحكم، بعد التحقق من التساوي بينهما في العلة كما تقدم آنفا .

وعليه: فإن تحقيق المناط يمثل إحدى عمليات القياس، ولا يستوعب القياس بجميع عملياته، ويمكن فهم قول الطوفي: « وهذا قياس دون الذي قبله »، أي: وهذا من القياس دون الذي قبله.

ومما تجدر الإشارة إليه: أن القياس يلتقي مع تحقيق المناط في أحد نوعيه فقط، ذلك أن المناط قد يكون وصفا ظاهرا منضبطا، وقد يكون قاعدة شرعية، والقياس يتقاطع مع النوع الأول دون الثاني، ومن

¹ . شهاب الدين القرافي، شرح مختصر الروضة، (3 / 235) .

² . عبد الحمين إبراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين، (84 . 85) .

هنا قال بعض الأصوليين: « إن تحقيق المناط أعم من القياس»¹، أي: أنه لا ينحصر وجوده في القياس فقط.²

المطلب الثالث: الحكم الشرعي و مجالات الاجتهاد .

تعتبر مجالات الاجتهاد على ما اصطلح عليه علماء الأصول ب: مصطلح المجتهد فيه، ومصطلح محال الاجتهاد، ومصطلح مجال الاجتهاد، ومسائل الاجتهاد ... إلخ ويطلق الإمام الغزالي مصطلح المجتهد فيه على مصطلح "مسائل الاجتهاد" وحدد المراد بالمجتهد فيه بقوله: « والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، واحتزنا بالشرعي عن العقلية ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثماً، ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد.. »³. وهو عين ما ذكره الرازي في محصولة⁴.

وقال عبد العزيز البخاري⁵: « والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه لاستحالة أن يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع ، فيخرج عنها الحكم العقلي ومسائل علم الكلام ووجوب أركان الشرع وما اتفقت الأمة عليه من جليات الشرع ، لأنها وإن كانت أحكاماً شرعية ، لكن فيها دلائل قطعية .. »⁶.

وقال الزركشي: « المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي، فخرج بالشرعي العقلي، فالحق فيها واحد. والمراد بالعمل ما هو كسب للمكلف إقداماً وإحجاماً.

¹ . نجم الدين الطوفي ، شرح مختصر الروضة، (3 / 236) .

² .. عبد الحمن إبراهيم الكيلاني ، تحقيق المناط عند الأصوليين ، (85 . 86) .

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول ، (4 / 18)

⁴ . فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (6 / 27) .

⁵ . هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، الحنفي (علاء الدين)، فقيه، أصولي. من تصانيفه: كشف الأسرار في شرح

أصول البزدوي ، وشرح الهداية في فروع الفقه الحنفي إلى باب النكاح، توفي سنة ثلاثين وسبعمائة. [محي الدين بن أبي الوفاء،

الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (2 / 428) ، وعبد الحي اللكنوي، كتاب الفوائد البهية، (94)، وعمر رضا كحالة،

معجم المؤلفين، (2 / 157 . 158)]

⁶ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، (4 / 20) .

وبالعملي ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها. وقولنا: ليس فيها دليل قاطع احترازا عما وجد فيه ذلك من الأحكام ، فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظن»¹.

أما الشوكاني فيقول: « المجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي »².

وأما الشاطبي الذي عبر عن المجتهد فيه بمحال الاجتهاد، فقال: «.. محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وصح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال المكلف أو تروكه، إما: أن يأتي فيها خطاب من الشارع أولاً؛ فإن لم يأت فيها خطاب، فإما على البراءة الأصلية، أو يكون فرضاً غير موجود. وإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر له قصد النية، فهو من قسم المتشابهات³؛ وإن ظهر؛

¹ . بدرالدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ، (6 / 227)

² . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (2 / 1034)

³ . المراد بالمتشابهات: المتشابه في اللغة من التشابه، بمعنى: الالتباس .. والمتشابهات من الأمور، المشكلات [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (394/3)، مادة: (شبه)]. وهو عند المتكلمين: « الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكير وتأمل، ومعنى وصفنا له بأنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشابه تعلقها باللفظ ولذلك احتاج تمييز المراد منها إلى تأمل وتفكير ». أبو الوليد الباجي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، ط1، (بيروت: مؤسسة الزغيبي، 1973/1392)، (47) ([وقد عُدَّ منه الأمدي: « ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التساوي كالالفاظ المحملة .. أولاً على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهوم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل » [الإحكام في أصول الأحكام، (223/1)]. وهو عند الحنفية: « اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه » [السرخسي، أصول السرخسي، (169/1)] وهو نوعان: أحدهما: المتشابه باللفظ وهو الذي ينسد فيه باب معرفة المراد لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى كمقطعات أوائل السور. والثاني: متشابه المفهوم: وهو ما علم معناه لغة لكن لا يعلم كونه مراداً من الله تعالى كالاستواء المفهوم من قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه (5)] [ملا خسرو، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، (در سعادت، شركة صحافية عثمانية مطبعة سي . جنبرلي طاش جوارند، 1321)، (108)] أما الشاطبي، فالمتشابه عنده ما يقابل المحكم، فهو لفظ غير بين قد ينسجم فيه باب التوصل إلى المراد إن كان حقيقياً، وقد يحتاج في بيان المراد إلى غيره إن كان إضافياً وقد يحتاج إلى تحرير محل الحكم وتعيين تعلق تنزيله إن كان مناطياً، فهو بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع: . أحدها حقيقي: وهو الذي لم ينصب لنا الشارع دليلاً على معرفته، فانسدت أبواب التوصل إلى بيانه، فهو متشابه من حيث وضع الشريعة كذلك ن وهذا (لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به) [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 315)]

. والثاني: إضافي؛ وهو ما احتاج في بيانه إلى غيره، ولا يتعين المراد منه إلا بعد التأمل في الأدلة، ولا يقال إن الاشتباه ينسب إليها، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقعها. [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 /

فتارة يكون قطعيًا، وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق فيه في النفي والإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات¹؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً.

وأما غير القطعي، فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أولاً، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات.. وإن قوي في إحدى الجهتين، فهو في قسم المجتهادات²، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين³.

. وأما الثالث: فهو التشابه العائد على النظر في المناط، (فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكوة كذلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكوة؛ حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضا واضح لا تشابه فيه) [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 318)] [عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ / 2001 م)، (258)].

¹. المراد بالواضحات: بمعنى المحكم، والمحكم عند الشاطبي هو اللفظ الذي انكشف معناه واتضح بحيث لا يحتاج إلى ما يبينه، فقد عرفه في الموافقات بأنه: « البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره » [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 305)] سواء كان هذا البيان صفة ذاتية له « كالكلام المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه » [المحصول (3 / 150)] أم صفة عارضة للفظ المحتمل الذي كان بحاجة إلى تفسير ثم زرد عليه بيانه. وبهذا يدخل في المحكم النص على اصطلاح المتكلمين، والمحكم على الاصطلاح الأحناف وكذا المبين من مجمله والمؤول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه « [عبد الحميد العلمي، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2001/1422)، (257)].

². المجتهادات: قال الشاطبي: « مراتب الظنون التي قوي احتمالها في النفي والإثبات، تختلف بالأشد، والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين وتارة لا يقوى، فإن لم يقو رجع إلى قسم المتشابهات.. وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهادات ». [الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل

سلمان، (5 / 115-116)]

³. المصدر نفسه، (5 / 116).

فمجال الاجتهاد يتحدد عند الشاطبي في أن الحكم يكون إما بالنص وإما بالاجتهاد¹ فالنص هو أصل التشريع ومبتدؤه، ناطق بأحكام ثابتة، ومتضمن للتغيرات بواسطة العلل والحكم والمصالح ووظيفة الاجتهاد هي استيعاب تلك المتغيرات بالكشف عن أحكامها إلحاقاً بأصولها ذات العلل القياسية أو ذات الكليات المصلحية، ونحو ذلك، هذا بالإضافة إلى السهر على تطبيق الأحكام المنصوصة والاجتهادية على السواء عبر تحقيق مناطاتها².

فالاجتهاد إذن يتصور في مجالات ثلاثة :

1 . مجال النصوص، وهو المتعلق بالفهم من تنقيح وتخريج وما يلحق بهما من تأويل للظواهر وكشف للغوامض.. إلخ، ما دام النص من « الأمور التي ليست دلالتها واضحة »³، أما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد وهو قسم الواضحات⁴.

2 . مجال العلل والمعاني من المصالح والمفاسد وهو المتعلق بالاستنباط و إنشاء الأحكام و) للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده⁵، وفي هذا قيل: " لا اجتهاد مع وجود النص"، لأن إنشاء الأحكام إنما أسند إلى المجتهد حيث ينعدم النص. قال أبو إسحاق عن الصحابة: « إنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد بالرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً .. »⁶، وإذا كان هذا مجال العلل والمعاني فلا علاقة له بالمجال التعبدية⁷.

3 . مجال تنزيل الأحكام بتحقيق مناطاتها الخاصة والعامة وهو عام في كل حكم شرعي سواء كان مستفاداً بالنص أم بالاجتهاد⁸.

1 . المصدر نفسه، (1 / 243)

2 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (313) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 115)، أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم عيد الهلالي، ط1، (الرياض: دار ابن عفان، 1997/1418)، (859.858/2)

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 115) .

5 . المصدر نفسه، (5 / 255) .

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 734)، والموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 160)

7 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (314) .

8 . المرجع نفسه، (314) .

وقد عبر الحسين البصري¹ عن المجتهد فيه أو مجال الاجتهاد باستخدام مصطلح "مسائل الاجتهاد"، حيث قال: «باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد. اعلم أن قاضي القضاة²، ذكر في العمدة³ أن ما عليه دلالة قاطعة، فليس هو من مسائل الاجتهاد والحق في واحد منه لا يحل بخلافه، سواء كانت تلك الدلالة خفية أو جلية ..»⁴.

ويرى يوسف القرضاوي: «.. أن مجال الاجتهاد: هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قاطعي الثبوت، قطعي الدلالة، سواء كانت من المسائل الأصلية أو من المسائل الفرعية العملية»⁵. ويقول الزحيلي: «مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، أو ما فيه دليل غير قطعي، ولا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين ..»⁶.

وخلاصة القول يقول قطب مصطفى سانو: «إن التأمل في كل ما سبق من بيان حقيقة المسألة التي ينبغي اعتبارها مسألة اجتهادية، يهدي المرء إلى تقرير القول بأن ثمة أمارات وقرائن يمكن النفاذ من

1 . أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم لأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفاتحة في أصول الفقه، منها: المعتمد، وتصفح الأدلة، شرح الأصول الخمسة، سكن بغداد وتوفي بها سنة ست وثلاثين وأربعمائة. [الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، (3/ 168 . 169)، ابن خلكان، فيات الأعيان، (271/4)، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (370/7)].

2 . هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن خليل الأسدي، أبو الحسن الهمداني، شيخ المعتزلة، كان شافعي المذهب، ومع ذلك شيخ الاعتزال، وصاحب التصانيف الكثيرة في طريقهم، منها: دلائل النبوة، وتنزيه القرآن عن المطاعن، توفي سنة خمس عشرة وأربعمائة للهجرة. [تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، (97/5 . 98)، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (14 / 244 . 245)، ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (54/5 . 56)، ابن العماد، شذرات الذهب، (78 / 5)]

3 . يعتبر كتاب العمدة أحد الكتب الأربعة التي اعتبرها ابن خلدون أهم الكتب الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين للقاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني، وقد شرحه القاضي أبو الحسين البصري في كتاب سماه المعتمد. [قطب سانو، لا إنكار في المسائل الاجتهادية رؤية منهجية تحليلية، (الهامش رقم 14، (19))].

4 . أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)، (2 / 396 /

5 . يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1، (الكويت: دار القلم، 1417 / 1996)، (65) .

6 . وهبة الزحيلي، تغير الاجتهاد، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 2000/1420)، (17) .

خلالها للحكم على كون المسألة من المسائل الاجتهادية أو غير اجتهادية ، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية :

1 . عدم ورود دليل قطعي ثبوتا ودلالة فيها¹، فكل مسألة لم يرد فيها دليل قطعي ثبوتا ودلالة تعد مسألة اجتهادية، مما يعني أن ورود دليل قطعي ثبوتا في المسألة لا يعني سموها عن الاجتهاد في الجانب الذي يعد فيه الدليل ظنيا، وكذلك الحال فيما لو كان الدليل الوارد في المسألة قطعيا في دلالها دون ثبوتها، فإن المسألة تظل اجتهادية فيما وراء الجانب القطعي في الدليل الوارد فيها.

2 . عدم انعقاد إجماع معتبر على الحكم المراد لله في المسألة سواء أورد فيها نص ظني أو لم يرد فيها نص لا ظني ولا قطعي مطلقا، ويعني هذا أن كل مسألة اجتهادية، فوجود النص غير القطعي لا يعني سلامة النص من الاجتهاد، بل يبقى الاجتهاد سائعا في الجانب غير القطعي من النص، إلا إذا انعقد إجماع على ترجيح أحد معاني النص والاعتداد به بحسبانه المعنى الأوحد للنص، فإن الاجتهاد . حينئذ . ينتفي عن هذا النص بسبب الإجماع الواقع فيه، وينذر هذا في المسائل الاجتهادية .

3 . وقوع خلاف معتبر بين أهل العلم إزاء الحكم المراد من المسألة، أو إزاء مدى صحة نسبة النص الوارد فيها، أو دلالة النص على الحكم المراد، فإنها تعد مسألة اجتهادية .

على أنه من الجدير تقريره بأن هذه القرائن والأمارات تنطبق على الجانب النظري من النظر الاجتهادي، ولا يشمل الاجتهاد الموسوم بالاجتهاد التطبيقي أو الاجتهاد التنزيلي، ذلك لأن الاجتهاد التطبيقي . التنزيلي كما قرر الشاطبي من قبل يلج كافة المسائل سواء أوردت فيها نصوص قطعية أم ظنية، أم لم ترد فيها نصوص مطلقا، إذ أنه يروم تنزيل ما تم تصوره وضبطه في عالم النظر في عالم التطبيق والواقع، وما من مسألة . بغض النظر عن كونها اجتهادية . إلا وتحتاج إلى اجتهاد لضمان حسن تطبيقها وتحقيقها في أرض الواقع².

ويمكن إرجاع المحاور الكبرى (المسائل) التالية إلى هذا النوع من الاجتهاد:

¹ . قطعية الدليل أو ظنيته، تكتنف جانبين فيه، أولهما: الجانب الثبوتي، وهو الجانب الذي يتعلق بطرق وصوله إلينا من حيث كونه متواترا أو آحادا، وأما الجانب الثاني: فهو الجانب الدلالي، ويراد به المعنى الذي يدل عليه الدليل من حيث كونه معنى واحدا ظاهرا جليا لا يقبل تأويلا ولا تبديلا، ومن حيث كونه معاني متعددة تتفاوت العقول والمدارك في تحديد المعنى الحقيقي المراد من الدليل .

² . قطب سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد ، (31 . 32) .

1 . مسائل الكلام ، و مسائل الخلاف ، ومسائل لم يرد بشأنها نص . فهل هذه المجالات هي موضوع تحقيق المناطات أي تنزيل الأحكام . فمسائل الكلام ومسائل الخلاف وإن كانت مجالا من مجالات الاجتهاد ومجالا للحكم الشرعي ، فإنها ليست مجالا لتحقيق المناط ، أي تنزيل الأحكام . وباعتبار الوسائل الشرعية هي مجموع الأحكام الشرعية المتوصل إليها بخصوص واقعة أو حادثة ، سواء كانت هذه الوقائع من الأمور المتفق على حكمها أو المختلف فيها ، بمعنى : سواء كانت مجالا للاجتهاد أو لا ، فكل شيء تعلق به حكم شرعي ، فهو من الوسائل ، أي الأحكام الشرعية . والمسائل الخلافية ، وإن كانت محلا للاجتهاد ، فإنها بالنسبة للوسائل مسائل فيها حكم شرعي ، وهذا الحكم الشرعي وقع الخلاف فيه بين فقهاء المذاهب تبعا للأصول المعتمدة في بناء الحكم لدى كل مذهب أو رأي فقهي .

وتكمن أهمية دراسة هذه الجزئية في بيان ما يستجد من وقائع مما يحتاج إلى حكم شرعي بشأنه وذلك لا يتم إلا عن طريق الاجتهاد ، وهي المسألة التي سبق بيانها فيما عرف بخلو واقعة عن حكم الله أو حكم المسكوت عنه .

أما ما لم يرد بشأنه نص خاص مما يمكن أن يعبر عنه " بالمسكوت عنه " ، فقد اختلف العلماء بشأن خلو هذه الوقائع عن حكم لله فيه ، فقد قرر الشافعي بأنه لا يمكن أن تنزل حادثة إلا والله فيها حكم علمه من علمه وجهله من جهله¹ ، ومن جهله فهو تبع لمن علمه ، بيد أن عامة الأصوليين من بعده انتهوا إلى تقرير القول بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ، ولذلك لا بد من الياذ بالقياس و المصالح المرسله والاستحسان والعرف وغيرها من المصادر لاستنباط أحكام الشرع للوقائع التي لم تشملها نصوص الشرع كتابا وسنة بتفصيل أو بيان² .

قال الشافعي : « كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه حكم اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس³ » .

وقد سبق توضيح أنّ الخلاف لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا بين القائلين بإحاطة الأوامر والنواهي (النصوص الشرعية) بأفعال المكلفين وبيان القائلين بعكس ذلك ، إذ أن الكل متفق على رجوع أحكام

1 . محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، (بيروت : دار الكتب العلمية) ، (19) .

2 . قطب سانو ، لا إنكار في مسائل الاجتهاد ، رؤية منهجية ، (48 . 49) .

3 . محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة ، (477) .

أفعال المكلفين إلى كتاب الله وسنة رسوله ، وذلك باعتبار هذين المصدرين السند الشرعي لبقية الأدلة لذلك قيل عنها "أدلة شرعية" .

2 . المسائل غير المنصوص عليها مطلقا . فالوقائع التي لم يد فيها نص أصلا، ولم ينعقد على حكمها إجماع، فهذه الوقائع هي التي تكون موضعا للاجتهاد الفني المصطلح عليه بمعنى بذل الفقيه الوسع لمحاولة استنباط حكم لها، من خلال إلحاق النظر بنظيره في القياس مثلا، أو استصحاب الأصل ودليل العقل أو البراءة الأصلية أو ترجيح قياس خفي على قياس جلي فيما يعرف لدى أهل الاختصاص بالاستحسان إذا كان ذلك محققا للمصلحة، أو من خلال مراعاة العرف والمصالح المرسله، ونحو ذلك من وسائل الاجتهاد، والأدلة التي يمكن للمجتهد أن ينظر من خلالها لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه¹ .

إنه من الأمر المعهود عن الشرع أن يورد أدلة لمختلف المسائل والقضايا الحالية والمستقبلية، وتتفاوت درجات الوضوح والخفاء بين تلك الأدلة المأثورة عن الشرع، حيث إن بعضها يدل على المعنى المراد منها دلالة واضحة وجلية، وبعضها آخر منها، يدل على المعنى المراد منها دلالة غير صريحة ولا واضحة، وفصلا عن ذلك، فإن درجات اليقين والظن في تلك الأدلة الشرعية متفاوتة، إذ إن المرء يستطيع أن يقطع بصحة نسبة بعضها إلى الشرع، كما أنه لا يستطيع أن يقطع بصحة نسبة بعضها إلى الشرع، ومن هنا تأتي مهمة المجتهد في الشرع، وتبتدئ هذه المهمة بتحقيق المجتهد من صحة نسبة الدليل إلى مصدره، ويتبع ذلك باجتهاد آخر متمثل في تحديد المعنى المراد للشارع إذا لم يكن ذلك على سبيل تنزيل ذلك المعنى المراد في واقع الفرد والمجتمعات² .

وأما الغاية من سكوت الشارع فتتمثل في:

1 . تأكيد مشروعية الاجتهاد في الفكر الإسلامي بصورة عامة، لأنه ليس ثمة وسيلة لبيان أحكام الله في هذه المسائل وتنزيل تلك الأحكام في الواقع إلا بالاجتهاد ، فبالاجتهاد يتم التوصل إلى أحكام الله في هذه المسائل، كما يتم تحديد السبل المثلى لتنزيل أحكام الله فيها في الواقع .

2 . عدم تنصيب الشارع على أحكام واضحة لهذه المسائل، توكيل مباشر لأهل الاجتهاد للبحث عن أحكام مناسبة لهذه المسائل وفق ظروف المكلفين وأحوالهم التي تشهد يوما بعد يوم تغيرا وتطورا

¹ . محمد محمد فرحات، الاجتهاد الجماعي: تعريف، شروطه، موضوعاته، وسائله وأدواته، ندوة الاجتهاد الجماعي في

العالم الإسلامي، (جامعة الإمارات العربية، كلية الشريعة والقانون، بتاريخ 11 إلى 13 شعبان 1417 / 21 إلى 23

ديسمبر، 1996)، (163/1)

² . قطب سانو، لا إنكار في مسائل رؤية منهجية تحليلية، (47)

وتبدلا وتحولا، وفي هذا تيسير أي تيسير على عامة المكلفين، كما أن في ذلك حثا لأهل الاجتهاد لأن يختاروا من الأحكام التي تتناسب مع ظروف المكلفين وواقعهم وأحوالهم.

3. من عدم تنصيب الشرع على أحكام مناسبة لهذه المسائل، فإنه يتمثل في رغبة الشارع الأكيد في تضييق دائرة المحظورات والمحرمات ودائرة الواجبات والفرائض في حياة المكلفين، حيث إنه ليس من ريب في أن الامتنال بالواجبات والفرائض كلفة، وفي الامتناع عن المحظورات كلفة، وكلتا الكلفتين تحتاج إلى إرادة قوية ودرجة عالية من الإيمان والتقوى .

وأما فعل المباحات أو تركها، فإنه لا كلفة في ذلك، ولهذا، لأمر ما اعتبر الشارع هذه المسائل مسائل واقعة وداخلية في منطقة العفو الواسعة، وهي المنطقة التي وردت الإشارة إليها في قوله ع في الحديث الذي أخرجه الدار قطني في سننه: « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد لكم حدودا فلا تعتدوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها رحمة بكم فاقبلوها »¹.

إن مقتضى هذه الغايات الثلاثة، أن يحاول أهل الاجتهاد في كل عصر ومصر اختيار الأحكام المبنية على التيسير، والتي تلي ظروف المكلفين وترفع عنهم الإصر والأغلال التي كانت من قبلهم من الأمم، فالاجتهاد في هذه المسائل ينبغي أن يتسم على الدوام بالتجدد والتنوع، وأن يبنى على مراعاة المصلحة كل المصلحة التي تقوم على جلب كل ما فيه منفعة ودرء كل ما فيه مفسدة².

يقول الشاطبي: « إن الله أنزل الشريعة على رسوله ع فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق؛ في تكاليفهم التي أمروا بها، وتعبداً لهم التي طرّفوها في أعناقهم، ولم يمت رسول الله ع حتى كمل الدين، بشهادة الله تعالى بذلك؛ حيث قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ ﴾ [المائدة (3)]، فكل من زعم أنه بقي من الدين شيء لم يكمل بعد، فقد كذب بقوله: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ .

وبين الشاطبي أن المراد بالآية كلياً لا الجزئيات، وعلى ذلك، « فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان »³.

1 . سبق تخرجه .

2 . قطب سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد روية منهجية تحليلية، (49 . 51) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (816/2) .

يقول الشاطبي: « يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضا ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها، وإذا ثبت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالا للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه، ولو كان المراد بالآية الكمال، بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم .

وقد نص العلماء على هذا المعنى، وإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي تجري عليها ما لا نهاية له من النوازل»¹.

ويقرر فتحي الدريني أن الاجتهاد بالرأي لا يكون في القطعيات²، فهو يقول: « وما تجدر الإشارة إليه؛ أن كل نص قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسرا، تتضح فيه إرادة الشارع، دون لبس أو غموض لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يحرم»³.

المطلب الرابع : مسائل الاجتهاد تنوع إلى مسائل اجتهاد نظري ومسائل اجتهاد تطبيقي.

لئن جاز لنا صياغة تصور متكامل عن المراد بمصطلح مسائل الاجتهاد في الفكر الأصولي القديم والمعاصر، لقلنا بأنها عبارة عن القضايا والمسائل . القديمة والحديثة . التي تصلح أن تكون محلا للاجتهاد النظري الهادف إلى بيان أحكام الشرع فيها، أو تصلح أن تكون محلا للاجتهاد التطبيقي الهادف إلى تنزيل أحكام الشرع فيها، وإنما كانت هذه القضايا والمسائل محلا صالحا للاجتهاد النظري فيها، ذلك لأنها لم يرد في شأنها دليل مطلقا، أو لأنها ورد في شأنها دليل غير قطعي الثبوت والدلالة، ولم ينعقد عليها إجماع معتبر، كما صلحت تلك القضايا والمسائل لأن تكون محلا للاجتهاد التطبيقي لعدم ورود دليل في بيان كيفية تنزيل المعاني المرادة منها في الواقع بصورة دقيقة واضحة مما استلزم اجتهادا في انتقاء الوسائل والطرق الممكنة والقادرة على تحقيق مراد الشارع في الواقع المعيش .

إن الاجتهاد في هذه القضايا يروم إما معرفة أحكام الشرع فيها، أو تطبيق أحكام الشرع فيها في واقع المكلفين، فإذا كانت الغاية من الاجتهاد في تلك القضايا معرفة أحكام الشرع، فإن الاجتهاد يسمى حينئذ بالاجتهاد التطبيقي (التنزيلي)⁴.

¹ . المصدر نفسه، (2 / 816 . 819)

² . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (24)

³ . المرجع نفسه، (24)

⁴ . قطب سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد، (32 . 33) .

وعليه يمكن تقسيم مسائل الاجتهاد إلى مسائل الاجتهاد النظري ومسائل الاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي.

الفرع الأول: مسائل الاجتهاد النظري: تشمل جميع القضايا التي لم يرد فيها أدلة مطلقا، كما تشمل كل القضايا التي وردت في شأنها أدلة ظنية في ثبوتها وفي دلالتها¹، أو وردت في شأنها أدلة ظنية في ثبوتها وقطعية في دلالتها، أو وردت في شأنها أدلة قطعية في ثبوتها وظنية في دلالتها².

الفرع الثاني. وأما مسائل الاجتهاد التطبيقي (التنزيلي).

فإنها تشمل جميع القضايا المنصوص وغير المنصوص عليها مطلقا، وتعبير آخر، إن جميع مسائل الاجتهاد النظري تعتبر مسائل للاجتهاد التطبيقي التنزيلي، وفصلا عن ذلك، فإن مسائل الاجتهاد التطبيقي تشمل أيضا القضايا التي وردت في شأنها أدلة قطعية ثبوتًا ودلالة، مما يعني أن مسائل الاجتهاد التطبيقي التي وردت في شأنها أدلة قطعية ثبوتًا ودلالة يحظر فيها الاجتهاد النظري، ولا يمكن أن يتناولها بتاتا³.

المبحث الرابع: أنواع الاجتهاد في مناط الحكم .

المناط هو علة الحكم، والاجتهاد في مناط الحكم وهو العلة ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه فالنظر والاجتهاد فيه إما في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه⁴.

وإذا كان المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا⁵، فإن الاجتهاد في المناط هو الكفيل وحده بتحقيق مقاصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها وقصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، إذ لو فرض ارتفاع هذا النوع. كما قال الشاطبي. لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن¹.

¹ . يراد بظنية ثبوت الدليل عدم الجزم بثبوت الدليل على مصدره الذي أوحى به ، وينطبق هذا على أحاديث الآحاد والمشهور، وإما ظنية دلالة الدليل، فيراد بها تردد الدليل في دلالته على المعنى المراد منه بين معنيين فأكثر من المعاني التي تحتمل أن تكون مرادا إليها . وتتحقق هذه الظنية في أدلة الكتاب والسنة المتعلقة بالأحكام العملية والمعاملات وسواها، [ينظر المناهج الأصولية للدريبي ، (384 /1) ، وينظر : عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (98) .

² . قطب سانو، لا إنكار في مسائل الاجتهاد ، (34) .

³ . المرجع نفسه، (34.33) .

⁴ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (379 /3)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (289/2)

المطلب الأول : الاجتهاد بتخريج² المناط .

عرف الآمدي تخريج المناط بأنه: « النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته »³ .

وعرفه ابن قدامة بقوله: « هو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً »⁴ .

وعرفه صاحب الإبهاج بأنه : « الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص والإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء »⁵ .

قال الشاطبي: « وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، لكنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد⁶ القياسي وهو معلوم »⁷ .

فالعلة هنا غير معروفة، ويقع الاجتهاد في استخراج العلة .

وعلى هذا يكون تخريج المناط هو: « الاجتهاد القياسي الذي وقع فيه الخلاف بين العلماء وطال نزاعهم فيه، فقد أقر به جمهور القياسيين ومنعه الشيعة ومعتزلة بغداد والظاهرية »⁸ ، والمقصود بالتخريج « هو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته، وذلك كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر، وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب

¹ . المصدر نفسه، تحقيق: ابو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 17) .

² . التخريج لغة: قال ابن منظور: « يقال عام فيه تخريج: أي خصب وجذب، وعام أخرج فيه جذب وخصب، وكذلك أرض خرجاء وفيها تخريج ، وعام فيه تخريج إذا أُنبت بعض المواضع ولم ينبت بعض. وأخرج: مر به عام نصفه خصب ونصفه جذب، وخرج فلان عمله: إذا جعله ضروباً يخالف بعضها بعضاً ». [محمد مكرم بن منظور، لسان العرب، (236/2)، مادة: (خرج)]

³ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 380) .

⁴ . عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، روضة الناظر وجنة المناظر ، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط3، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399 هـ)، (1 / 278) .

⁵ . علي عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، (3 / 83) .

⁶ . قال عبد الله دراز: « هو بعضه، وإلا ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً ، وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط ». [أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، هامش رقم (3)، (4 / 469)] .

⁷ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، (4 / 469)، والموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (22 . 21/5) .

⁸ . هشام قريسة، الاستدلال وأثره ، (198) .

القصاص في المحدد ، وكون الطعم علة ربا الفضل في البر ونحوه، حتى يقاس عليه ما سواه في علته. وهذا في المرتبة دون النوعين الأولين»¹.

ويرى شارح الموافقات عبد الله دراز أن تخرج المناط هو بعض الاجتهاد القياسي، ففي القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا ، وإن لم يدخل في مسمى تخرج المناط².

المطلب الثاني: الاجتهاد بتنقيح³ المناط .

عرف الشاطبي تنقيح المناط، وذلك « أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى»⁴.

قال الآمدي: «وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة، من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحدة بطريقة»⁵.

ومعنى هذا أن يضيف الشارع حكما إلى سبب وينوطه به، ولكن يقترن بهذا الحكم أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، مثاله: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أظفر في رمضان بالوقاع مع أهله، فنقول كونه أعرابيا، وكونه شخصا معيناً وكون ذلك الزمان بخصوصه، وكون الموطوءة امرأة معينة أو زوجة لا مدخل له في التأثير ، فنقول: كل مكلف صائم واقع امرأته في رمضان وجبت عليه الكفارة⁶، فالتنقيح هو حذف كل الأوصاف التي لا مدخل لها في

1 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 380)

2 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، هامش رقم (3)، (4 / 469) .

3 . نقح الشيء: قشره ، ونقح النخل: أصلحه وقشره . وتنقيح الشعر: تهيئته، ونقح الكلام: فتشه وهذبه وأحسن النظر فيه، وقيل: أصلحه وأزال عيوبه ، ونقح العظم ينقحه نقحا وانتقحه: استخرج مخه . [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (5 / 467)، وابن منظور، لسان العرب، (6 / 240)، مادة: (نقح)] .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (4 / 468)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 19)

5 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 379) .

6 . الحجوي التعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (الرباط: مطبعة إدارة المعارف، وفاس : مطبعة البلدية، 1345)، (1 / 52)، سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 380)، و أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (3 / 488)

الحكم، ولا تأثير بها، وإبراز الوصف المعبر حتى يمكن القياس عليه، ومثاله أيضا: أن مناط القصاص في القتل بالسيف كونه مزهقا روحا محترمة والسيف آلة فيلحق به السكين والرمح والمثقل¹. وهذه الطريقة في التعريف، وهي تعريف تنقيح المناط بأنه إضافة الحكم إلى علة فيقترن بها ما ليس منها، فيقوم المجتهد بحذفها ليتسع الحكم، قد وافقه فيها أكثر الأصوليين²، فهم نظروا إلى تعريف

¹ . أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (232/2)، وهشام قريسة، الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي، (196).

² . الحسن بن شهاب العكبري، رسالة في أصول الفقه، دراسة وتحقيق وتعليق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط1، (بيروت: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413 هـ)، (83)، وأبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (488/3)، سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (380/3)، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (302)، شهاب الدين القرافي نفائس الأصول، (3088/7)، نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (237/3)، أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (197/22)، آل تيمية، المسودة، (387)، تاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، (91)، شرح ابن النجار، الكوكب المنير، (204/4)، محمد أمين بادشاه، تيسير التحرير، (42/4)، نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، (352/2).

المناط بهذا المنظار، وخالف بعض الأصوليين، كالغزالي¹، والرازي²، والبيضاوي³، والصفى⁴ الهندي⁵ والأسنوي⁶، والشوكاني⁷، فقد عرفوا تنقيح المناط بأنه الجمع بين الأصل والفرع مع إلغاء الفارق . ورأى بعضهم، كالشنيطي العلوي⁸، جعل إلغاء الفارق قسما من قسمي تنقيح المناط⁹. وقد وجه بعضهم ما عليه الأكثر بأن إلغاء الفارق قد يحصل من غير معرفة العلة المشتركة، ولذا فلا ينبغي أن يطلق عليه تنقيح المناط، وعلى كل: حال فهي اصطلاحات لفظية . كما قال القراني في شرح تنقيح الفصول¹⁰ ..

المطلب الثالث: الاجتهاد بتحقيق المناط .

- 1 . كما نقله عنه الرازي في المحصول (20/5)، وأشار إليه في شفاء الغليل (130)، وقد تعقب القراني في نفائس الأصول (3089 /7) الرازي في نقله وذكر تعريفه من المستصفي، وقال : « لم أجد الغزالي خالف الجماعة في الاصطلاح كما تقدمت الحكاية عنهم ، وما أدري كيف هذا النقل ».
- 2 . حيث نقل تعريف الغزالي، وأقره كما في المحصول، (20/5)، وتبعه صاحبها الحاصل، (905/2)، والتحصيل، (208/2) .
- 3 . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (80/3)
- 4 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (256 . 255/5)
- 5 . هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، أبو عبد الله، صفي الدين الهندي: فقيه أصولي، ولد بالهند عام ستمائة وأربعين، زار اليمن، وحج، دخل مصر والروم، واستوطن دمشق (سنة 685) ، وتوفي بها عام سبعمائة و خمسة عشر . من مؤلفاته: نهاية الوصول إلى علم الأصول، الفائق في أصول الدين.. . [تقي الدين بن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه: المحافظ عبد العليم خان، ط1، (الهند، حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، 1399هـ/1979م)، (296/2 . 298)، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة (14/4)، محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن القرن السابع، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، (187/2)].
- 6 . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (137/4)
- 7 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (385)
- 8 . عبد الله بن ابراهيم العلوي، نشر البنود (199/2)، وتبعه محمد الأمين الشنقيطي في نشر الورود، (523/2) .
- 9 . وليد بن فهد الودعان، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، . جمعا وتوثيقا ودراسة . ط1، (الرياض: دار التدمرية، ودار ابن حزم، 2009/1430)، (227 . 226/1) .
- 10 . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (302)

الفرع الأول: مدلول تحقيق المناط لغة : يرجع التركيب الإضافي (تحقيق المناط) إلى المادتين اللغويتين : "حقق" و "نوط"؛ فأما أصل "حقق" فهو يرجع إلى الشيء الذي لا يسوغ إنكاره، ولذلك كان "الحق" بمعنى ضد الباطل . قال ابن فارس: « حققت الأمر وأحققته: إذا كنت على يقين منه . وحققت حذر الرجل وأحققته : إذا فعلت ما كان ما كان يحذره ». فالحق إذن أن تستيقن من الأمر ، وتتأكد من أنه كما هو في الواقع.

والتحقيق: أن تنزله فعلا بعد ما كان (حذرا) وتصورا . فيطابق الواقع الصورة المحذورة. قال الراغب: « أصل الحق المطابقة: المطابقة والموافقة. كمطابقة رجل الباب في حقه؛ لدورانه على استقامة»¹.

وفي أساس الرمخشري: « حققت الأمر، وأحققته: كنت على يقين منه . وحققت الخبر فإنا أحققه ن وفتت على حقيقته، ويقول الرجل لأصحابه إذا بلغهم خبر فلم يستيقنوه : أنا أحق لكم هذا الخبر، أي أعلمه لكم ، وأعرف حقيقته .. ومن المجاز .. ثوب محقق النسج : محكمه . وكلام محقق : محكم النظم ». وفي اللسان: « حَقَّقَ قوله وظنَّه تحقيقًا : أي صدَّقَ»². وأورد الجرجاني تعريفات للحق والحقيقة تقرب جدا من فهم "التحقيق": قال: «الحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره..والحقيقة: هو الشيء الثابت قطعاً ويقيناً. يقال: حق الشيء: إذا ثبت، وهو اسم للشيء المستقر في محله.. والحقيقة: الشيء ما به هو هو، كالحیوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك، والكاتب، مما يمكن تصور الإنسان بدونه. وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية»³، فيكون التحقيق: هو التوقيع باعتبار الماهية، أو التشخيص باعتبار الهوية. الهوية. وكلاهما. بغض النظر عن الفروق المنطقية. أثل إلى تصديق الواقع للصورة. أي تعيين (ما صدق) المفهوم.

فتحقيق المناط إذن في اللغة: هو التيقن من كون صورته مطابقة لما هو عليه في الواقع ، وتعيينه حتى يطابق صورته. وإنما كل ذلك ليحصل الصدق ، ويحصل الحق .

الفرع الثاني: تحقيق المناط في الاصطلاح .

¹ . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (125)

² . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (122/3)، مادة: (حقق).

³ . الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (94 . 95)

عرف الآمدي تحقيق المناط بقوله: « هو النظر في معرفة العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط »¹، وهو ما ذهب إليه الفتوحى من أنه: « إثبات العلة في آحاد الصور بالنظر والاجتهاد في معرفة وجودها في آحاد الصور بعد معرفتها في ذاتها »². ونلاحظ من التعريفات السابقة لتحقيق المناط أنها تقتزن **بعلة القياس**، ثم نجد من العلماء من وسع في مدلول تحقيق المناط متجاوزا بذلك اقتصاره على **القياس الأصولي**، فهذا الغزالي رحمه الله يقول: « أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الأمة في جوازه.. وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة، والعدالة لا تعلم إلا بالظن، فلنعبّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين، فاستدل بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة وهو نوع اجتهاد.. وهو ضرورة كل شريعة»³.

وعرف الشاطبي تحقيق المناط بقوله: « معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله »⁴. أي تعيين المفردات التي ينطبق عليها.

ويشرح تحقيق المناط في موضع آخر، فيبين أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداها راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي، فالشارع حكم على أفعال المكلفين، وذلك مقتضى المقدمة الثانية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم، وهو مقتضى المقدمة الأولى⁵.

ويمثل الشاطبي لذلك بقوله: « فإذا قلت كل مسكر حرام، فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلوه، فإن شرع المكلف في شرب الخمر مثلا قيل له أهذا حرام أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمرا، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر، قال: نعم هذا خمرا، فيقال له كل خمرا حرام الاستعمال فيجتنبهه »⁶.

1 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 379) .

2 . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (4 / 200 . 203) .

3 . أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، (487/3) .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (12/5) .

5 . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي في المغرب، (195) .

6 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 232) .

المطلب الرابع: أقسام تحقيق المناط .

الفرع الأول: تقسيم ابن قدامة . قسم ابن قدامة تحقيق المناط بحسب الاتفاق أو الاختلاف .
القسم الأول: وهو المتفق عليه، وعرفه بقوله: « أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أو منصوصا عليها ويجتهد في تحقيقها في الفرع »¹.

ومثاله: وجوب المثلية في الفدي في الحج، وذلك لقوله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة (95)].

القسم الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع ، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبي . صلى الله عليه وسلم . في الهرة: « إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات »²، جعل الطواف علة، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة ، فهذا قياس جلي³ أقر به جماعة ممن ينكر القياس.

وقال شارح الروضة تعليقا على قول ابن قدامة : « وهذا قياس دون الذي قبله، أي هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع ، لأن هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة ، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها، كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك ، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير المختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس، والأول ليس بقياس »⁴.

¹ . نجم الدين الطوي، شرح مختصر روضة الناظر، (233/3)

² . أخرجه: أبو داود في سننه، كتاب: الطهارة، باب سؤر الهرة، ورقمه (76) (184/1 . 185) . والترمذي في الجامع الكبير، أبواب: الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، رقمه (92)، (136 / 1) . قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح » . كلاهما عن كبشة بنت كعب بن مالك.

³ . القياس الجلي: ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة؛ غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره. فالأول: كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى عنهما. والثاني: كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الأصل والأنوثة في الفرع، وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك في أحكام العتق خاصة . وأما الخفي: فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل؛ كقياس القتل بالمثل على المحدد، ونحوه. [سيف الدين الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، (6/4) .]

⁴ . نجم الدين الطوي، شرح روضة الناظر ، (3 / 235 . 236) .

وكل من النوع الأول والثاني يسمى **تحقيق المناط**، لأن معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس¹. وقال الشنقيطي: «الأول: مجمع عليه في كل الشرائع، وهو أن تكون القاعدة الكلية منصوصة أو متفقا عليها، فيجتهد في تحقيقها في الفرع.. والمناط هنا ليس بمعناه الاصطلاحي لأنه ليس المراد به العلة، وإنما المراد به النص العام وتطبيق النص على أفرادها هو هذا النوع من تحقيق المناط. ولا يخفى أن في عده من تحقيق المناط مسامحة، ولا مشاحة في الاصطلاح»².

الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط عند الشاطبي:

بحث الشاطبي تحقيق المناط في باب الاجتهاد باعتباره القسم الأكبر المستمر، حيث قال: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط»³. وفي مقارنة بين الأصوليين والشاطبي في اعتمادهم مفهوم تحقيق المناط يقول عبد المجيد النجار: «كان مصطلح تحقيق المناط متداولاً عند الأصوليين قبل الشاطبي وبعده، ولكن مدلوله عندهم كان ضيقاً لا يعدو أن يكون طريقة جزئية في معرفة العلة في الصور المفردة لتلحق في حكمها قياساً بما فيه حكم مبني على تلك العلة، فهو فرع من مبحث العلة في باب القياس. ومناط الحكم عند الأصوليين هو العلة»⁴. «أي ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه»⁴. وعلى ذلك يكون تحقيق المناط كما عرفه الأمدي: «هو النظر في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها»⁵، فهو إذن أسلوب إجرائي لتعدية الحكم الملل إلى صور تثبت فيها علة ذلك الحكم.

¹ . المصدر السابق، (3 / 236) .

² . محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، (294) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 11) .

⁴ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (3 / 485) .

⁵ . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3 / 370) .

أما الإمام الشاطبي، فإنه اهتم بتحقيق المناط اهتماما كبيرا، ووسع من مدلوله، ليجعل منه مبدأ كليا في تطبيق الأحكام الشرعية، وميزانا لترشيد هذا التطبيق وتسديده، ثم إنه جعله القسم الأكبر والأهم والأدوم في الاجتهاد¹.

الفرع الثالث: مراتب تحقيق المناط عند الشاطبي :

إذا ثبت الحكم بمدركه الشرعي، فإنه يتجه به إلى التطبيق على مناطاته بالتحقيق فيها على مرتبتين: مرتبة التحقيق في النوع، ومرتبة التحقيق في العين².

أ. تحقيق المناط العام في نطاق الأنواع :

هذه المرتبة من تحقيق المناط تنصرف إلى تحقيق المناط في الأفعال، ذلك أن الاجتهاد في تحقيق المناط يمتد بامتداد زمن التكليف، لأن الشريعة لما (لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر³) كان تحقيق المناط ضروريا تتوقف عليه حياة الشريعة، وإلا لم تنزل أحكامها على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها أحكام عامة مطلقة منزلة على أفعال عامة مطلقة⁴. والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة الحكم، فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة، بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد⁵.

وحتى لو كان معينا فإن لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، ومعنى هذا أنه (لا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل⁶، ذلك أن ل (كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها لها في نفس الأمر، فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر واجتهاد أيضا⁷ .

1. عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (194 . 195) .

2. المرجع نفسه، (197) .

3. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 14) .

4. إدريس حمادي، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني: الشاطبي وابن خلدون نموذجين، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009)، (158) .

5. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 17) .

6. المصدر نفسه، (5 / 15) .

7. المصدر نفسه، (5 / 14)، وإدريس حمادي، الاجتهاد والمصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني، (158) .

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: « .. إلا أن بيان تحقيق المناط في نطاق النوع جاء مختصرا أو محدودا في نطاق ضيق، حيث تدل الأدلة الأمثلة التي أوردها فيه على انحصاره في نطاق ما هو منصوص عليه من الأحكام التي سبق للمجتهدين أن حققوا في مناطاتها، وعينوا النوع المقصود منها؛ لذلك فقد جعل هذه المرتبة من التحقيق مما يصح فيه التقليد وأخرجها من دائرة ما يتحتم فيه الاجتهاد»¹.

وفي ذلك يقول الشاطبي: « وقد يكون هذا القسم (أي تحقيق المناط) ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة، كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة (79)]، وهذا ظاهر في اعتبار المثل، إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول، ككون الكبش مثلا للضبع .. وكذلك الرقبة الواجبة في عتق الكفار، والبلوغ في الغلام والجارية»².

لقد ذكر فريد الأنصاري أربع صور تندرج تحت هذا النوع من تحقيق المناط، حيث قال: وهذا الضرب من التحقيق يمتثل في نفسه أربع صور: الأولى ترجع إلى النص، والثانية ترجع إلى اجتهاد المجتهد المحض، والثالثة ترجع إلى تقليد المجتهد غيره، والرابعة ترجع إلى المكلف من حيث هو مكلف لا مجتهد³.

فأما الصورة الأولى: وهي الراجعة إلى النص، فهي المناطات التي حققها الشارع نصا، وانتهى أمرها، فلا اجتهاد معها بعدئذ، ولا تدخل مع سائر الصور التي ضمنها الشاطبي تحت مصطلح الاجتهاد. قال: « كما أنه قد يكون تحقيق المناط أيضا موقوفا على تعريف الشارع، كحد الغنى الموجب للزكاة فإنه يختلف باختلاف الأحوال، فحققه الشارع في عشرين دينارا، ومائتي درهم، وأشباه ذلك»⁴.

وأما الصورة الثانية: فهي راجعة إلى اجتهاد المجتهد اجتهادا محضا، أو بعبارة أخرى هي الراجعة إلى الاجتهاد الشرعي، لا العرفي، وذلك أن المجتهد - ههنا - هو الذي يحقق المناط باعتباره مجتهدا؛ حيث يعتمد التحقيق على الواقع الخارجي كما هو فحسب، وإنما يراعي في ذلك أيضا مقتضيات الدليل، إذ

¹ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي في المغرب، (198) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 17)

³ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (381) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 668) .

يكون هذا الضرب من التحقيق مرتبطا بالنصوص، فلا يصلح غير المجتهد العالم بمقتضياتها، وذلك لكون مقاييس التحقيق راجعة إلى صورة الحكم في النص، مما لا يمكن لغير المجتهد تنزيله على آحاده، وأغلب ذلك إنما يقع في الأحكام التعبدية وما يلحق بها، إذ لأحكام العادات شأن آخر، وذلك نحو تحقيق معنى "العدالة" في الأشخاص الذي (لا بد فيه من بلوغ حد الوسع)¹، لأن مفهوم العدالة أولا يرجع إلى مقاييس تطبيقية محددة شرعا، فلكي نحكم على هذا الشخص أوزاك بكونه "عدلا" لا بد من القدرة على إدراك تلك الصفة فيه.. وهي صفة شرعية تحتاج إلى عالم بالشرع لا بالعرف².

الصورة الثالثة: وهي الراجعة إلى تقليد المجتهد الشرعي غيره، وهو نوعان: تقليده مجتهدين في الشرع، وتقليده مجتهدين في العرف.

فأما تقليد المجتهد غيره من علماء الشرع، فذلك في تحقيق المناطات الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وسبق للأولين فيه تحقيق صار كالنص في المسألة، حيث تتجه غلى تحديد أنواع معلومة. قال (أي الشاطبي): « وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط، إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة، كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾ [المائدة (95)]، وهذا ظاهر في اعتبار المثل، ككون الكبش مثلا للضبع، والعنز مثلا للغزال، والعناق مثلا للأرنب، والبقرة مثلا للبقرة الوحشية، والشاة مثلا للشاة من الضباء.. وما أشبه ذلك »³، فمثل هذا الاجتهاد اشتهر وقلد فيه المجتهد المتأخر المتقدم؛ نظرا لأن التحقيق ههنا تعلق بأمر ثابت.. لا يحتاج في الغالب إلى إعادة النظر فيه⁴.

وأما تقليد المجتهد الشرعي للمجتهد العرفي في تحقيق المناط، فذلك إنما يقع حيث يتعلق التحقيق بالأمر العادية والعرفية، مما اختص بالنظر فيه أهل الأعراف وخبراء الأسواق والحرف والصناعات وأشباه ذلك، ولذلك قال: « وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل.. فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب »⁵.

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 13) .

2 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (382) .

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 17) .

4 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، 383 . 384 .

5 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 668) .

6 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (384) .

الصورة الرابعة: وهي الأخيرة من صور تحقيق المناط العام . وهي الراجعة إلى اجتهاد المكلف، أي سواء كان مجتهدا أو عاميا ، وذلك أن ثمة مناطات ترتبط بالشخص في نفسه وما يعتقده هو في أمره، أو ما يقع بقلبه من شك، أو يقين وسائر التقديرات الراجعة إلى اطمئنان النفس ونظرها، حيث لا يمكن لأحد أن ينوب فيها عن أحد إلا بصورة من الإرشاد والتوجيه.

وهذه الصورة من صور التحقيق هي المعبر عنها عند الشاطبي بمصطلح (اجتهاد المكلف) أو (اجتهاد المكلفين) .. ومن هنا يفهم وجه قوله عن التحقيق العام : « فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر، وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه .. »¹، فجعل من تحقيق المناط ما هو خاص بالمكلف، وذلك نحو ما ذكره في مثال اختلاف الاعتقاد في اللحم بين الحلية والحرمة، بناء على الشك في الذكاة وعدمها؛ فيأكل أحد المكلفين ويترك الآخر بناء على اختلاف اعتقادهما في اللحم (وكل واحد من المناطين راجع إلى ما وقع بقلبه، واطمأنت إليه نفسه .. وهو معنى قوله ع: « استفت قلبك وإن أفتوك »²، فإن تحقيقك مناط مسألتك أخص بك من تحقيق غيرك له، إذا كان مثلك. وليس المراد بقوله: " وإن أفتوك"، أي: أي إن نقلوا إليك الحكم الشرعي، فاتركه، وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقول على التشريع الحق. وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط، وإنما النظر ما يقع بنفس العامي، وليس واحدا من الكتاب، أو السنة؛ لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلا على حكم، وإنما هو مناط حكم، فإذا تحقق له المناط بأي وجه تحقق فهو المطلوب، فيقع عليه الحكم بدليله الشرعي³.

ب . تحقيق المناط الخاص في نطاق الأفراد :

هو تخصيص التحقيق العام ، بتحقيق مُنَزَّلٍ على نفس معينة لتربيتها⁴. فأما كونه (تخصيصا للتحقيق العام) فهو قول أبي إسحاق: « تحقيق المناط ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص، كتعين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ،

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 16).

² . أخرجه: أبو محمد عبد الله بن بهرام الدارمي، مسند الدرامي، تحقيق: حسين أسد الداراني، (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع ، 1420)، كتاب البيوع باب: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، رقمه (2575)، (2 / 1649)، بلفظ: « استفت نفسك. استفت قلبك يا وابصة . ثلاثا ت البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » عن وابصة بن معبد الأسدي.

³ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (386).

⁴ . المرجع نفسه، (386) .

وما أشبه ذلك .. والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فكأن تحقيق المناط على قسمين . تحقيق عام وهو ما ذكر ، وتحقيق خاص من ذلك العام»¹ .

ويشرح الشاطبي هذه المرتبة فيقول: «تحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»² . ثم يزيد ذلك بيانا فيقول في هذا التحقيق: «هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى الآخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض»³ .

وغاية هذا النظر هي إلحاق كل حالة بما يناسبها من الأحكام ليجرى عليها ، وإن كان ذلك في خارج نطاق الحكم المتجه لنوعها ، وذلك بناء على عوارض تشخصها⁴ .

ويمكن التمثيل على هذا؛ بما جرى عليه التشريع الإسلامي على أن لا يفرض لكل جريمة من جرائم التعازير عقوبة معينة، كما تفعل القوانين الوضعية، لأن تقييد القاضي بعقوبة معينة يمنع العقوبة من أن تؤدي وظيفتها، و يجعل العقوبة غير عادلة في كثير من الأحوال؛ لأن ظروف الجرائم والجرمين تختلف اختلافا بينا، وما قد يصلح مجرما بعينه قد يفسد مجرما آخر، وما يردع شخصا عن جريمة قد لا يردع غيره، ومن أجل هذا وضعت لجرائم التعازير عقوبات متعددة مختلفة هي مجموعة كاملة من العقوبات تتسلسل من أقل العقوبات إلى أشدها، وتركت للقاضي أن يختار من بينها العقوبة التي يراها كفيلة بتأديب الجاني وإستصلاحه وبحماية الجماعة من الإجرام، وللقاضي أن يعاقب بعقوبة واحدة أو بأكثر منها، وله أن يخفف العقوبة أو يشدها إن كانت العقوبة ذات حدين، وله أن يوقف تنفيذ العقوبة إن رأى في ذلك ما يكفي لتأديب المجرم وإستصلاحه⁵ .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (23 / 5)

² . المصدر نفسه، (24/5) .

³ . المصدر نفسه، (24/5)

⁴ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (202) .

⁵ . عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، (685/1) .

وليس ثمة خطر من إعطاء القاضي هذا السلطان الواسع في جرائم التعزير، لأنها ليست في الغالب جرائم خطيرة؛ ولأن التساهل فيها قد يصلح الجاني أكثر مما يفسده، أما الجرائم الخطيرة، وهي جرائم الحدود وجرائم القصاص والدية فقد وضعت لها الشريعة عقوبات مقدرة، ولم تترك للقاضي أي سلطان عليها إلا تطبيق العقوبة المقررة كلما ثبتت الجريمة على الجاني¹.

وإذا كانت الشريعة قد عرفت عقوبات تعزيرية معينة، فليس معنى ذلك أنها لا تقبل غيرها، بل إن الشريعة تتسع لكل عقوبة تصلح الجاني وتؤذبه وتحمي الجماعة من الإجرام، والقاعدة العامة في الشريعة أن كل عقوبة تؤدي إلى تآديب الجرم واستصلاحه وزجر غيره وحماية الجماعة من شر المجرم والجريمة هي عقوبة مشروعة²

ويقسم الشاطبي تحقيق المناط في الأشخاص إلى ثلاثة أقسام :

أ . قسم ينصب في تحقيقه على الأنواع كالمثل في جزاء الصيد والرقبة الواجبة في عتق الكفارات، والبلوغ في كل من الذكر والأنثى.. ومثاله في المخاطبين بكل أمر أو نهي واجبا أو محرما، مندوبا أو مكروها أو مباحا لأن المجتهد بصفة عامة³ . كما يقول الشاطبي: « إذا نظر في الأوامر والنواهي .. ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، وقع عليهم أحكام تلك النصوص»⁴.

ب . وقسم ينصب النظر في تحقيقه على الأشخاص المعينين من حيث هم معينون نظرا لأن الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، ولذلك فالتعرف على نوع الرقبة المجزئة في الكفارات لا يعفي الناظر ساعة تطبيق الحكم على محل معين من التحقق من سلامة الرقبة المعينة أو عدم سلامتها، ليقع الحكم عليها بالإجزاء أو عدمه، والتعرف على العلامات المنبئة على البلوغ في كل من الذكر والأنثى بصفة مطلقة لا يعفيه من التحقق من وجود هذه العلامات في هذا الفتى أو الفتاة ليقع الحكم عليه أو عليها، ما يقتضيه البلوغ من أحكام في حقها أو حقه⁵.

¹ . المرجع السابق، (685/1 . 686) .

² . المرجع نفسه، (686/1)

³ . إدريس حمادي، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني، (164) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 23) .

⁵ . إدريس حمادي، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني، (164) .

كذلك الأمر في العدالة مثلا، فإن التعرف على حقيقة العدالة شرعا عن طريق ما يلازمها من تقوى ومروءة لا يعفيه من التأكد من اتصاف هذا الشخص بها أو عدم اتصافه¹، يقول الشاطبي: « فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له ، أو وقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة والخاصة ، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي النديية، والأمر الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أو أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء، غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة ، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر² .»

ج . والقسم الثالث: وهو ما ينصب النظر في تحقيقه على ما ينفرد به الشخص من خصوصيات وأحوال توجد فيه ولا توجد في غيره. وهو الذي يمكن أن نطلق عليه خاص الخاص، لأن النظر فيه مترتب على النظر في القسم الذي قبله، أي أن الناظر لا يقدم على هذا النظر إلا بعد التحقق من أن الشخص فعلا هو من المكلفين بهذا النوع من العمل، لأنه لو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكاليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل، لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه³، بمعنى؛ أن المجتهد إذ تحصل قناعة بأن هذا الشخص من المتصفين بالعدالة مثلا لاجتنابه الكبائر وصونه نفسه عما يشينها من أدناس، يخطو خطوة أخرى تتمثل هذه المرة في التعرف على خصوصيات ذلك الشخص وأحواله الخاصة به ليقع عليه صلاحيته للولاية أو عدم صلاحيته لها انطلاقا من أن: النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترّة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى الآخر، ويكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض⁴، وعندما تحصل له مثل هذه المعرفة يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق⁵ .

¹ . المرجع نفسه، (164 . 165)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (23/5)

³ . المصدر نفسه، هامش (3) (25 / 5) .

⁴ . المصدر نفسه، (25 / 5) .

⁵ . المصدر نفسه، (25 / 5) .

وقد مثل الشاطبي لهذا النوع من تحقيق المناط في الأنواع من أن رسول الله ﷺ: «سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله، قال ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قال، ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»¹، وسئل عليه الصلاة والسلام: «أي الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، قال: ثم أي؟ قال: بر الوالدين، قال ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله»².

وعند النسائي عن أبي أمامة³ قال: «أتيت النبي ﷺ فقلت: مرني بأمر آخذه عنك؟ قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له»⁴، وفي الترمذي: «أي الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»⁵.

فهذه الأمثلة تشعر إشعارا ظاهرا بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو حال السائل، لأنه لو حمل كل واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل⁶.

وفي تحقيق المناط تظهر فعالية العقل بشكل أوسع، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به فلا بد أن يكون المجتهد عارفا مجتهدا من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على

¹ أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: فضل الحج المبرور، ورقمه (1519)، (3/480)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان ن باب: بيان كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، ورقمه (135)، (95/2)، عن أبي هريرة.

² أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: فضل الجهاد والسير، ورقمه (2782)، (6/6)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله أفضل الأعمال، ورقمه (137)، (97/2)، كلاهما عن عبد الله بن مسعود.

³ هو صدى بن عجلان بن وهب، ويقال ابن عمرو أبو أمامة الباهلي الصحابي. روى عن النبي وآله وسلم، وعن عمر وعثمان وعلى أبي عبيدة بن الجراح وعبادة بن الصامت وعمرو بن عبسة وغيرهم. آخر من مات من الصحابة بالشام (حمص) سنة إحدى وثمانين وقيل ست وثمانين. [ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، (420/4)، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (259/3)].

⁴ أخرجه: النسائي في سننه، سنن النسائي شرح جلال الدين السيوطي بحاشية السدي، كتاب: الصيام، باب: ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب في حديث أبي أمامة في فضل الصائم، زرقمه (2219)، (2/474) بلفظ: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: «مرني بأمر آخذه عنك، قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له».

⁵ أخرجه الترمذي في الجامع الكبير، أبواب: الدعوات، باب منه، حديث رقم (3376)، (5/388) عن أبي سعيد الخدري. قال الترمذي: «هذا حديث غريب، إنما نعرفه من حديث دراج».

⁶ إدريس حمادي، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني، (167).

وفق ذلك المقتضي¹، مثل: الصانع في معرفة الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيمة السلع ومدخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها .

كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد².

فتحقيق المناط في التدخين . مثلاً . لا يقوم به الفقيه وإنما يقوم به المختص، حيث يعتمد إلى تحليل مادة التدخين إلى العناصر المكونة لها ليحكم في النهاية بضررها أو عدم ضررها، فيبني الفقيه حكمه على ما توصل إليه العالم³، كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع، وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عادتھن، وإن كان هو غير عارف به وما أشبه ذلك⁴.

الفرع الرابع : تطور مجال تحقيق المناط .

بالإضافة إلى تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص والأعيان مما طرق بابه علماء الشريعة المطلوب أن نحقق المناط في أوضاع الأمم، ومقتضيات الزمان والمكان⁵، ذلك أن الواقع اليوم أصبح يحمل قيماً تلد أحكاماً ونظماً⁶.

فهذه . على سبيل المثال . مسألة حقوق الإنسان اتسعت لتتناول الإنسان وبيئة الإنسان، عابرة بذلك حدود الدولة القطرية لتصبح مسألة دولية يهتم لها مجتمع الدول بدل من كونها مسألة تعرض داخل نطاق كل دولة ووفق المعايير القانونية والأخلاقية لهذه الدول، بما فيها أبعادها القيمية والحضارية .

ومسألة الاقتصاد والسياسة، تشعبت مفاهيمها ومجالاتها لتكون مجالاً جديداً يرسم علاقات من نوع جديد بين أشخاص، تجاوزوا الصفة الطبيعية الممنوحة للأفراد، لتصبح ضمن نطاق علاقات الدول، وتبع ذلك رسم مرجعية قانونية دولية أساسية لحل المنازعات الناشئة عن تعاملات الدول والأفراد .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 128) .

² . المصدر السابق، (5 / 129) .

³ . إدريس حمادي ، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني ، (157) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 58) .

⁵ . عبد الله بن بية، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، (مرجع سابق)

⁶ . المرجع نفسه .

هذه المجالات وغيرها، مما ينبغي أن يكون لأفعال المكلفين فيها حكم شرعي، فما من واقعة أو حادثة إلا ولها حكم شرعي، تأسيساً على: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ ﴾ [الأنعام (38)]، وتأسيساً على ما سبق تقريره من أن الشريعة محيطة بجميع أفعال المكلفين "أمرًا أو نهيًا، أو إباحة". إن أكثر المجالات - حسب الواقع المعاش - والمرشحة لأن تكون مجالاً لتحقيق المناط هي على وجه الخصوص: المجال السياسي نظراً لدقة هذا المجال، ومحاولة الكثيرين من أبناء الأمة استبعاد هذا المجال عن أن تكون الشريعة الإسلامية حاكمة عليه، بدعوى "الفصل بين الدين والدولة"، وفصل الفقيه على أن يكون مشاركاً أو مساهماً أو متدخلًا بأي صورة من الصور في هذا المجال تحديداً، وبدعوى - أيضاً - أن المجال السياسي الحالي تجاوز مجال الفقه السياسي والأحكام السلطانية بلغة الماوردي والفراء.

المطلب الخامس: الاجتهاد الجماعي ودوره في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

الفرع الأول: تبلور مفهوم الاجتهاد الجماعي تطوره.

يعتبر عبد الوهاب خلاف من الأوائل الذين تكلموا عن الاجتهاد الجماعي، إذ يقول: «الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية؛ الذين توفرت في كل واحد منهم المؤهلات الاجتهادية؛ التي قررها علماء التشريع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي.. فباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد تنفي الفوضى التشريعية وتشعب الاختلافات، وباستخدام الطرق والوسائل التي مهدها الشرع الإسلامي للاجتهاد بالرأي يؤمن الشطط ويُسار على سنن الشارع في تشريعه وتقنينه»¹.

ويشترط عبد الوهاب خلاف توفر شرطين يجب أن يتوفر فيمن يمارس العملية الاجتهادية، هما:

1. يجب أن تتوفر فيهم شروط الاجتهاد التي وضعها الأصوليون في الاجتهاد الفردي.
2. يجب على الممارسين للاجتهاد الجماعي أن يستخدموا الوسائل الشرعية في اجتهادهم².

ويتصور الشيخ يوسف القرضاوي أن يكون الاجتهاد الجماعي في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيداً عن كل المؤثرات والضغط الاجتماعي والسياسية¹.

¹ . عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ط6، (الكويت: دار القلم، 1993/1414)، (13)

² . المرجع نفسه .

في حين يرى توفيق الشاوي، أن اجتهاد الأمة نوع من الاجتهاد الجماعي، ولكنه أوسع نطاقاً، فإن العرف جرى أن المقصود بالاجتهاد الجماعي هو: « تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه، أو طرحه الأغلبية ويصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى»². ولأنه يأتي في صورة فتوى، وهي غير ملزمة للجميع.

أما علي حسب الله فيعرف الاجتهاد الجماعي بأنه « كل اجتهاد اتفق المجتهدون فيه على رأي في المسألة»³.

أما قطب سانو فيرى أن الاجتهاد الجماعي هو « بذل الوسع العلمي المنهجي المنضبط الذي يقوم به مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور من أجل الوصول إلى مراد الله في قضية ذات طابع عام تمس حياة أهل قطر أو إقليم أو عموم الأمة أو من أجل التوصل إلى حسن التنزيل لمراد الله في تلك القضية ذات الطابع العام على واقع المجتمعات والأقاليم والأمة»⁴.

وفي محاولة منه لوضع تعريف للاجتهاد الجماعي، يقدم الباحث "عبد الله صالح حمو باهون" مجموعة من الأسس والقواعد التي يعتمد عليها الاجتهاد الجماعي، وهي كالآتي:

1. الاجتهاد الجماعي بذل للجهد واستفراغ للوسع.
2. الاجتهاد الجماعي تكامل بين فقهاء النص وفقهاء الواقع في المسائل التي تخضع للواقع.
3. الشورى ركن أساسي في الاجتهاد الجماعي،
4. لفظ (أغلب) لا يعبر عن المقصود المراد من الاجتهاد الجماعي.
5. الاجتهاد الجماعي ليس كغيره من فتاوى أفراد المجتهدين.
6. يستحسن استعمال لفظ (المجتهد والمتخصص) للتعبير عن فقهاء النص وفقهاء الواقع بالترتيب.

1 . يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، (119)

2 . توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء، 1992 / 1412)، (243) .

3 . علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، (116)

4 . قطب مصطفى سانو، قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود، مجلة كلية الدراسات الإسلامية

والعربية، (دبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، العدد الحادي والعشرون، ربيع الآخر 1422 / يوليو 2001)، (

7 . إن أي مؤسسة اجتهادية، تتوفر في أعضائها أهلية الاجتهاد يخول لها ممارسة هذا النوع من الاجتهاد.

8 . يجب التفرقة بين المسائل من حيث طبيعتها، فالمسائل ذات البعد المحلي تخضع لمؤسسة الاجتهاد المحلي، وذات البعد الاقليمي؛ تخضع لمؤسسة الاجتهاد الإقليمي، وذات البعد الدولي؛ تخضع لمؤسسة الاجتهاد الدولي¹.

وعلى ذلك فتصور الباحث للاجتهاد الجماعي هو: « بذل غاية الجهد من المجتهدين مع تشاورهم للوصول إلى اتفاق في استنباط حكم شرعي وتنزيله في الواقع مع استعانتهم بالمختصين في المسائل التي تخضع له »².

أما الباحث نصر محمد الكرنز في رسالته للماجستير، فيعرض لتعريف الاجتهاد الجماعي بعد ذكره للعدد من التعريفات السابق ذكرها، ويضيف عليها :

. تعريف الباحث السوري خالد حسين الخالد في رسالته للدكتوراه موضوعها: "الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي" سنة 2005 بكلية الشريعة بدمشق ، جاء فيه : « هو بذل فئمة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم، في البحث والنظر على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي لمسألة ضربية ظنية »³.

أما تعريف الباحث محمد الكرنز فهو: « بذل فئمة جهودهم في البحث والتشاور على وفق منهج علمي أصولي لتحصيل . استنباط أو تطبيق . حكم شرعي عقليا كان أو نقليا، قطعيا كان أو ظنيا »⁴.

الفرع الثاني: الاجتهاد الجماعي والإفادة من فكرتي الإجماع والشورى.

عند الحديث عن الاجتهاد الجماعي، فأول صورة تتبادر إلى ذهن أي باحث في الموضوع، هو مدى علاقته بالإجماع¹ الدليل الشرعي الذي تأتي رتبته بعد كتاب الله وسنة رسوله عند علماء المسلمين السنة (المذاهب الإسلامية² السنية).

¹ . عبد الله صالح باهون، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، (82)

² . المرجع نفسه ، (83)

³ . نصر محمد الكرنز، الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير في أصول الفقه ، إشراف : ماهر حامد الحولي، (كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بغزة، 2008/1429)، (37)، نقلا عن : خالد حسين الخالد في رسالته للدكتوراه موضوعها: "الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي" سنة 2005 بكلية الشريعة بدمشق، (85 . 87)

⁴ . نصر محمد الكرنز، الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، (37)

وعلى الرغم من تباين الآراء حول حجية الإجماع وكيفية تحققه، وهل هو إجماع الصحابة، أو إجماع علماء كل عصر أو غيرها من الآراء المطروحة في هذه المسألة، فإن ذلك لا ينفي الإفادة من التصور الذي يمكن بناء الاجتهاد الجماعي عليه، من خلال تفعيل الإجماع كدليل شرعي تم ابتناء الأحكام الشرعية عليه في فترة من تاريخ هذه الأمة .

فإن أهمية هذا الدليل ومركزته في المنظومة التشريعية لأهل السنة يعبر عنها الزركشي بقوله: « وأطلق جماعة من الأصوليين بأنه حجة قطعية ..، وإنه يقدم على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلا بحيث يكفر أو يضلل ويبدع مخالفته »³. وأما ابن حزم في مراتبه، فيقرر هذا قائلا: « إن الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنفية، يرجع إليه، ويفزع نحوهم، ويكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع »⁴. ويقول عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار: « يحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع، بأن قال ليس الإجماع بحجة، أما من أنكر تحقق الإجماع في حكمه بأن قال: لم يثبت فيه إجماع، أو أنكر الإجماع الذي اختلف فيه فلا »⁵.

إن الإجماع لا سيما الصريح منه؛ يقدم لنا تصورا عن كيفية طرق باب الاجتهاد الجماعي، ولم لا يكون ذلك مقارنة فكرية ومدخلا جديدا في تجديد وإحياء هذا الدليل المغيب، ذلك أن البحث يرى ضرورة الإفادة من مفهوم الإجماع لدى المسلمين في إيجاد مؤسسة الاجتهاد الجماعي، إذ يرى بعض الباحثين أنه « لا يمكن إغفال الصلة الوثيقة بين الإجماع والاجتهاد الجماعي، فقد كان من عمل أبي بكر وعمر؛ جمع رؤوس الناس لاستشارتهم في الأمور التي لا يجدا فيها حكما في الكتاب العزيز أو السنة، وهذا اجتهاد من أولي الأمر يستند إلى قواعد الشريعة العامة، وكان ذلك يحدث في الأمور القضائية والإدارية، ويستشار فيها من حضر ن الصحابة، وفعل ذلك عمر بن عبد العزيز...»⁶.

فهذه الاستشارة، ومانتج عنها لا يتحقق فيها شرط الأصوليين في الإجماع الاصطلاحي، ويتحقق بها قطعا قوله تعالى: ﴿ وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأُمْرِ ۗ ﴾ [آل عمران (159)]، وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا

¹ . عرف الشوكاني الإجماع بقوله: « هو اتفاق مجتهدي أمة محمد . صلى الله عليه وبله وسلم . بعد وفاته في عصر من الأعصار

على أمر من الأمور » [محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (348/1)]

² . وحتى عند الشيعة ، وإن كان المقصود بالاجماع عندهم إجماع العترة أو إجماع أهل البيت...

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (443/4)

⁴ . ابن حزم الظاهر ، مراتب الإجماع ، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (7)

⁵ . عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار في شرح أصول فخر الإسلام البيدوي، (385/3)

⁶ . جمال الدين محمود، الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية، ندوة الاجتهاد الجماعي، (392 / 1)

لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى ﴿ [الشورى (38)]، والشورى واجبة على الإمام، وبذلك نستطيع أن نعرف الاجماع بأنه: « اتفاق أولي الأمر الذين يستعين بهم الغمام على استنباط حكم لمسألة لم ينص على حكمها في الكتاب أو السنة »¹، فالجماع الذي تقوم عليه الحجة من الكتاب والسنة لا يقتصر على إجماع المجتهدين بالذات في عصر من العصور وفقا للمصطلح الأصولي².

وهذا الرأي . حسب الباحث . أولى بالاتباع في هذا العصر، فيصبح الاجتهاد الجماعي بالمعنى الأخير هو المقصود بالاجماع دون نظر إلى تحقق شروطه الاصطلاحية، وقد انتقد البعض عدم تطور فكرة الاجماع وقلة فائدته إذا وجب التحقق من شروطه الاصطلاحية تجميعا فضلا عن عدم وقوعه واستحالة وقوعه في هذا العصر مما يجعل الفائدة منه قليلة ولا أثر لها في المجتمعات الإسلامية³.

الفرع الثالث . الاجتهاد الجماعي والاستعانة بأهل الاختصاص:

المختص أو الخبير: هو العالم بيوطن فن من الفنون، فهو يستحق أن ينسب إليه ويعد من أرباب صناعته، كالطبيب، والمهندس، والفلكي، والاقتصادي، والكيميائي، ونحوهم، من أصحاب الخبرة⁴ في مجالاتهم⁵.

والاستعانة هؤلاء في مجال اختصاصاتهم أمر مشروع للمجتهد، بل قد يتعين عليه في المسائل التي لا يمكنه معرفة حقائقها بنفسه على اعتبار أنه مأمور ببذل الوسع واستفراغ الطاقة، والاستعانة هؤلاء في مجال اختصاصاتهم تدخل في هذا الإطار.

يقول الشاطبي وهو يتحدث عن المعارف اللازمة في الاجتهاد: « لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالما بها مجتهدا فيها، وتارة يكون حافظا لها متمكنا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عارف بغايتها، وأن له افتقارا في مسألته التي

¹ . علي حسب الله ، أصول التشريع الإسلامي، (149)

² . جمال الدين محمود، الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية، ندوة الاجتهاد الجماعي ، (392 / 1)

³ . المرجع نفسه، (392) .

⁴ . الخبرة هي المعرفة بيوطن الأمور، الجرجاني، التعريفات، (110)، وأصلها في اللغة العلم، قال ابن فارس: « الخبر : العلم

بالشيء، تقول: لي بفلان خبرة، وخبر .» [معجم مقاييس اللغة (321/1)]

⁵ . أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد، مجلة العدل، (الرياض: وزارة العدل،

العدد (42) ربيع الآخر، 1430)، (32)

يُجتهد فيها، فهو يبحث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زوال أهل المعرفة بتلك المعارف بمسألته ، فلا يقضي فيها، إلا بمشورتهم¹.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية . في سياق تعليقه لجواز بيع المغيبات . « والمرجع في كل شيء إلى الصالحين من أهل الخبرة به »². ويقول: « فإن الأصل المتفق عليه بين العلماء في ذلك كون المبيع معلوما العلم المعتبر في البيع، فنهى النبي ﷺ عن بيع الغرر يرجع في ذلك إلى أهل الخبرة بذلك، وأهل الخبرة يقولون: إنهم يعلمون ذلك في حالة كونه في الأرض .. وكون المبيع معلوما أو غير معلوم لا يؤخذ عن الفقهاء بخصوصهم، بل يؤخذ عن أهل الخبرة بذلك الشيء، وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها، وقد قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [البقرة (3)]، والإيمان بالشيء مشروط بقيام دليل يدل عليه، فعلم أن الأمور الغائبة عن المشاهدة قد تعلم بما يدل عليها، فإذا قال أهل الخبرة: إنهم يعلمون ذلك كان المرجع إليهم في ذلك، دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم .. ثم يترتب الحكم الشرعي على ما تعلمه أهل الخبرة، كما يترتب على التقويم والقيافة³، والخرص⁴، وغير ذلك⁵.

ويقول ابن قيم الجوزية في سياق بيانه لحكم المغيبات، والضوابط التي يجب اتباعها عند الحكم على المعاملة بالغرر أو الجهالة: « وقول القائل: هذا غرر ومجهول، فهذا ليس حظ الفقيه، ولا هو من شأنه، وإنما من شأن أهل الخبرة بذلك، فإن عدوه قمارا أو غررا فهم أعلم بذلك، وإنما حظ الفقيه: يحل كذا لأن الله أباحه، ويحرم كذا لأن الله حرمه، وقال الله تعالى، وقال رسوله، وقال الصحابة، وأما أن يرى هذا خطرا وقمارا، أو غررات، فليس من شأنه بل أربابه أخبر بهذا منه، والمرجع إليهم فيه، كما يرجع إليهم في كون هذا الوصف عيبا أم لا، وكون البيع مربحا أم لا، وكون هذه السلعة نافقة في وقت كذا وبلد كذا،

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (44/5)

² . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (271/29)

³ . القيافة : حرفة القائف، والقائف هو من يحسن معرفة الأثر وتتبعه ، جمع قافة . [المعجم الوسيط، (766/2)]

⁴ . الخرص: الحرز والتخمين والحدس [سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1988/1408)، (115)].

⁵ . مجموع الفتاوى، (271 / 29)، تقي الدين أحمد بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، (

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1991/1411)، (139/1)

ونحو ذلك من الأوصاف الحسية والأمور العرضية، فالفقهاء . بالنسبة إليهم فيها . مثلهم بالنسبة إلى ما في الأحكام الشرعية»¹.

ويقول ابن قدامة في شأن تحديد المرض المخوف: « وما أشكل أمره من الأمراض رجع فيه إلى قول أهل المعرفة، وهم الأطباء أهل الخبرة بذلك والتجربة والمعرفة »².

ويقول ابن فرحون المالكي: « يجب الرجوع إلى قول أهل البصر والمعرفة من النخاسين في معرفة عيوب الرقيق من الإماء، والعبيد وسائر الحيوانات »³.

ويعبر الفقهاء عن الخبرة بعبارات مختلفة، تتبع مضانها الباحث أحمد الضويحي، وهي تفيد ذات المعنى: كالعلم، والمعرفة والتجربة، والنظر، والبصارة، والحذق والمهارة والصناعة، ونحوها⁴.

ولهم بعض الاصطلاحات الخاصة التي يطلقونها على المختص بعلم معين، فهم يسمون من يحسن الاستدلال بالشبه على النسب " قائفا"، والماهر في حرز وتقدير الزرع والثمار " خارصا"، والخبير بتقدير السلع وضمن المتلفات وأروش الجنائيات "مقومًا"، ومن يتدبه الحاكم للفصل بين الخصوم أو الإصلاح بينهم برضاهم " مُحَكِّمًا" أو " حَكَمًا" أو "مصلحا"، ومن يتولى تمييز الحقوق وإفراز الأنصاء "قاسما"، والأشخاص الذين يتدبهم القاصي للكشف على العقار، وقياس المساحات، والوقوف على الحدود، معاينة محل الدعوى " أهل النظر"⁵.

وتبدو وجهة القول بضرورة (الاجتهاد الجماعي) لا كمفهوم يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطية الفردية بين الباحثين، فكل ميسر لما خلق له، ولكن كمفهوم قائم على تكامل فروع البحث المعرفي ضمن الإطار الكلي لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية، فالباحث اللغوي الذي ينفذ إلى دلالات النص ويراجع استخداماته في مراحل مختلفة يعني جماعية الاجتهاد ويضيف إليها، كما يغنيها الباحث

1 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (6/4)

2 . ابن قدامة، المغني، (491 . 490/8)

3 . برهان الدين بن فرحون، تبصرة الحكام، (78/2)

4 . أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد، (39 . 38)

5 . ينظر تفصيل ذلك: أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي، الاستعانة بأهل الاختصاص في الاجتهاد، (39 . 38)

الآخر في صقافات المجتمعات الرعوية والزراعية جنباً إلى جنب مع المحقق التاريخي وحتى عالم الآثار، حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقسام البائدة¹.

" فالمنهجية " تفترض بمنطقها الكلي تعدد المباحث وتكاملها لتشخيص الواقع الموضوعي والتعمق في دلالات النص / واسترجاع الموروث بطريقة تحليلية نقدية تستنطقه من داخله².

الفرع الرابع : إعمال³ المقاصد في الاجتهاد مطلقاً (فردياً أو جماعياً).

من المعلوم أن عملية الاجتهاد والاستدلال عملية تكاملية، لا تتم بالنظر في جميع ما يحصل الحكم سواء كان نصاً أو مصلحة أو مقصداً، وقد أشار العلماء إلى هذا، قال السبكي: « واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء:

أحدها . التأليف في العلوم التي ينهذب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه .

الثاني . الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق.

الثالث . أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل، وإن لم يصرح به .. »⁴

وقال الشاطبي : « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »⁵.

فالعلم بمقاصد الشريعة الإسلامية ضروري في سبيل سلامة عمل المجتهد، سواء أكان مجال الاجتهاد هو في فهم النص واستنباط مدلوله منه، أم كان مجاله في تطبيق الأحكام الشرعية على الأفراد والأفعال والمواقع المناسبة⁶.

¹ . نادية محمود مصطفى وودودة عبد الرحمن بدران، وأحمد عبد الونيس شتا، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417)، (43)

² . المرجع نفسه، (43)

³ . الإعمال: مصدر الفعل أعمل المعدى بالهمزة، قال محمد بن مكرم بن منظور: « وأعمل فلان ذهنه في كذا وكذا إذا دبره بفهمه، وأعمل رأيه وآلته ولسانه ». [ابن منظور، لسان العرب، (430/4) ، مادة: (عمل)]

⁴ . علي عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (9 . 8/1) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: آل مشهور، (433/5)

⁶ . عبد الرحمن الكيلاني، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، حجيته ومرتكزاته، (10)

والشاطبي إذ يعطي المقاصد أهمية كبرى للمجتهد ، حيث يجعلها شرطاً في الاجتهاد ويجعل هذا الشرط سبباً للشرط الآخر، حيث يقول: « وأما الثاني . أي التمكن من الاسانباط . فهو كالخادم للأول، فإن التمكن في ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان كالخادم للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، ولكن لا تظهر ثمرة هذا الفهم إلا في الاستنباط فلذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لانه مقصود، والثاني وسيلة»¹.

وقد كتب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية فصلاً سماه "احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة" بين فيه أن الاجتهاد في الشريعة يكون على خمسة أوجه :

- 1 . فهم أقوالها ونصوصها بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي .
- 2 . النظر فيما قد يعارض النص من نسخ ، أو تقييد ، أو تخصيص ، أو نص راجح .
- 3 . معرفة علل الأحكام والقياس عليها .
- 4 . الحكم فيما لا يشمل نص ولا قياس .
- 5 . تقرير الأحكام التعبدية على ما هي عليه.

ثم قال: « فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء وفي تصاريف الاستدلال»².

وإذا علمنا أن مقاصد الشريعة في نهايتها هي جلب المصلحة ودرء المفسدة، استطعنا القول بأن المقاصد يجب أن تكون حاضرة وحاصلة في كل حكم شرعي، وكل اجتهاد ينبغي أن يرمي في النهاية إلى تحصيل هذا المقصد³.

خلاصة الفصل:

يخلص الفصل إلى نتيجة . يراها غاية في الأهمية، وهي تمثل الأساس الذي بني عليه هذا البحث . والتي تتمثل في ضرورة اعتماد تحقيق المناط وتفعيله كمنهج قائم بذاته لتنزيل الأحكام الشرعية على

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (43/5)

² . محمد الحبيب بن خوجة ، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة ، محمد الحبيب بن خوجة ، (قطر :وزارة الشؤون الإسلامية ، 1425 / 2004) ، (3 / 49) .

³ . محمد اليوبي، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، مجلة الأصول والنوازل، العدد الرابع . رجب 143، (33)

أفعال المكلفين، وفي تنزيلها؛ أي: الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين؛ توصل إلى تحصيل مقاصد الشارع من التشريع جملة، بحفظ كليات الشريعة.

ويؤكد البحث . بالتالي . على توجيهه لمفهوم الوسيلة على أنها تعبر عن أفعال المكلفين المنضوية تحت الأحكام الشرعية، بناء على المنهج المعتمد والمتبع في المدارس الأصولية لاستنباط الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين.

ويخلص الفصل؛ إلى أن المقاصد ذاتها، والتي إذا فصّلنا في مشتملاتها ومضامينها، وجدناها عبارة عن مجموع الأحكام الشرعية التي تقوم بذلك النوع المخصوص من المقاصد، لتكون المقاصد ذاتها وسائل لتحقيق غايات الغايات وهي العبودية لله تعالى .

الفصل الرابع: مسالك تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد القياسي.

المبحث الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي.

المبحث الثالث: المبحث الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال.

المبحث الرابع: قواعد اعتبار المال وأثرها في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

إن مفهوم المناط إذا أضيف إلى التحقيق؛ فإنه لا يقتصر عند الأصوليين على الوصف الظاهر المنضبط، والمعبر عنه بالعلة، وإنما يشمل كل معنى كلي تندرج تحته جزئيات كثيرة، ويكون البحث عن الجزئيات التي تتضمن معنى كلياً داخلاً في صميم النظر في تحقيق المناط¹.

ويذكر الدريني أن "تحقيق المناط" من صناعة المجتهد الفقيه؛ لأنه تطبيق أصل على جزئي من جزئياته، وذلك بالبحث في أن هذا الجزئي مندرج في موضوعه ليأخذ حكمه .

ويتجه عليه . يقول الدريني : « أن هذا نوع من تحقيق المناط لأنه مقصور على تطبيق القواعد والأصول الكلية، ولا يشمل تحقيق المناط في القياس الأصولي الذي يقوم على أساس النظر والاجتهاد في معرفة وجود علة الحكم في الوقائع وآحاد الصور المستجدة، وعلة الحكم هي مدركه الشرعي أو أمارته »².

وعليه؛ تتعدد مسالك وطرق تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، والتي سيناولها البحث ضمن ثلاث مسالك رئيسية: بطريق الاجتهاد القياسي، وبطريق الاجتهاد الاستصلاحي، وأخيراً بطريق النظر في مآلات الأفعال.

المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد القياسي.

عرف الإمام الغزالي القياس بقوله: « وحده أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة أو نفيهما عنهما »³، وقد استقر الأمر على أن أركان القياس هي: الأصل، وحكمه، والعلة، والفرع الذي يراد تحقق وجوده على الأصل فيه⁴.

لقد كان لاعتماد القياس كأداة ومنهج في استنباط الأحكام الشرعية، توسيع لدائرة الأدلة الشرعية مما يسمح بإعطاء النوازل والمستجدات أحكامها الشرعية، وفي ذلك ربط لكل تصرفات وأفعال المكلفين بالدليل الشرعي .

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد القياسي .

¹ . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، مجلة الشريعة والدراسات

الإسلامية، (جامعة الكويت: العدد 58 ، سنة 2004)، (83)

² . فتحي الدريني ، بحوث في الفقه، (1 / 119) ، وأحال على الموافقات، (4 / 94) .

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، (481/3)

⁴ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (74/5)، و ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (11/4)، محمد بن علي

الشوكاني، إرشاد الفحول، (862/2)

« الاجتهاد القياسي هو القياس الأصولي المشتهر بين الأصوليين والذي يعرفه الآمدي بأنه: عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل »¹.

الاجتهاد القياسي: « هو الاجتهاد بواسطة القياس بدءاً بالبحث في المناط حتى استنباط الحكم »².
والبحث في المناط يكون عن طريق ما يعرف بـ: "تنقيح المناط" و "تخريج المناط".

فالتخريج كالتنقيح: بحث في العلة باعتبارها كامنة في النص اللغوي، وإنما يختلفان في مقدار الظهور والخفاء³، لذلك نجد الشاطبي يقول: « الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه، وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، وقد يؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي »⁴.

وقال عن الاجتهاد المسمى بتخريج المناط: « وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي »⁵.

وقال عن الاجتهاد المسمى بتنقيح المناط: « وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى »⁶ وقال: « إنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر »⁷.

فالاجتهاد القياسي إنما يحتاج فيه إلى البحث اللغوي ما دام في مرحلة الفهم وهي المتعلقة بالبحث عن المناط، وأما ما عدا ذلك فهو راجع إلى النظر العقلي.

فالفهم يتناول الفهم لقصد الشارع من الخطاب تنقيحاً أو تخريجاً، أو ما يخدم ذلك من تأويل للظواهر ونحوه. ويدخل في فهم قصد الشارع بهذا المعنى فهم قصده الدلالي، أو الإفهامي، وقصده الابتدائي، الذي هو عين المصالح والمفاسد¹.

¹ . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (مرجع سابق)، (3 / 237) .

² . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (مرجع سابق)، (320) .

³ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (309) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سلمان، (5 / 19 . 20) .

⁵ . المصدر نفسه، (5 / 22) .

⁶ . المصدر نفسه، (5 / 20) .

⁷ . المصدر نفسه، (5 / 21) .

فلاجتهاد اللغوي القائم أساسا على فهم الدلالة إنما هو وسيلة لفهم القصد الابتدائي، أي الحكم والمصالح الكامنة وراء النصوص وعللها وأحكامها².

وكما يقوم الاجتهاد القياسي على الفهم من باب تنقيح المناط وتخريج المناط، يقوم أيضا على استنباط الحكم وهو الغاية من الاجتهاد في المناط تنقيحا وتخريجا.

فالاستنباط هو استفادة الحكم الشرعي من الدليل، فهو إذن عمل عقلي محض مبني على القدرة الذاتية الفطرية في ربط الأسباب بمسبباتها، واستنتاج الآثار عن أماراتها وعلاماتها، ذلك أنه إذا تحرر للمجتهد فهم الخطاب الشرعي، دلالة وقصدا؛ فقد تهيأ له الأمر حينئذ لإعمال إدراكه العقلي المجرد؛ لاستخراج المقتضى التشريعي الذي يتضمنه الأمر أو النهي، أو علتها³.

فالحكم هو ثمرة الفهم، والاستنباط هو المجهود العقلي لتحريره، ولذلك فهو لا يتعلق بالنص إلا من حيث إنه مبني على مرحلة الفهم⁴.

يقول ابن قيم الجوزية: « لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع.

ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا..⁵ »

والمقصود ب "فهم الواقع والفقهاء فيه" على حد تعبير ابن القيم ما سماه الشاطبي بتحقيق المناط⁶.

1 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (مرجع سابق)، (310)

2 . المرجع نفسه، (310)

3 . المرجع نفسه، (310)

4 . المرجع نفسه، (310).

5 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (87/1، 86)

6 . كلية الآداب بالرباط، الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، تنسيق: محمد الروكي، (الدار البيضاء) (المملكة المغربية):

النجاح الجديدة)، (102).

والاجتهاد القياسي هو أحد قسمي تحقيق المناط وهو ما عبر عنه شارح الروضة تعليقا على قول ابن قدامة¹: « وهذا قياس جلي دون الذي قبله ، أي هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع ، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع ، لأن هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة ، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها ، كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك ، والقياس مختلف فيه ، والمتفق عليه غير المختلف فيه ، فالنوع الأول والثاني متغايران ، والثاني قياس ، والأول ليس بقياس »².

المطلب الثاني : التوسع في مفهوم القياس المبني على العلة يدخل في باب تحقيق المناط .

يقوم القياس في أساسه على العلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب، لذلك يعبر عنه بقياس العلة، وتوسيعا لمفهوم القياس حتى لا يقتصر فقط على تحقيق مناطاته فيما ثبت عن طريق العلة، إلى بقية مسائل التعليل، والمقصود بالحكمة والمناسبة، غير مقتصرين على " العلة " .

إن توسع دائرة القياس بما يتجاوز العلة، هو ما دفع الأصوليين والفقهاء قديما وحديثا لبحث صلاحية التعليل بالحكمة والمناسبة، فالأمر ليس بدعا، وإنما هو محاولة لإعادة إبرازه وتوضيحه والتأكيد على أن القياس يشمل قياس العلة، والحكمة ، والمناسبة، كل ذلك وفقا للضوابط التي صاغها العلماء في التعليل بالحكمة ، وبالمناسبة . والرأي الراجح الذي استقر عليه المحققون من الأصوليين جواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة، وعدم جوازها إذا كانت خفية مضطربة، وهو اختيار الآمدي.

يقول الآمدي: « ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط³ ، وجوزه الأقلون، ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة فجوز التعليل بالأولى دون الثانية وهذا هو المختار .

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة؛ فلأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به ، وإن لم يكن هو المقصود من شرع

¹ . سبق بيان تقسيم تحقيق المناط عند ابن قدامة، فالقسم الثاني لديه يلتقي وما يعرف بالقياس الأصولي وهو ما عُرفت علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فبيّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

² . نجم الدين الطوفي، شرح روضة الناظر ، (3 / 235 . 236) .

³ . المراد بالضابط هنا الوصف الظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم. [سيف الدين الآمدي،

الإحكام في أصول الأحكام، هامش رقم (2) ، (254/3)]

الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية؛ فإذا كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها .

وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها ¹.

والتوسع في مفهوم القياس مُنطَلَقَه؛ أن ما ثبت من الأحكام التي وردت بها النصوص المبينة على علل وأسباب شرعت لأجلها، وأن هذه العلل مرجعها تحقيق مصالح العباد، فكل ما يحقق المصالح للناس في معاملاتهم، في أي زمان ومكان يكون مشروعاً قياساً على ما نص عليه، والعلة هنا هي المصلحة ².

قد يرادف الغزالي بين لفظتي الحكمة والمصلحة، حتى ليعبر بإحدهما عن الأخرى، فيقول: « فإننا لسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة المخيلة المناسبة ³»، كما يعرف الحكمة بالمقصود: « فكذلك القول بالتعليل بالحكم التي هي مقاصد الأحكام ⁴»، كما يعرفها بأنها « الباعثة للشرع على نصب السبب ⁵». ومن جهة أخرى يصرح بأن الحكمة هي الوصف المناسب، فيقول: « ولسنا نعني بالحكمة إلا العلة المخيلة والمعنى المناسب ⁶».

فالتعليل بالحكمة ليس إلا تعليلاً بوصف مناسب، كما يقرر الغزالي: « إنه إنما جعل الغضب سبب المنع، لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وذلك موجود في الجوع المفرط والعطش المفرط، والألم المبرح، فنقيسه عليه ⁷». فهذه حكمة معقولة في تعليل السبب وتعديته.

ولعل فكرة التوسيع من دائرة تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد القياسي، هي ما عبر عنها نور الدين الخادمي في تعرضه لضوابط التعليل، مشيراً إلى أن التعليل الذي يقصده هو « بحث العلل والحكم والمقاصد باستخراجها وتقريرها والقياس عليها والاعتداد بها في الاجتهاد ⁸».

¹ . المصدر نفسه، (255 . 254/3).

² . محمد خالد منصور، المنحى التطبيقي للقياس الأصولي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (الكويت، كلية الشريعة، العدد) (159)

³ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (697/3)

⁴ . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (615)

⁵ . المصدر نفسه، (612) .

⁶ . المصدر نفسه، (613) .

⁷ . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (350/2)

⁸ . نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، (46/2) .

ويقول: « وهو [أي التعليل] بهذا الاعتبار يشبه إلى حد كبير المصلحة المرسله التي لها نفس الدور الاجتهادي في بحث العلل والحكم والمقاصد تقريرا واعتمادا، غير أن هناك فروقات ملحوظة بينهما لافتراق القياس عن المصلحة المرسله بحسب اعتبارات وحيثيات معينة¹ .

فالتعليل إذن ليس مجاله بحث العلل باعتبارها أوصافا ظاهرة منضبطة فقط، بل هو بحث يشمل العقل والحكم والأسرار والمصالح والمنافع وكل ما له صلة بمضمون المقاصد الشرعية² .

المبحث الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي.
المطلب الأول : مفهوم الاجتهاد الاستصلاحي³ .

الاستصلاح في اللغة : وهو استفعال من صلح يصلح وهو : « اتباع المصلحة المرسله »، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها. والمصلحة جلب نفع، أو دفع ضرر، لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه، وفي معاشه ومعاده بحصول الخير واندفاع الشر، وإن شئت قلت بحصول الملائم واندفاع المنافي⁴ .

فالمصلحة يؤخذ مفهومها من تعريفهم للوصف المرسل، لأنه ملازم للمصلحة المرسله، وذلك لأن الحكم المبني على الوصف المرسل تكون مصلحته المترتبة عليه مرسله أيضا، فكلما كان الوصف أو العلة مرسله، فبناء على هذا يمكننا أن نأخذ رأيهم في مفهوم المصلحة المرسله من خلال رأيهم مفهوم الوصف المرسل⁵ .

وتبين عبارات العلماء السابقة أن مفهوم تحقيق المناط بمعنى تنزيل الأحكام، يتخذ معنيين اثنتين:

الأول: يرجع إلى أن المناط المطلوب التحقق من وروده في آحاد الصور قد يكون علة تبين بنص أو إجماع أو استنباط، وهو ما أسماه شارح الروضة بالقياس الجلي، أي أن هذه الصورة تعود للقياس الأصولي .

الثاني: يرجع إلى أن المناط قد يكون في مواضع أخرى قاعدة شرعية مقررة، ذلك أن كل قاعدة شرعية لا بد أن تعبر عن حكم شرعي كلي يكون مرتبنا بمناط معين، فيبحث المجتهد عن مدى انطباق

¹ . المرجع نفسه، (55/2)

² . المرجع نفسه، (55/2)

³ . من المفاهيم المستعملة وهي تقول في دلالتها إلى مفهوم الاجتهاد المصلحي، الاجتهاد المقاصدي.

⁴ . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (204 /3) .

⁵ . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية، (227/1)

هذا المناط على الوقائع والجزئيات، ليحدد بعدها اندراج تلك الوقائع تحت الحكم العام للقاعدة أو عدم اندراجها تحته¹.

وهذان المعنيان لتحقيق المناط يشير إليهما تعريف الطوفي لتحقيق المناط، حيث قال: «أما تحقيق المناط فنوعان:

أحدهما: أن يكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها، أو منصوص عليها، وهي الأصل، فيبين المجتهد وجودها في الفرع.

النوع الثاني: أن يعرف علة حكم ما في محله، بنص أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها في الفرع². ويوضح شمول تحقيق المناط لغير معنى العلة في القياس قول الدريني في تعريفه لتحقيق المناط، حيث قال: «وهو إثبات مضمون القاعدة، أو الأصل الكلي، أو "علة" في الجزئيات والفروع إبان التطبيق، بشرط أن يكون كل من المضمون والعلة متفقا عليه، فهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في التطبيق الذي لا يمكن أن ينقطع حتى فناء الدنيا»³.

وبيان ذلك، أن تطبيق كل من القاعدة العامة⁴، أو الأصل اللفظي العام⁵، أو الأصل المعنوي العام⁶، المتفق على حجية كل أولئك بين الأئمة والمجتهدين على الجزئيات والفروع المستجدة أو المعروضة،

1 . عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، (82).

2 . نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، (2 / 233).

3 . فتحي الدريني، بحوث فقهية، (1 / 119 . 120).

4 . وذلك من مثل "البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر"، والقاعدة: إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "ولا تزر وازرة وزر أخرى". فهذه قواعد تشريعية، أو أصول لفظية عامة، صاغها المشرع نفسه بصيغة من عنده بخلاف القاعدة الفقهية، فقد صاغها الفقهاء بعبارات من عندهم، ومضمونها معنى عام مستقراً من عدة مواقع نصوص خاصة تضمنت ذلك المعنى العام [فتحي الدريني (المرجع نفسه)، هامش رقم (3)، (120)].

5 . قال الشيرازي: «اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء في موضعين: أحدهما أصول الأدلة، وهي الكتاب والسنة والاجماع، ويقولون هي الأثر، وما سوى ذلك من القياس، ودليل الخطاب ومفهوم الخطاب، وفحوى الخطاب: معقول الأصل» [اللمع، (212)].

6 . الأصل المعنوي العام، هو المستقراً من مواقع معناه في عدة نصوص خاصة، لاحظ المشرع في تصرفاته، في بناء أحكام جزئية عديدة عليه، بحيث أمكن اعتباره مقصوداً شرعياً ثابتاً على سبيل القطع أو على سبيل الظن الغالب، تبعاً لنوع الاستقراء ومعلوم أن الظن الغالب كاف في الاحتجاج في المعاملات أصلاً وفرعاً، فيتخذ المجتهد أساساً ودليلاً للنوازل والوقائع الطارئة التي لم يرد فيها نص، إذ انطبق عليها مضمونه ومناطه، لأنه، وإن لم يرد من الشارع صيغة تقرر، لكنه لكثرة ملاحظة الشارع إياه في تصرفاته أضحي بمنزلة الأصل اللفظي العام، من حيث قوة الاحتجاج به، لأنه يرسم خطة تشريعية يلتزمها المجتهد في

المعروضة، إذا تحقق معناه فيها كاملا والمجتهد والفقهاء . لا الأصولي . هو الذي يثبت هذا التحقق والحصول، بالبحث والاجتهاد، كما يشمل مفهومه أيضا، إثبات وجود علة حكم النص الجزئي المتفق عليها في ذاتها في الفرع الذي لم يرد فيه نص إبان إجراء القياس الأصولي، سواء أكان تعرف تلك العلة في ذاتها عن طريق النص الشرعي أو الإجماع أو الاستنباط¹.

قال الشاطبي: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالمعتذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي، فإنه وإن لم

استنباط للأحكام فيما لا نص فيه ، ولا ضرورة بعد ذلك للبحث عن دليل خاص بالواقعة الطارئة كالقياس وغيره ، لأن هذا الأصل المعنوي العام الاستقرائي ، نخص بحجته معقول عدة نصوص خاصة بحيث أضحي الاحتجاج به ، احتجاجا بمعقول تلك النصوص الخاصة جميعا ، وهذا بلا ريب ، أقوى من الاستدلال بالقياس الأصولي الخاص ، أو غيره ، بل قد يفيد القطع تبعا لنوع الاستقراء الثابت به، كما أسلفنا ، وهو ما قرره الشاطبي في "مواقفاته" حيث يقول : « إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى ؛ لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى (بفتح الراء) من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبة » . [أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (65 . 64/4)]

ومن الأصول المعنوية أيضا " المنع من الجائز المشروع إذا أفضى إلى مآل ممنوع " ، أي إذا أدى . في ظروف معينة . إلى نتائج هي على النقيض من المصلحة الشرعية التي قصدها الشارع في أصل مشروعية ذلك الفعل ، بأن أفضى إلى مفسد وأضرار لازمة مساوية لتلك المصلحة الأصلية ، أو زائدة عليها ، وهو ما يطلق عليه " سد الذرائع " ، إذ لاحظ المشرع هذا الأصل المعنوي العام في نصوص جزئية عديدة . [ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ، (2 / 119)] .

تبدى لك بجلاء . يقول الدريني : « أن هذه الأصول المعنوية العامة ، تمثل خططا تشريعية ، وليست مصادر للتشريع، كما يزعم بعض الكتاب المحدثين ، لأنها ليست مستقلة في ذاتها، بل مستخلصة اجتهادا من نصوص الشريعة الخاصة . كتابا وسنة، لأن العمل بمقتضى كل منها، لا يعدو كونه تطبيقا لمعنى عام مستقى من نصوص جزئية في الشريعة، أو هو تطبيق لمقتضى تلك النصوص التي جمع بينها ذلك المعنى العام ، على الجزئيات التي لم يرد بها نص، إذا تحقق في كل منها ذلك المعنى كاملا، إذن فهو من باب تحقيق المناط في الجزئيات . ومن المقرر أصوليا، أن الحكم على العام حكم على جزئياته التي تحقق فيها معنى ذلك العام كاملا » . [فتحي الدريني، بحوث في الفقه، (120/1 . 121)] .

¹ . فتحي الدريني ، بحوث في الفقه الإسلامي وأصوله ، (1 / 120 . 121) .

يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو¹ عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه².

قال محمد الطاهر بن عاشور: « فهذه أنواع المصالح باعتبار آثارها في قوام الأمة³، ولقد تتبع العلماء تصاريف الشريعة في أحكامها فوجدوها دائرة حول الأنواع الثلاثة ووجدوها لا تكاد تفتت شيئاً منها وجدت السبيل إلى تحصيله، حيث لا يعارضه معارض من جلب مصلحة أعظم أو درء مفسدة كبرى .

وليس غرضنا في بيان هذه الأنواع مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام وهو مما يهم الفقهاء، وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة، ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح ، لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء، وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصورة كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا نظائر لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مشبتون أحكاماً شرعية إسلامية .

وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة، ومعنى كونها مرسلة أن الشريعة أرسلتها، فلم تنط بها حكماً معيناً، ولا يلقى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس هي عليه⁴.

ويقول: « ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي⁵ .

¹ . ذكر بلفظ يربو في غير هذه النسخة من الموافقات .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (33 . 32/1) .

³ . مشيراً إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات .

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (308 . 309) .

⁵ . المصدر نفسه، (308 . 309) .

وبناء على ما سبق ذكره: يمكن حمل هذا المعنى العام، أو الأصل المعنوي العام، أو القواعد الشرعية .. على المناسب المرسل أو الاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة .

والمصالح المرسلة إنما تعرف من الخطاب، إذ بواسطة استقراء الأدلة المتناثرة فيه والخارجة عنه تعرف هذه المصالح، ومن ثم قرر الأصوليون أن كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، ليس خارجا عن هذه الأصول¹، بل هو منها وإليها، إذ هو عبارة عن قاعدة كلية أو قانون كلي، أخذ بالاستقراء من نصوص الشريعة عامة² .

فالاستدلال بعام معنوي كالمحافظة على النفس، أو المحافظة على الأموال، أو رفع الحرج، أو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو سد الذرائع، أو غيرها من العمومات المعنوية المأخوذة بالاستقراء . استدلال بالخطاب لأنه منه وإليه، وليس استدلالا بالعقل المحض أو المصلحة الغريبة التي لا تستند إلى أي دليل شرعي، ونعته من قبل الأصوليين بالاستدلال المرسل أو المصلحة المرسلة³ معناه: أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكما معينا⁴ .

وعن هذه الأصول المعنوية، يقول الدريني: « أن هذه الأصول المعنوية العامة، تمثل خططا تشريعية، وليست مصادر للتشريع، كما يزعم بعض الكتاب المحدثين، لأنها ليست مستقلة في ذاتها، بل مستخلصة اجتهادا من نصوص الشريعة الخاصة . كتابا وسنة، لأن العمل بمقتضى كل منها، لا يعدو كونه تطبيقا لمعنى عام مستقى من نصوص جزئية في الشريعة، أو هو تطبيق لمقتضى تلك النصوص التي جمع بينها ذلك المعنى العام، على الجزئيات التي لم يرد بها نص، إذا تحقق في كل منها ذلك المعنى كاملا، إذن فهو من باب تحقيق المناط في الجزئيات . ومن المقرر أصوليا، أن الحكم على العام حكم على جزئياته التي تحقق فيها معنى ذلك العام كاملا⁵ » .

المطلب الثاني: مرتكزات تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي .

¹ . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي ، (184/3)، وأبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (311/1)

² . إدريس حمادي، المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني: الشاطبي وابن خلدون نموذجين، (146 . 147) .

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (309)

⁴ . إدريس حمادي ، المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني ، 147) .

⁵ . فتحي الدريني ، بحوث في الفقه الإسلامي، (1 / 120 . 121) .

تحقيق المناط بطريق الاجتهاد الاستصلاحي يقوم على ركيزتين أساسيتين يشير إليهما قول الشاطبي: « اعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه، فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة، أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما . وأما النظر في مناط الحكم، فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي أو بغير دليل، فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الاجتهاد»¹.

الفرع الأول : الاجتهاد الاستصلاحي بتخريج المناط :

أولا . تخريج المناط وصلته بالمناسب المرسل: تخريج المناط هو ما أسماه ابن الحاجب بالمناسبة والإحالة، قال: « وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره»². وقال الشوكاني: « المناسبة ويعبر عنها بالإحالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه، ومعنى المناسبة هي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملاءمة والمناسب الملائم»³.

ثانيا . تعريف المناسب المرسل: وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار، وهو المسمى "المصالح المرسله"⁴، والمصلحة يؤخذ مفهومها من تعريفهم للوصف المرسل، لأنه ملازم للمصلحة المرسله، وذلك لأن الحكم المبني على الوصف المرسل تكون مصلحته المترتبة عليه مرسله أيضا، فكلما كان الوصف أو العلة مرسله، فبناء على هذا يمكننا أن نأخذ رأيهم في مفهوم المصلحة المرسله من خلال رأيهم مفهوم الوصف المرسل⁵.

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 666) .

2 . تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1419هـ/1999م)، (4 / 330) .

3 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (2 / 896) .

4 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (4 / 215) .

5 . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان، (1 / 227) .

قال القرافي: « والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات .. وهو أيضا ينقسم إلى ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله .. »¹

وقال الشوكاني: « اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها إلى ثلاث أقسام لأنه إما أن يعلم أن الشرع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه² أو لا يعلم واحد منهما³ .

ومن خلال تتبع أقوال الأصوليين في أنواع المناسب نجد أنها تتفق وتقسيمات المصلحة، فالمناسب المعتبر شرعا يقابل المصلحة المعتبرة شرعا، والمناسب الملغى يقابل المصلحة التي ألغها الشارع، وهي ما عبر عنها ابن عاشور بالموهومة⁴، وتبقى المصلحة المرسله موضع اختلاف العلماء في الاحتجاج بها .

وقال القرافي: « والذي جهل أمره هو المصلحة المرسله التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي في عامة المذاهب⁵ . وقال . أيضا .: « ومن المعلوم أن المصلحة المرسله أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم في زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا فإنه

¹ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول ، (305 . 306) .

² . المناسب الملغى: وهو وصف لم يشهد له حكم بالاعتبار، وظهر الاعتبار لعكسه، قال الشاطبي: « ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لذاتها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي » . و قال الإسوي « الوصف المناسب على ثلاثة أقسام: أحدها أن يلغيه الشارع؛ أي يورد الفروع على عكسه فلا إشكال في أنه لا يجوز التعليل به » . ثم قال : « وذلك كإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان على الملك وإن كان أبلغ في رده من العتق لكن الشارع ألغاه بإيجابه الاعتناق ابتداء فلا يجوز اعتباره »، قال الشاطبي « فهذا مناسب لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر، والملِكُ لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام وهذه الفتيا باطلة » . [أبو اسحاق الشاطبي، الاعتصام، (610/2)، وجمال الدين الإسوي، نهاية السؤل، (91/4)]

³ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول ، (904/2) .

⁴ . يعرف محمد الطاهر بن عاشور المصلحة الوهمية بأنها: « هي التي يتخيل فيها صلاح وخير وهو عند التأمل ضرر؛ إما لخفاء ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة والكوكايين والهروين، فإن الحاصل بها لمتناولها ملائم لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم، وإما لكون الصلاح مغمورا بفساد كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة، (219)]، محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (315) .»

⁵ . شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول ، (305) .

مناسب، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء في الدور الجامعة وإلغاء هذا المناسب، فالمناسب حينئذ أعم من المرسلة، لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهي أخص¹.
وقال الأمدى في المناسب المرسل: « المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة يعبر عنه بالمناسب المرسل ، وسيأتي الكلام عنه »².
وفي مبحث المصلحة المرسلة قال: « المناسب المرسل .. وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك »³.
ويقول الإسنوي : « إن المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه، وقد لا يعلم حاله، وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ، ويعبر عنه بالمناسب المرسل »⁴.
وقال الزركشي: « قد مر الكلام في القياس في المناسب الذي اعتبره الشارع أو ألغاه، والكلام فيما جهل حاله، أي سكت عن اعتباره وإهداره، وهو المعبر عنه بالمصالح المرسلة، ويلقب بالاستدلال المرسل، ولهذا سميت مرسلة ، أي لم تعتبر ولم تلغ »⁵.
وقال المحلي⁶ : « ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح »⁷.
وقال الشوكاني: « القسم الثالث ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة »⁸.

1 . المصدر نفسه ، (306) .

2 . سيف الدين الأمدى ، الإحكام في أصول الأحكام ، (3 / 357)

3 . المصدر نفسه ، (4 / 195)

4 . جمال الدين الإسنوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، (3 / 375)

5 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط ، (6 / 76)

6 . هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم المحلي، المصري الشافعي، (جلال الدين) مفسر، فقيه، متكلم، أصولي، نحوي، منطقي، ولد بالقاهرة سنة واحد وتسعين وسبعمائة ونشأ بها، وتوفي مستهل سنة أربع وستين وثمانمائة. من تصانيفه: مختصر التنبيه للشيرازي في فروع الفقه الشافعي، شرح جمع الجوامع للسبكي في أصول الفقه، شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك في النحو. [جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة، (1 / 443 . 444)، ابن العماد، شذرات الذهب، (9 / 447 . 448)، عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين، (3 / 93)].

7 . حاشية البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، (2 / 298)

8 . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول ، (2 / 906)

ثالثا . اختلاف الأصوليين في المراد بالمناسب المرسل .

اختلف الأصوليون في المراد بالمناسب المرسل، فتعارضت الآراء في أخذه وردّه، وتكاد كلمتهم تلتقي على أن القول بالاستصلاح أمر مختلف فيه وأن الراجح من الآراء أنه لا يصلح الاستدلال به؛ إذ لا دليل على اعتباره وأنه لم يذهب إلى القول به إلا الإمام مالك رحمه الله تعالى¹.

يقول الدكتور محمد حسن هيتو: « اعلم أن مسألة الاستدلال المرسل قد وقع فيها خبط كثير، فتضاربت فيها النقول وتشعبت الآراء²، فهذا الإمام الجويني يقول: « ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق في أصل³ ». أما "الأمدي" فقال: « المناسب المرسل .. وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق⁴ ». فهؤلاء يعبرون عن الاتجاه المانع من التمسك بالاستدلال المرسل.

إلا أنه؛ وعند التدقيق يصعب أن نجد مصلحة مناسبة . لم يثبت إلغاؤها . لا يشهد لها شاهد من المقاصد العامة للشريعة، نعم، قد لا نجد ما يشهد لنوعها أو جنسها القريب، أما أن لا نجد ما يشهد لجنسها . ولو العالي . فهو أمر غير وارد، وما يعرف بالمصالح المرسله وإن لم يشهد لنوعه أو جنسه القريب نص أو إجماع، إلا أنه عند إرجاعه إلى المقاصد والمبادئ العامة للشريعة نجده لا يخرج عنها، بل يندرج فيها⁵، وعن هذا المعنى للمناسب يقول الغزالي: « والصحيح أن الاستدلال المرسل في الشرع لا يتصور حتى نتكلم فيه بنفي أو إثبات، إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح، وما من مسألة تفرض إلا وفي الشرع دليل عليها بالقبول أو الرد⁶ ». وبعد أن استعرض نماذج مما اعتبر من المصلحة المرسله خلص إلى القول: « فقد تبين أن كل مصلحة مرسله فلا بد أن تشهد أصول الشريعة لردّها أو قبولها⁷ ».

ولذا فالإتجاه الثاني لتعريف المناسب المرسل وهو الأولى والأنسب، أنه المصلحة التي اعتبر الشرع جنسها، كحكم الصحابة على شارب الخمر بجد القذف، لأن الشرب مظنة القذف، فأقاموا مظنة

¹ . مصطفى ديب البغا ، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، (43)

² . أبو حامد الغزالي المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، (بيروت دار الفكر، 1980/1400)

(هامش رقم (3)، (370))

³ . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (1114/2)

⁴ . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (195/ 4)

⁵ . نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، (181)

⁶ . أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، (359)

⁷ . المصدر نفسه، (363) .

القذف مقام القذف بناء على ما عهد من الشرع في إقامة الشيء مكان الشيء نفسه، كما في السفر مع المشقة، والبلوغ مع العقل، والنوم مع الحدث، والوطء مع شغل الرحم، وغير ذلك، فهذا مناسب شهد الشرع لجنسه»¹.

وبناء على ذلك يكون الإرسال الموصوف به هذا النوع من المناسب ليس معناه الإرسال الحقيقي والخلو التام عن أي شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، وإنما المقصود عدم وجود أصل تتوفر فيه جميع شروط الأصل المقيس عليه، ليقاس عليه، فمن تلك الجهة سمي مرسلا، أي لعدم وجود أصل يضبطه. وعلى هذا يكون المناسب المرسل هو الذي لم يشهد له أصل معين، لكنه شهد له أصل كلي².

ونجد "قطب مصطفى سانو" ينتقد تعريف الأصوليين للمناسب المرسل³، بأنه المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار، ولا ظهر إلغاؤه في صورة من الصور إذ يقول: «يعد هذا الإطلاق في نفي وجود أصل لهذا المناسب محل نقد ونظر، ذلك لأنه لا يصح العمل بهذا المناسب إذا لم يكن ثمة أصل من أصول الشريعة يشهد له بالاعتبار أو بالإلغاء، إذ أنى يصح الاعتماد على دليل لا يستمد مشروعيته من أصل من الأصول الشرعية المعتمدة، والشأن في هذا كالأشأن فيما قاله نفاة الاستحسان بأنه تلذذ وتشه مادام المجتهد عاجزا عن التعبير عنه بالرغم من انتقاده في ذهنه.

وعليه، فليس من المقبول نفي وجود أصل من أصول الشريعة المعتمدة لهذا المناسب، بل ينبغي تقييد هذا النفي بقيد "أصل معين"، فيقال إن هذا المناسب لم يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار أو بالإلغاء.. فهذا القيد يؤكد وجود أصل ما لهذا المناسب غير أنه أصل غير معين ولا مباشر، أي ليس منصوصا عليه نصا صريحا. وبطبيعة الحال، عدم وجود أصل معين لهذا المناسب لا يعد ذلك أمرا غريبا، بل هو معهود في الشرع، إذ إنه من المعلوم في عملية القياس عدم وجود أصل معين (= ⁴ نص معين مباشر) للفرع الذي يلحق بالأصل، غير أن

¹ .. نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة، (181).

² محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلا وتفعيلا، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2006/1427)، (148).

³ يعرف قطب مصطفى سانو المصالح المرسل (المناسب المرسل): «بأنها هي المصالح التي لم يرد في شأنها نص معين خاص مباشر باعتبارها أو إلغائها، ولكنها مشمولة بنصوص الشرع ومقاصده الكلية، ومشمولة أيضا بالنصوص الخاصة الواردة في المصالح المعتمدة». [قطب مصطفى سانو، المصالح المرسل "مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة"، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ / 2006 م، (12)].

⁴ هذه العلامة المعبرة على التساوي استعملها الباحث "قطب سانو" في انتقاده لما ذهب إليه الأصوليون بخصوص المناسب المرسل كما هو موضح في المتن.

النص الوارد للأصل يتضمن بطريقة من الطرق الفرع المسكوت عنه. وهكذا الشأن في المناسب المرسل، فإن الأصل الوارد (= النص المعين) للمناسب المعتبر يتضمن . بطريقة غير مباشرة . المناسب الموسوم بالمناسب المرسل، ويشمله ضمنا¹ .

وبناء على هذا لا نرى سدادا ولا وجهة في رأي من نفى وجود أصل أي أصل لهذا المناسب، ولقد تنبه الإمام الشاطبي . رحمه الله . لهذا الأمر، فتجاوز في تعريفه إطلاق نفى وجود أصل "معين" لهذا المناسب، كما بين أن سكوت الشارع الحكيم عن اعتبار هذا المناسب أو إلغائه، لا يعني بأي حال من الأحوال عدم قبوله إياه، بل شأنه في هذا الأمر كشأن الفرع المسكوت عنه في القياس فمن المعلوم أن الفرع الذي يلحق بالأصل مسكوت عنه في الشرع، ولكنه يتقاسم مع الأصل العلة الجامعة بينهما، مما يجعل إلحاقه به أمرا مشروعاً وضرورياً، وكذلك الحال في هذا المناسب الذي وصفه بأنه إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، أي يعد من جنس المناسب الذي اعتبره الشارع وخصه بالتنقيص والذكر² .

قال الشاطبي: « الثالث . أي من أقسام المعنى المناسب . ما سكنت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه، فهذا على وجهين: أحدهما: أن يرد نص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث، فإن المعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يرد على وفق مناسب غريب، فإن هذه العلة لا تشهد بما تصرفات الشارع بالفرض ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق .. والثاني: أن يلائم تصرفات الشارع وهو أن يوجد بذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى المصالح المرسل³» .

إن مآل المصالح المرسله وفق هذا المنظور المقاصدي الراجع إلى الاعتبار، ولا محالة، إذ أن الفرق الأساس بينها وبين المصالح المعتبرة مصالح ورد في شأنها نص معين وخاص، ولكن النص الوارد في المعتبرة يشمل بطريقه غير مباشرة، مما يجعلها جزءاً من المعتبرة⁴ .

قال الشاطبي: « كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح بيني عليه، ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن

¹ . قطب مصطفى سانو، المصالح المرسله، (9 . 8) .

² . المرجع السابق، (10 . 9) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 611 . 612) .

⁴ . قطب مصطفى سانو، المصالح المرسله، (10) .

ذلك كالمعتذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»¹.

ويذهب الريسوني إلى أنه لا توجد مصلحة مرسل، بمعنى أنها ليست معتبرة أو ملغية، فقال: «وأما فيما يخص المصالح المرسل، فهي أيضاً ليست مصالح مهمة، مسكوت عنها، أي أنها ليست مرسله مطلقاً، بل هي مرسله فقط من حيث عدم التنصيص الجزئي الخاص بها، أما من حيث جنسها، ومن باب أولى من حيث كونها مصلحة، وخيراً ونفعاً..

أما بهذا الاعتبار، فليس هناك مصلحة مرسله أبداً. فأبي مصلحة تبقى مرسله بعد قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج(77)]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل(90)]. والحق أن أي نص من هذه النصوص، كاف وحده للدلالة على أنه ليست هناك مصلحة أو منفعة، إلا وهي مطلوبة، ومشمولة بعناية الشريعة ورعايتها. وأيضاً فقد أجمع العلماء على اختلاف تخصصاتهم، ومذاهبهم، وعصورهم، على كون الشريعة قد تضمنت حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.. فهل يمكن أن نتصور مصلحة خارجة عن خدمة هذه الضروريات ومبراتها الثلاث؟.. وإذا فكل المصالح معتبرة، ليست هناك مصلحة مرسله ارسالاً تاماً مثلما أنه ليست هناك مصلحة "ملغاة" إلغاءً تاماً»².

و عليه، فإن ما يسمى بالمصالح المرسله هي في الحقيقة مصالح معتبرة شرعاً، وكل ما في الأمر أنها لم يرد في تسميتها وحفظها نصوص خاصة، بل يدخل حفظها فيما علم قطعاً من قصد الشريعة إلى حفظ المصالح، ويدخل في نصوص عامة تأمر بالخير والصلاح. فحاصل المصالح المرسله يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً؛ مرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به.. فهي إذا من الوسائل لا من المقاصد ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد»³.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (33/1 . 32).

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (241 . 239)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الإعتصام، (632/2)

ويخلص الدكتور الريسوني إلى أن « هذا الضرب من المصالح ليس بالقليل، ولا بالهين، بل يكفي أن ما يعرف "بالسياسة الشرعية يقوم أساسا على حفظ المصالح المرسله. وبهذا وحده يتجلى أن المصالح المرسله تتسع دائرتها يوما بعد يوم، فهي تتزايد بتزايد حجم الأمة، وتتزايد حاجاتها، وتزداد وظائف الدولة وتضخمها.

وهكذا أصبحت المصالح المرسله تمس كيان الأمة ومصيرها، وتؤثر على أرزاقها وكرامتها، وعلى اخطاطها وتقدمها»¹. فمن خلال الإحاطة بأحكام الشريعة ومقاصدها، ومن خلال الخبرة بأحوال الأمة ومتطلباتها، والتقدير العقلي، يتم تعيين المصالح المرسله، ووضعها في مراتبها اللائقة بها.

رابعا. مفهوم الاجتهاد الاستصلاحي بتخريج المناط .

الاجتهاد الاستصلاحي بتخريج المناط هو: « تلمس الدليل من جزئيات كثيرة مبثوثة في الخطاب ليتشكل من مواقع معناها، معنى كلي عام يقع فيه الاشتراك، فيكون هو الدليل الذي يبحث عنه المجتهد ليعطي به كثيرا من الوقائع التي يمكن أن تدخل تحته، وهو نظر يتعلق أساسا بالخطاب الشرعي»². إلا أن تخريج المناط الذي يربط به الحكم لا يستند المجتهد فيه إلى العقل المحض، وإنما يستند فيه إلى الأدلة الشرعية، إذ العقل عند عامة أهل السنة ليس بشارع للأحكام، وإنما هو مستنبط لها فقط من الخطاب، ففعالية العقل في الاجتهاد الاستصلاحي وغيره لا تظهر في استقلالية تشريعاته للأحكام، بل تظهر فقط في تصحفه للأدلة المبثوثة في الخطاب، وتتبعها في معناها المشترك ليكون منها ذلك العام المعنوي الذي أطلقوا عليه المصلحة المرسله أو المناسب المرسل»³.

فقاعدة رفع الحرج؛ إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلا مفقود فيه صيغة العموم، فإننا نستفيد من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرعا عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدا عند طلب مشقة القيام، والقصر والفطر والسفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزاع ولفرع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق

¹ . المرجع السابق، (291)

² . إدريس حمادي، المصالح المرسله، (156) .

³ . المرجع نفسه، (144) .

ونحوه إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج ، فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملا بالاستقراء ، فكأنه عموم لفظي¹.

الفرع الثاني: الاجتهاد الاستصلاحي بطريق تحقيق المناط .

إذا كان تحقيق المناط في الاجتهاد القياسي هو « النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها »² ، أو هو بتعبير آخر للشاطبي: « أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله »³ ، أي تطبيقه على الجزئيات الخارجية⁴ ، فتحقيق المناط في "الاجتهاد الاستصلاحي" كذلك بناء على أن المصلحة هي العلة التي يبنى الحكم عليها، فالجتهاد إذ يستقرئ الجزئيات ويتصفحها ويشكل منها كلياً عاماً كالمحافظة على النفس مثلاً يخطو الخطوة التالية المتعلقة بتحقيق المناط في كل جزئية تعرض له ولا تشهد لها النصوص الخاصة بالاعتبار أو الإلغاء، ولها ارتباط بالمعنى العام المشترك كقتل الجماعة بالواحد، أو تناول مقدار الحاجة من الحرام، إذ « يجوز قتل الجماعة بالواحد والسند فيه المصلحة المرسله، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو مذهب مالك والشافعي، ووجه المصلحة أن القتل معصوم ، وقد قُتل عمداً، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشترك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد، فإنه قاتل تحقيقاً والمشارك ليس بقاتل تحقيقاً .

فإن قيل: هذا أمر بدعي في الشرع وهو قتل غير القاتل، قلنا: ليس كذلك، بل لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقاً، إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص بمنزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء، وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحد ، و قطع الأيدي في النصاب الواجب⁵.

وفي جواز تناول مقدار الحاجة من الحرام، قالوا في تحقيق ذلك: « لو طبق الحرام طبقة الأرض.. وانحسنت وجوه المكاسب الطيبة على العباد ومست حاجتهم إلى الزيادة على قدر سد الرمق من الحرام ،

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،(4/ 58)

2 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3/ 379)

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،(5/ 12)

4 . إدريس حمادي ، المصالح المرسله ، (156) .

5 . أبو اسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2/ 624)

ودعت المصلحة إليه ، فهل يسلطون على تناول قدر الحاجة من الحرام لأجل المصلحة ؟. قلنا: إن اتفق ذلك .. فيجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة ويترقى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمسكن؛ لأنهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب، فلكل واحد أن يتناول مقدار الحاجة ولا ينتهي إلى الترفه والتنعيم والشبع ولا يقتصرون على حد الضرورة، وقول القائل: إن هذا القائل غير ملائم للشرع، فليس الأمر كذلك، فإن الشرع سلط على أكل لحم الخنزير وهو أخبث المحرمات عند الضرورة، ولكن اختلف العلماء في أنه هل يقتصر على سد الرمق، أو يتناول قدر الاستقلال وتلافي القوة ؟ والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد والحاجة ماسة على الزيادة على سد الرمق»¹.

وإذا كان ما أشير إليه سابقا من تحقيق لمناطات أفعال نظر فيها إلى المصلحة التي قامت هنا مقام العلة، بناء على أنها أيضا معنى عام مناسب يستند إليه في بناء الحكم، فكيف يفهم هذا المعنى المصلحي في تحقيق المناط في الأشخاص ؟
فهل يمكن تلمس نفس المعنى المصلحي المشتملة عليه أفعال المكلفين، بالنظر هذه المرة لا إلى الأفعال، بل إلى القائم بالفعل ؟ .

هذا النوع من تحقيق المناط هو الذي يشير إليه الشاطبي بأنه: « نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما »²، ويعني بذلك أنه نظر في تحقيق مدى ارتباط المكلف المعين بالحكم المحقق مناطه، فإا نص الشارع على حكم وحقق مناطه نظر هل يندرج هذا المعين في ذلك الحكم أو لا؟، فإذا اندرج أجري عليه الحكم وإلا فلا من غير نظر إلى دقائق النفس واحتياجاتها، ولذا كان هذا الحكم عاما على جميع المكلفين فهم في الحكم سواء³.

ويبين الشاطبي أهمية هذا النوع من تحقيق المناط، بأنه لما كانت الأدلة الشرعية متناهية لا يمكن تنزيلها على الأعيان، لم يكن بد من تحقيق المناط العام؛ لأنه يمكننا عن طريقه إنزال الأحكام الشرعية على الواقع، إذ الأحكام الشرعية جاءت مطلقة فلا يمكن إحلالها في الواقع إلا إذا ارتبطت بالأعيان،

¹ . المصدر السابق، (623/2) .

² . أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات، تحقيق: ابو عبيدة مشهور من حسن آل سلمان، (23/5)

³ . وليد بن فهد الودعان، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، (198/1)

وهذا إنما يكون عن طريق تحقيق المناط¹، ولذلك كان هذا الاجتهاد في هذا النوع باقيا لا ينقطع حتى قيام الساعة².

ويضرب الشاطبي لذلك مجموعة من الأمثلة، ولك مثل تحقيق من ينطبق عليه مسمى العدالة، وتحقيق من ينطبق عليه معنى الفقر، وتحقيق المقدار الواجب على المعين من النفقة، وغيرها من الأمثلة التي فصل القول فيها الباحث وليد الودعان³.

فهذا النوع من الاجتهاد، لا يشترط فيه الشاطبي بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الاجتهاد⁴، ورأى الشاطبي أن هذا النوع من الاجتهاد متعلق بما يقع في القلب، وبما تطمئن إليه النفس، فتحقيق المناط يكون بحسب ذلك لا بحسب الأمر في نفسه⁵.

المبحث الثالث : تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال .

الأحكام ومآلاتها مرتبطة ارتباط السبب والمسبب، فإذا كان هذا أصلا في التشريع، فالشارع حين أمر ونهى، أمر بالفعل أو نهى عنه قاصدا مآله، وعلى ذلك فالناظر في الشريعة ليفهمها عليه أن يفهمها على هذا الأساس نفسه؛ لأن حكم الفعل الذي بينه الشارع مقصود له، أي الالتزام به، وكذلك مآل الفعل مقصود للشارع، والفعل ومآله مرتبطان ارتباط السبب والمسبب، والشارع يقصد بالسبب مسببه، ويقصد المسبب بالسبب نفسه. فإذا حصل الانفكاك بين الفعل ومآله في أحوال معينة، أو حصل ارتباط بين الفعل ومآل غير مقصود به عند الشارع في أحوال معينة، فعلى المجتهد أن ينظر في هذا الأمر ويعتبره عند النظر والاجتهاد، لأنه معتبر عند الشارع، والمجتهد عندما يبين الأحكام للمقلدين فكأنه الشارع⁶. ويأتي اعتبار المآل في الحكم في سياق التنزيل خاصة، أي تطبيق الحكم الشرعي على وقائع معينة وقوم معينين⁷، وهذا كله يرجع إلى تحقيق المناط إما بالمعنى العام وإما بالمعنى الخاص .

¹ . المرجع نفسه، (198/1)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (17/5)

³ - وليد بن فهد الودعان، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، (201 . 200/1)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (666/2)

⁵ . وليد بن فهد الودعان، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي، (201/1)

⁶ . محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي، (420) .

⁷ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (431) .

أما بالمعنى العام فهو أن يكون الواقع قد حصلت فيه من الظروف والأحوال ما يجعل للفعل مآلات مختلفة وذلك كالخروج إلى الأسواق والمدارس وشهود الجنائز، وما شابه ذلك، فهذا جائز أو مطلوب شرعا، ولكن قد تؤول هذه الأعمال إلى منكرات كمشاهدة العورات أو الاختلاط المحرم، ما يجعل هذا الواقع واقعا جديدا يحتاج إلى النظر¹.

وكذلك في الفعل الممنوع، فقد يكون مآله في بعض الأحوال مصلحة، أو يكون في الامتناع عنه مفسدة، وأمثلة هذا كثيرة منها: الامتناع عن أكل الحرام حالة الإشراف على الهلاك، أو قطع العضو الذي في بقائه مظنة إفساد البدن كله. ومنه أيضا: قتل المسلم بغير ذنب فهو حرام من الكبائر، ولكن إذا تترس به الكفار في الحرب وأخذوا يقتلون المسلمين بحيث لا يمكن ردعهم إلا بقتله، فالأمر يحتاج إلى النظر، وقد يؤدي النظر إلى وجوب قتله أو إلى جوازه أو إلى تحريمه².

أما ما يتعلق بتحقيق المناط الخاص: فيرجع إلى معرفة حال المكلف وقصده، فقد يكون الفعل مندوبا ولكنه يؤدي بالمكلف إلى الانقطاع عن العبادة، وقد يكون واجبا، ولكن يؤدي إلى تلف في بدنه أو دخل في عقله، وأمثلة هذا كثيرة³. قال الشاطبي: « وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بتركه حتى يتم بوله، وقال: « لا ترموه»⁴ »⁵.

ولارتباط المال بالتنزيل الفقهي، فقد كثر وروده عند الشاطبي في سياق الحديث عن الفتوى والمفتي⁶، قال الشاطبي متحدثا عن الرباني الحكيم، وهو الذي تحقق بالفقه وصار له وصفا جبليا، فصار: « يتحقق بالمعاني الشرعية، منزلة على الخصوصيات الفرعية .. ومن خاصيته أمران: أنه يجيب السائل على

¹ . محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي، (421) .

² . لقد ذكر العز بن عبد السلام في فصل اجتماع المصالح والمفاسد، عددا من الأمثلة التي يكون فيها مال الفعل الممنوع أو المحرم مفسدة، حتى إنه يصبح مطلوب الفعل بعد أن كان مطلوب الترك، والطلب هنا قد يكون للوجوب أو للندب حسب مقدار المصلحة المحصلة من كونها واجبة التحصيل أو مندوبة التحصيل. [العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 74 . 90)] .

³ . محمود عبد الهادي فاعور، المقاصد عند الإمام الشاطبي، (424) .

⁴ . أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، حديث رقم (6025)، (10 / 552) عن أنس بن مالك، و مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الطهارة، باب: النهي عن الاغتسال في الماء الراكد، ورقمه (98)، (1 / 144) عن أبي هريرة .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 81)

⁶ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (432) .

ما يليق به في حالته على الخصوص، غن كان له في المسألة حكم خاص .. ، والثاني: إنه ناظر في المآلات قبل الجواب على السؤالات»¹.

ويرى الأنصاري؛ أن الذي يؤكد تنزيلية هذا الأصل أيضا؛ قوله بعد أن قعد قاعدة" ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره"²، « وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها غلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم .. وإما على الخصوص»³.

ومن هذا القبيل ما يمكن الاصطلاح على تسميته بفتوى القلب أو فتوى القلوب: « وهي ما يقع بالقلب وتطمئن إليه النفس من تحقيق المناطات الحاصلة للمكلف في ذاته »⁴. قال رحمه الله: « إن فتاوى فتاوى القلوب وما اطمأنت إليه النفوس معتبر في الأحكام الشرعية .. وليس واحدا من الكتاب أو السنة، لأنه ليس ما وقع بقلبه دليلا على الحكم، وإنما هو مناط الحكم، فإذا تحقق له المناط، بأي وجه تحقق، فهو المطلوب، فيقع عليه بدليله الشرعي»⁵.

وفتوى القلب، أو فتاوى القلوب؛ مصطلح أصله الحديث المروي عن وابصة⁶ رضي الله عنه . قال: سألت رسول الله ﷺ عن البر والإثم ، فقال: « يا وابصة، استفت قلبك واستفت نفسك، البر: ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم: ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك »⁷.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (5 / 233)

² . المصدر نفسه، (5 / 167)

³ . المصدر نفسه، (5 / 172) .

⁴ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي ، (367)

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، (2 / 665 . 667)

⁶ . وابصة بن معبد بن مالك بن عبيد الأسدي ، من بني أسد بن خزيمة . يكنى أبا شداد ، ويقال أبا قرصافة، سكن الكوفة ثم تحول إلى الرقة ومات بها، وله أحاديث عن النبي . صلى الله عليه وسلم . (أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1409)، (2 / 340)] .

⁷ . أخرجه: أبو عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: فؤاد أحمد زمري، وخالد السبع العلمي، (قديمي كتب خانة مقابل آرام باغ . كراحي)، كتاب البيوع، باب: دع ما يريك إلى ما لا يريك، (2 / 320)، ورقمه: (2533)، و ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، الحديث السابع والعشرون، (292) [

وقد أورده الشاطبي في كتاب الاعتصام¹ لرد فهوم الذين يجعلون (فتوى القلب) دليلاً على الحكم الشرعي، فصرف ذلك إلى أن المراد إنما هو تحقيق المناط الخاص بالنفس²، ولذلك قال: « وليس المراد بقوله: « وإن أفتوك » أي: فإن نقلوا إليك الحكم الشرعي فاتركه وانظر ما يفتيك به قلبك، فإن هذا باطل، وتقول على التشريع الحق، وإنما المراد ما يرجع إلى تحقيق المناط³ ».

وينبغي التنبيه إلى أن اعتبار تحقيق المناط بمعنى تنزيل الأحكام بطريق النظر المآلي ليس بصورة مباشرة، وإنما يتم عبر قواعد هي فروع المصطلحية⁴، وكثيراً ما يشير الشاطبي في بحث أحكام النوازل والمستجدات إلى القواعد الكلية للشريعة.

وبناء على ذلك، نجد أن المصالح المرسلة أو الاستصلاح يعتمد كثيراً في بناء الأحكام الشرعية للمستجدات والنوازل إن من جانب تحقيق المناط، أو من جانب تخريج المناط، فالأول استناداً إلى ما عبر عنه الشاطبي بالقواعد الكلية للشريعة، والثاني على اعتبار أن تخريج المناط هو المناسب المرسل أي المصلحة المرسلة.

لما كان المجتهد منفذاً لشرع الله تعالى نائباً عنه في ذلك، كان عليه قبل أن يحكم على فعل بالإذن فيه أو الحظر، أن ينظر إلى نتيجة هذا الفعل، حتى إذا رآها موافقة لمقصود الله تعالى منه أمر به، وإذا رآها مخالفة لمقصود الله تعالى منه نهى عنه. ولا يبيح حكمه بالإذن أو المنع على ما ثبت لهذا الفعل أولاً من إذن أو حظ، لأن الأفعال قد يطرأ عليها ما يجعل نتائجها مخالفة لما قصده الشارع منها.

المطلب الأول: مفهوم اعتبار المآل⁵ وأنواعه .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (668 . 667/2)

² . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (367) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (668 / 2) .

⁴ . عبر الأنصاري على قواعد اعتبار المآل بفروعه المصطلحية، المصطلح الأصولي، (433)

⁵ . ترجع مادة " أول " في اللغة إلى معنيين متقابلين : الأول : مبتدأ الأمر، أي منطلقه المتقدم . والثاني منتهاه، أي غايته التي ينتهي إليها . قال ابن فارس : « الهمزة والواو واللام أصلان، ابتداء الأمر وانتهائه . أما الأول، فالأول، وهو مبتدأ الشيء... والأصل الثاني: قال الخليل: الأيل: الذكر من الوعول والجمع أيائل، وإنما سمي أيلاً، لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن... وقولهم: إل اللبن أي خثر، من هذا الباب، وذلك لأنه لا يخثر إلا آخر أمره .. وآل يؤول، أي رجع . قال يعقوب يقال: أول الحكم إلى أهله، أي أرجعه وردده إليهم .. ومن هذا الباب تأويل الكلام؛ وهو عاقبته، وما يؤول إليه. وذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا

الفرع الأول: اعتبار المآل اصطلاحاً .

أشار الشاطبي عند استدلاله لأصل النظر في مآلات الأفعال إلى معناه فقال: « ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة .. وأما الدنيوية، فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب وهو معنى النظر في المآلات»¹.

فالمآل²: أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا³.

وقيمة المآل الاصطلاحية إنما تتحدد حينما يعتبر في النظر الاجتهادي؛ إذ جوهر الكلام إنما هو في "النظر في مآلات الأفعال"، فالبناء الفقهي إنما هو على (الاعتبار)، الذي هو النظر الاجتهادي، ومن هنا كان (المآل) باعتباره أصلاً في الاجتهاد (مقتضياً للحكم)، يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل، ولذلك لم يتخذ دلالة الاصطلاحية. بهذا المعنى خاصة. إلا مستنداً إلى المجتهد لفظاً أو حكماً⁴. قال الشاطبي: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام؛ إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»⁵.

تَأْوِيلُهُ ﴿ [الأعراف (53)] ، يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. [معجم مقاييس اللغة، (158/1 . 163)] .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (5 / 178) .

² . من المرادفات التي استعملها الشاطبي " للمآل " ما يأتي:

أ . **المسبب**، فقد استعمله الشاطبي بمعنى المآل؛ إذ " المسببات " هي المصالح والمفاسد المترتبة عن الأسباب، ذلك أن « ما أضيف لنا من الأفعال سبباً، فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس المنافع والمضار » [**الموافقات**، (3 / 440)]، « وهي المصالح المجتلبة أو المفاسد المستدفة » [**الموافقات**، (1 / 382)]، « والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو النظر في مآلات الأفعال » [**الموافقات**، (5 / 178)] .

ب . **اللازم**: ولازم الدليل هو: ما يترتب عن حكمه في المستقبل. ومن هنا رادف المآل، قال أبو إسحاق: « أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها »، [**الموافقات**، (5 / 198)] .

ج . **النتيجة**: يأتي المآل مرادفاً للنتيجة، باعتبار أن المآلات هي نتائج الأعمال المتوقعة، و« النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات » . [أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، (4 / 205)، فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي**، (446 . 447)] .

³ . فريد الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، (428) .

⁴ . المرجع نفسه، (430) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 177) .

فالمسألة « راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين»¹.

فمعنى النظر في مآلات الأفعال كما ذكر الشاطبي: « اعتبار المسببات في جريان الأسباب، أي اعتبار ما تؤول إليه الأسباب من مسببات عند مباشرة الأسباب، فإن الأسباب شرعت لمسببات مقصودة للشارع، فيلزم من مباشرة الأسباب اعتبار المسببات المقصودة منها»².

وما ذكره الشاطبي لا يعتبر تعريفا اصطلاحيا دقيقا لهذا المصطلح على منهج العلماء السابقين في عدم الاعتناء بالمصطلحات بقدر اعتنائهم بتأصيلها، وتطبيقاتها والعمل بمقتضاها، وذلك اكتفاء بوضوح المصطلحات وظهور دلالتها لديهم³.

وقد تتبع الباحث وليد بن علي الحسين⁴ تعريفات مصطلح النظر في مآلات الأفعال عند المعاصرين كما يأتي:

1. أن يأخذ الفعل حكما يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده⁵.

2. أن يعمل المجتهد وهو بسبيل تطبيق القواعد الكلية والأقيسة النظرية في مواجهة الواقع بطروقه⁶.

3. أن يعمل المكلف فيما هو بسبيله من ممارسة حق أو إباحة على تحقيق المواءمة بين ما يقتضيه الواقع ومقتضيات مقاصد التشريع، بحيث لا تقع المناقضة بينهما من حيث القصد أو المآل⁷.

4. ملاحظة المآل والاعتداد به في تكييف الفعل وفي تقرير ما يتعلق به من الأحكام الشرعية⁸.

¹ . المصدر نفسه، (179/5).

² . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (34 / 1)

³ . المرجع نفسه، (34)

⁴ . المرجع نفسه، (1 / 34 . 35) .

⁵ . محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (دار الفكر العربي)، (288) .

⁶ . فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، (12) .

⁷ . المرجع نفسه .

⁸ . محمود حامد عثمان، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الحديث، 1996)، (212)

5. أن يتحرى المجتهد أفعال المكلفين بحيث لا يحكم عليها بالمشروعية أو عدمها . بغض النظر عن حكمها الأصلي . حتى ينظر إلى ما يترتب عليها من نتائج واقعة أو متوقعة يكون الحكم الشرعي على وفقها من حيث المضادة أو الموافقة لمقاصد التشريع الإسلامي¹ .
 6. أو هو تكييف الفعل بالمشروعية أو عدمها في ضوء نتيجته المترتبة عليه وفق سنن التشريع² .
 7. الثبت من أن إلحاق الحكم الشرعي بالواقعة النازلة لا يفضي إلى عواقب وتداعيات مستقبلية تناقض مقاصد الشارع المغيية من التشريع³ .
 8. التحقق والتثبت مما يسفر عنه تنزيل الحكم الشرعي على الأفعال من نتائج مصلحة أو ضرورية تسهم في تكييف الحكم المراد سياسة الواقع به⁴ .
- وعرف الباحث عبد الرحمن معمر السنوسي اعتبار المال بأنه: « هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند التنزيل؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء »⁵ .

وقد أوضح المراد بهذا التعريف من خلال توضيح محترزاته، وذلك كالآتي :

والمقصود بتحقيق المناط في التعريف المعنى العام؛ الذي هو إجراء الحكم المتيقن أو الأصل الكلي في أحاد صوره، من خلال معرفة الغاية النوعية التي استهدفها الشارع من شرع الحكم، والكشف عن وجودها في الحادثة المعروضة على النظر .

وخرج بهذا الفصل التعدية الآلية غير المتبصرة بالمقاصد والغايات، والتي تعمد إلى تطبيق الاقتضاء الأصلي حتى وإن أفضى إلى نقيض مقصود الشارع في ذلك الحكم .

أما الاقتضاء التبعية؛ فالمقصود به ما يقابل الاقتضاء الأصلي؛ ومعلوم أن الأحكام الشرعية وضعت على الغالب المعهود في الاعتبار والجريان الكسبي، دون مراعاة لخصوصيات الأحوال والأشخاص والحال

¹ . حسين الذهب، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف محمد فتحي الدريني، كلية الدراسات العليا، جامعة الأردن، 1415 / 1994، (12) .

² . المرجع نفسه، (12)

³ . محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، ط1، (دمشق: دار القلم، (105)

⁴ . بشير مولود جحيش، في الاجتهاد التنزيلي، (109)

⁵ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، (19) .

المستجدة بعد طروء العوارض؛ فإذا وجدت موجبات استثناء تلك الأمور من العموم الأصلي: روعي فيها المعنى الإضافي القائم بها، مما يستدعي نظرا اجتهاديا مستجدا لم يتضمنه الحكم التجريدي .

ورغم أن الأحكام المنصوصة جاءت . كما سبق . جارية على الغالب؛ إلا أنها راعت في بعض الأحوال هذه الخصوصيات والتوابع على نحو ما نراه في الرخص المشروعة؛ وهو تصرف يشعر بإمكان الاجتهاد على وفقه فيما يعرض للناس من مستجدات الأحوال .

وهذا ينبئ عن أن التزام مقتضى الحكم التجريدي عند وجود الملابس الطارئة، وإلغاء اعتبار الاقتضاء التبعية فيه . : يناقض مقاصد الشرع مناقضة ظاهرة .

والمراد بعبارة: (عند تنزيله .. إلخ) الجزئيات الوقوعية التي تشخصت في الشرعية مراعى فيه سلامة النتائج من خلال التكييف الغائي المتبصر بالمآلات التي تنقضي عن تطبيق الحكم؛ بملاحظة المقصد الذي لم يشرع الحكم الأصلي إلا وسيلة لتحقيقه .

والمقصود ب"البناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء": عدم الاكتفاء بمعرفة أقرب الاجتهادات والتصرفات إلى الشرع من جملة تلك التطبيقات؛ بل تتعدى وظيفة النظر الاجتهادي إلى ترتيب آثارها، والحكم على وفق البناء تدخلا فعليا لتلافي حصول المآلات الممنوعة، أو جزاء يرتب على إيقاعها وإحداثها¹.

وعرفها الباحث وليد بن علي الحسين بقوله: « الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع »².

فالاكتداد: المراد به الاعتبار عند الحكم، بأن يعتبر عند الحكم على فعل المكلف بما يفضي إليه الفعل .

بما تفضي إليه الأحكام: أي ما يترتب على الحكم على فعل المكلف من نتائج وغايات، فيكون الحكم الشرعي على الفعل مبنيا على اعتبار الأثر الذي يؤول إليه الفعل .

عند تطبيقها: أي عند تطبيق الأحكام على الأفعال ، ويشمل هذا اعتبار مآلات الأفعال عند استنباط الأحكام التي لم ينص عليها، وعند تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع والمكلفين، وذلك بمراعاة الأحوال والملابسات التي تحتف بالواقعة المراد بيان حكمها، أو بالوسائل المراد تنزيل الحكم عليه.

¹ . المرجع السابق، (21) .

² . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (1 / 37)

بما يوافق مقاصد التشريع: أي بما يحقق أن يكون فعل المكلف موافقا لقصد التشريع في الأفعال من جلب مصلحة أو درء مفسدة، حتى لا تقع الأفعال مناقضة لمقاصد التشريع، نظرا لما قد يحتف بالواقعة من أحوال قد تجعل الفعل المتضمن لمصلحة يؤول إلى مصلحة، وهذا هو المقصود من اعتبار مآلات الأفعال وهو تحقيق مقاصد التشريع في أفعال المكلفين ظاهرا وباطنا¹.

الفرع الثاني: ضمائم المآل:

إضافة إلى استعمال عبارة " مآلات الأفعال " يأتي المآل (مقرونا بسوابق أو لواحق لتعزيد مضمونه الاصطلاحي ، إذ يرد في الغالب مسبقا بعبارة النظر أو الاعتبار، ومتبوعا . في صورة ضمائم . بعبارة " الأعمال " أو " الأفعال " أو " الأسباب على سبيل الإضافة ، زيادة في البيان ليس إلا ، كما في قوله : « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا »² ، « والمسببات هي مآلات الأسباب »³ ، وكذلك قوله بعد تمثيل فقهي: « والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال⁴ »⁵، وحرص الشاطبي على ذكر المآل مضافا إلى الأفعال أو الأعمال أو الأسباب يشعر بنوع من الرغبة في تعزيد المضمون الاصطلاحي؛ وتحديده وتدقيقه؛ حتى يفهم المراد بالضبط.

أولا . مآل العمل، أو مآلات الأعمال:

استعملها الشاطبي في سياق الاحتجاج على ثبوت المآل ومشروعيته، كما في قوله: « مآلات الأعمال إما أن تكون معتبرة شرعا أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح »⁶، وقال عن الحيل: « حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة »⁷.

¹ . المرجع السابق، (1 / 37 . 38)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (177/5)

³ . المصدر نفسه ، (178/5)

⁴ . المصدر نفسه ، (200/5)

⁵ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (445) .

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، (179/5)

⁷ . المصدر السابق، (187/5) .

وقد جاءت نفس الضميمة بنفس المعنى موصوفة "بالتكليفية" في قوله: « مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها¹ »².

ثانيا . مآل السبب أو مآلات الأسباب: وذلك كما في قوله: « والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات³ »، ولذلك « لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب⁴ ».

ثانيا . مآلات الأفعال: وقد ورد ذكره مرة واحدة في قوله الذي افتتح به مسألة المآل في كتابه الموافقات: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا⁵ ».

رابعا . مآلات الأحكام: كما في قوله في الاستحسان: « ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة .. وهو نظر في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام⁶ ». والتعبير بإضافة " المآلات " إلى "الأحكام" هنا؛ يعني اعتبار ما يؤول إليه الفعل بعد تنزيل الحكم عليه، أي أثر الحكم في الفعل مستقبلا، ولذلك قال: « من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام⁷؛ لأن هذا المقتضى ينتج أحكاما حالية، مخالفة لمقتضى المآل⁸ ».

خامسا . مآلات الأدلة: وقد وردت في نفس سياق " مآلات الأحكام " ، حيث قال: « الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها⁹ ». ومآل الدليل هو ما يترتب عن الحكم به على الفعل. ولذلك كان هو مآل الحكم، ومآل الفعل المحكوم عليه، إذ المآل يتكون منها جميعا¹⁰.

الفرع الثالث: أنواع المآلات .

1 . المصدر نفسه، (391/2) .

2 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (447) .

3 . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (178/5) .

4 . المصدر نفسه، (198/5) .

5 . المصدر نفسه، (177/5) .

6 . المصدر نفسه، (197 . 196/5) .

7 . المصدر نفسه، (198/5) .

8 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (448) .

9 . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (198 . 197/5) .

10 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (448) .

أولاً . مآلات مقطوع بحصولها . ويقصد بها تلك المآلات التي تفضي الوسائل (الأفعال) فيها إلى حصول هذه المآلات والنتائج .

وعن الإفضاء القطعي إلى مآلات مقطوع بها ، فيتصور أن تكون الأفعال ذاتها محرمة بالنص وذلك كتحریم عقد الربا، باعتباره مفضيا إفضاء قطعيًا إلى أخذ الربا، وإما بتحریم الفعل المقصود، فيكون تحریم وسيلته ملازما ومساويا لتحریم المفسدة نفسها، ما دام الإفضاء قطعيًا، كتحریم قتل النفس بغير حق. فكل وسيلة تفضي قطعًا إلى الموت، كالخنق، أو الإلقاء في البحر، أو الدفن حيا، أو الحبس مع الجوع والعطش، فهي محرمة بتحریم القتل نفسه.

وكذلك الشأن فيما يكون إفضاءه قويا جدا، وقريبا من القطع، فحكمه التحريم بلا خلاف، لأن النادر لا حكم له ولا عبرة به، فهو ملحق بالنوع السابق. مثاله من يكون وحده، وهو أعزل من كل سلاح، أو معه سلاح ضعيف جدا، ثم يهاجم الأعداء الكثيرين المدججين بالسلاح، وهم ينظرون. وكذلك من يدفع ولده الصغير إلى الكفار ليقيم عندهم، ويتربى في أحضانهم، ويتعلم في مدارسهم، وهو عاجز عن تفقهه في دينه، والتأثير عليه في أفكاره وخلقه . فهذا الابن مآله الكفر بنسبة شبه قطعية، فهذا أيضا لا يجوز الإقدام عليه مهما تكن الدوافع، ومهما تكن "المصالح" المنشودة من ورائه¹.

وقد جمع القراني هاتين المرتبتين في قسم واحد من أقسام الذرائع، وهو القسم المجمع على سده، قال: « الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة لإهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها»².

فالمآلات المقطوع بحصولها (تحصيلا لمصلحة أو تحصيلا لمفسدة) يجب اعتبارها إجماعا³، فإن قطع بإفضائها إلى مفسدة منع الفعل لما يؤول إليه من المفسدة، وإن قطع بإفضائها إلى مصلحة وجب اعتبارها أو نذب تبعا لنوع المصلحة⁴.

¹ . أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط1، (مصر) المنصورة) : دار الكلمة، 1997/1417، (387)

² . شهاب الدين القراني، الفروق، (32/2)

³ . المصدر السابق، (2 / 32)، وشهاب الدين القراني، وشرح التنقيح الفصول، (353)

⁴ . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي (1 / 63 . 64) .

ثانيا . مآلات يغلب على الظن حصولها ظنا غير غالب .

وهنا يغلب على الظن أن الفعل (الوسيلة) تفضي إلى حصول نتيحتها (المال) .

ومثاله: بيع السلاح وقت الفتنة ، وبيع العنب لمن يتخذه خمرا .

وقد ذهب العلماء مذهبين في اعتبار هذا النوع وعدم اعتباره .

المذهب الأول: أنه يلحق في الحكم بقطعي التحقق، وترتب عليه أحكامه؛ وذلك لأمرين اثنين

كما ذكر الشاطبي . رحمه الله .

أحدهما: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم .

ثانيهما: أن المنصوص عليه من سد الذرائع المفضية إلى المآلات الممنوعة داخل في هذا القسم،

كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام (108)]

1 .

وقد اعتبر المالكية والحنابلة هذا القسم بإطلاق؛ كما يظهر من مسائل الفروع في المذهبين، وبناء

على هذا منعوا من بيع السلاح في الفتنة ، وبيع العصير من الخمار وغيرها من المسائل² .

ومن شواهد ذلك كما جاء في المدونة: « رأيت أهل الحرب ، هل يباعون شيئا من الأشياء كلها؛

كراعا، أو عروضاً، أو سلاحاً، أو سروجاً، أو نحاساً، أو غير ذلك في قول مالك ؟ قال: قال مالك: أما

كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع أو سلاح، أو خرثي³ ، أو شيئا مما

يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره ؛ فإنهم لا يباعون ذلك »⁴ .

ونظيره قول ابن مفلح رحمه الله: « ولا يصح بيع العصير لمن يتخذه خمرا، ولا بيع السلاح في الفتنة

، ولا لأهل الحرب »⁵ .

1 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 75)

2 . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، (28) .

3 . الخرثي : أثاث البيت ، أو أراد المتاع . [القاموس المحيط ، (1 / 225) ، والصاحح (1 / 281)] .

4 . مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ / 1994)، (3 / 294)

5 . أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن مفلح، المبدع شرح المقنع ، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1418 /

1997)، (4 / 42) .

المذهب الثاني: أنه لا يلحق بالقطعي في الحكم، ولا يتعين مراعاته والمنع من إحدائه في الغالب من الأحوال ، لعدم القطع بإفضاء الوسيلة إلى ذلك المال الممنوع، وقد يلحق به في بعض الفروع إذا ظهر المدرك.

وعلى هذا الرأي أئمة الحنفية والشافعية، إلا أن الشافعية وإن جوزوا أمثال هذه الفروع المذكورة آنفاً؛ فهم يرون كراهة كثير منها، وعلى هذا فهم أقرب إلى اعتبار المال في هذا الوجه من الحنفية رغم كراهتهم هم أيضاً لبعض الوجوه ، على نطاق أضيق مما عند الشافعية .

ومن شواهد ذلك قول الإمام الشافعي رحمه الله: «أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يجرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلماً؛ لأنه قد لا يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع»¹.
ومما يجدر التنبيه عليه: أن الإمام الشافعي رحمه الله، وإن أجاز هذا العقد إلا أنه لا يميز الباعث عليه؛ أما النووي، وهو من كبار الشافعية، فينص على المنع من صحة هذا البيع، فيقول: «بيع السلاح لأهل الحرب لا يصح»².

وفي بداية المبتدئ من كتب الحنفية: «ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة، ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرًا، ومن أجز بيتًا ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسة ، أو بيعة ، أو يباع فيه الخمر بالسواد؛ فلا بأس به. زمن حمل للذمي خمرًا، فإنه يطيب له الأجر عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: يكره له ذلك»³.

ثالثاً - مآلات يظن حصولها ظناً غير غالب . وهي الأفعال (الوسائل) التي يكون ترتب نتائجها عنها كثيراً كثيرة لا تبلغ مبلغ الغالب .

وذكر الشاطبي أن هذا القسم موضع نظر والتباس⁴ ، فمن العلماء من التزم أصل الإذن في مثل هذه الأحوال، ورأى أن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفیان؛ إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال قصد الإضرار وإيقاع المفسدة لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة⁵.

¹ . محمد ابن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (المنصورة: دار الوفاء، 2001 / 1422)، (152/4)

² . شرف الدين النووي، روضة الطالبين، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405)، (3 / 400)

³ . أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدئ، (المكتبة الإسلامية)، (94/4)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (77/3) .

⁵ . المصدر نفسه، (77/3) .

ومن أمثلة هذا القسم: مسائل بيوع الآجال؛ فقد منع منها المالكية والحنابلة للتهمة سدا للذريعة، وأجازها الشافعية مطلقا، أما الحنفية، فقد اختلفت أئمتهم في ذلك؛ لكن رجح بعض كبار أئمة المذهب المنع¹.

وما ينبغي الإشارة إليه هنا أن الأفعال المفضية إلى مصالح يغلب على الظن حصولها، فإنها مطلوبة، ذلك أن جانب المصلحة واجتلابها لا يثير أي اختلاف بين الفقهاء، لأنه لا يوجد من يقول بخلاف ذلك.

رابعا . مآلات نادرة الحصول . وذلك حيث لا تفضي الأفعال إلى نتائجها إلا نادرا، والغالب في الفعل السلامة .

ومن أمثلته: حفر البئر بموضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي لا تضر في العادة أحدا، وكذا زراعة العنب ونحو ذلك.

هذا القسم باق على أصله من الإذن؛ لأنه إذا غلب جانب المصلحة فلا اعتبار بالندوز في انحرامها، إذ تقرر أن المصالح المحضة نادرة الوجود في العادة².

والدليل على ذلك يقول الشاطبي: « أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها، كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة؛ مع إمكان عدم المشقة كالمملك المترف، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة، وكذلك إعمال خبر الواحد والأقيسة الجزئية في التكاليف مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه؛ لكن ذلك نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة»³.

المطلب الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال غايته تحصيل مقاصد الشارع.

الفرع الأول: المال أصل لتنزيل الحكم على الفعل .

يأتي اعتبار المال في الحكم في سياق التنزيل، أي تطبيق الحكم الشرعي على وقائع معينة، وقوم معينين، وسواء كان فتوى عامة أو خاصة، فلا كلام عن المال مع الأحكام الشرعية المطلقة عن الزمان والمكان؛ كتحریم الخمر، وتحریم الزنا، أو فرض الصلاة والزكاة والصيام ... إلخ، فهذه أحكام ثابتة ما

¹ . المصدر نفسه، (127/3)

² . وليد بن علي الحسين ، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (32 / 1) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (74 / 3) .

دامت في سياقها **المطلق**، إذ الأمر يختلف عند التنزيل الفقهي، حيث تدخل اعتبارات أخرى تتعلق بالشخص، أو الأشخاص المقصودين بالحكم، والظروف العامة المحيطة بهم¹.

فالمال. إذن. معتر في الحكم الشرعي الثابت، لكنه هو أيضا مال ثابت، أي إن الشارع قد قدره تقديرا مطلقا، فجعله مرتبطا بحكمه، لا بمكان وزمان معينين؛ لأنه عبارة عن مصالح ومفاسد، لا تتغير بتغير الأمصار والأعصار².

فوظيفة المال هي تكيف الحكم مع الواقع أو تنزيهه على وفاقه، ولكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالا³.

عبر فريد الأنصاري على ذلك ب " مناسبة العاقبة المتوقعة استقبالا"⁴، أي ما يمكن أن يتطور عن الواقع المشهود أو الحال الحاضرة. فاعتبار المال يعني: « اعتبار المستقبل، في تنزيل الحكم على الواقع. قال أبو إسحاق: « فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء؛ حتى ينظر في ماله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟»⁵.

إن المال في الاعتبار الاجتهادي يقتضي نظرا تطوريا، أي غير سكوني، ذلك أن اعتبار المال في تنزيل الحكم الشرعي، هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية، فالمال: هو ذلك الواقع المصار إليه، بعد حركة الواقع المشاهد، وفرق بين هذا وبين نظر الفقيه في الفتوى في الواقع، باعتبار حاله دون ماله، فهذا نظر سكوني وتأمل ثابت. أما النظر في المال؛ فهو رصد الحركة المتغيرة، المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيهه، وإلباسه ظروف الزمان والمكان المتوقعة⁶.

الفرع الثاني: الأسباب والمسببات تدخل في أصل المال.

يستعمل الشاطبي المسبب بمعنى المال، إذ المسببات هي المصالح والمفاسد المترتبة عن الأسباب، ذلك أن ما أضيف لنا من الأفعال كسبا، فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس المنافع والمضار⁷

¹ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (431) .

² . المرجع نفسه، (431) .

³ . المرجع نفسه، (433) .

⁴ . المرجع نفسه، (433) .

⁵ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (405/2) .

⁶ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (430 . 431) .

والمضار¹ والأسباب . من حيث هي أسباب شرعية لمسببات . إنما شرعت لتحصيل مسبباتها، وهي المصالح المحتلبة، أو المفسد المستدفة²، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات³.

تدخل الأسباب والمسببات في مجال الأحكام الوضعية بارتباطاتها المقاصدية والتكليفية، في صلب المآل⁴.

يقول الشاطبي: « إن التكليف - كما تقدم - مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية، فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية، فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات⁵».

ويقول: « لا يقال إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب؛ لأننا نقول: وتقدم أيضًا أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب، ومر الكلام في ذلك والجمع بين المطالبين ومسألتنا من الثاني لا من الأول؛ لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بد من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب⁶، والمسببات غير مقدورة للمكلف، وأن السبب هو المكلف به⁷، فإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أو لا، لأنه لما جعل مسببا عنه في مجرى العادات، عد كأنه فاعل له مباشرة. فمتعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالا، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه، فمن عقد نكاحا على ما وضع له في الشرع، أو يبعأ أو شيئا من العقود ثم قصد أن لا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه، فقد وقع قصده عبثا، وأوقع

¹ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (440/3)

² . المصدر نفسه، (382/1)

³ . المصدر نفسه، (178/5).

⁴ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (442).

⁵ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (179. 178/5).

⁶ . المصدر نفسه، (179/5).

⁷ . المصدر نفسه، (339 / 1).

المسبب الذي أوقع سببه، وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقا قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك، فهو قصد باطل، ومثله في العبادات إذا صلى أو صام أو حج كما أمر، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرينة وما أشبه ذلك، فهو لغو، وهكذا الأمر في الأسباب الممنوعة¹.

الفرع الثالث . موافقة مقاصد المكلف لمقاصد الشارع شرط في تنزيل الأحكام :

إن هذه الموافقة تعبر عنها تبعية مقاصد المكلف لمقاصد الشارع، وهذه التبعية . بدورها . يعبر عنها الاهتمام الكبير بالقصد والنوايا في الأعمال، فحديث: « إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى »²، يوضح أن النية³ هي سر العبودية وروحها، ومحلها من العمل محل الروح من الجسد، ومحال أن يعتبر في العبودية عمل لا روح له معه، بل هو بمنزلة الجسد الخراب⁴.

وهذه التبعية يبينها . أيضا . قول الشاطبي: « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع »⁵ . ويقول: « وكيفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة؛ عبادة؛ وفي العبادات بين ما هو واجب و غير واجب؛ وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه و المحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام. والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك. بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله أو للصنم. وأيضا فالعمل إذا تعلق به القصد، تعلق به الأحكام التكليفية،

¹ . المصدر نفسه، (1 / 193) .

² . فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله . صلى الله عليه وسلم . ورقمه (1)، (1 / 12) عن عمر بن الخطاب . رضي الله تعالى عنه . ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإمارة ، باب: قوله . ع . : « إنما الأعمال بالنية، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، ورقمه (1907) ، (80 . 79/13) عن عمر بن الخطاب بلفظ : « إنما الأعمال بالنية » .

³ . النية بمعناها العام كما قال البيضاوي: « انبعث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالا أو مآلا، والشرع خصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء وجه الله تعالى وامتنالا لحكمه » . [جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (71/1)] . والنية بمعناها الخاص : « قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل أو الامتناع عنه » [زين العابدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، (29)] .

⁴ . ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط1، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد)، (1141/3)

⁵ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (23/3) .

وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون»¹. وقال: « فإن الأعمال كلها داخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك. أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه، وأما العاديات فلا تصير تعبديات إلا بالنيات »².

لقد أسس حديث « إنما الأعمال بالنيات » لقاعدة عظيمة في الشريعة الإسلامية " الأمور بمقاصدها"، ويندرج تحت هذه القاعدة جميع العبادات والمعاملات، والأيمان والنذور وسائر العقود، والأفعال، بل يسري حكم هذه القاعدة إلى سائر المباحات إذا قصد بها التقوي على العبادة، أو التوصل إليها، كالأكل والنوم، واكتساب المال، وغير ذلك، وكذلك النكاح، والوطء، إذا قصد به إقامة السنة، والإعفاف أو تحصيل الولد الصالح وتكثير الأمة³.

إن القصد إذن هو محل التمييز بين ما هو عادة وما هو عبادة، وما هو دنيوي وما هو أخروي، بل إنه هو الذي يحدد طبيعة الفعل، فقد يجعل الأعمال العادية عبادات، وبيان ذلك أن المكلف حين يتوجه بأعماله لله تصبح عبادات، وعندئذ تمحى الفروق بين ما هو عادة وما هو عبادة، ويصبح الكل عبادة، وبذلك يهيمن الاتجاه الروحي على العمل الإنساني كله. وإذا تحول القصد إلى الدنيا، فإن العبادة نفسها تصبح عملاً آثماً، كما إذا قصد بها الرياء، أو الحصول على منافع دنيوية⁴.

ويجعل ابن قيم الجوزية النية هي القصد بعينه، لكن يقول بينها (أي النية) والقصد فرقان: أحدهما: أن القصد يتعلق بفعل الفاعل نفسه، وبفعل غيره، والنية لا تتعلق إلا بفعله نفسه، فلا يتصور أن ينوي الرجل فعل غيره ويتصور أن يقصده ويريده.

الفرق الثاني: أن القصد لا يكون إلا لفعل مقدور يقصده الفاعل، وأما النية، فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه⁵. ويقول ابن القيم: « فالنية تتعلق بالمقدور عليه والمعجوز عنه، بخلاف القصد القصد والإرادة، فإنهما لا تتعلقان بالمعجوز عنه، لا من فعله ولا من فعل غيره »⁶
وعليه فإن المقاصد المتعلقة بالأعمال تأتي على ضربين :

1 . المصدر نفسه، (9 . 8 / 3)

2 . المصدر نفسه، (8 / 3)

3 . جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (39 . 38 / 1)

4 . حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، (158) .

5 . ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، (1143 / 3)

6 . المصدر نفسه، (1144 / 3)

1 . ضرب هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، لأنه من غير المعقول أن يتحرك الفاعل دون غرض يستهدفه. وهذا النوع هو الذي إذا وجد مع الفعل تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا لم يوجد معه لم تتعلق به¹.

2 . وضرب ليس هو ضرورة كل فعل، وإنما هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات، فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تعتبر تعبدية إلا مع القصد إلى ذلك²، سواء كانت من العبادات أو من العادات³.

وهنا نلاحظ؛ أن أقسام مقاصد المكلفين باعتبار علاقتها بمقاصد الشارع قد حددها الشاطبي فجعلها أربعة أقسام، إذ يقول: « فاعل الفعل أو تاركه إما أن يكون فعله أو تركه موافقا أو مخالفا، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته، فالجميع أربعة أقسام »⁴.

يخصص الشاطبي القسم الثاني من كتابه المقاصد "فيما يرجع إلى مقاصد المكلف في التكليف" مخصصا المسألة الأولى ل"الأعمال بالنيات"، إذ يقول: « إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر »⁵.

وهذا الحديث يدل على أن الأعمال لا تصح شرعا ولا تعتبر إلا بالنية، وأن النية هي الفاصلة بين ما يصح وما لا يصح، وكلمة (إنما) وضعت للحصر، فهي تثبت الشيء وتنفي ما عداه، فدلالته: أن العبادة إذا صحبتها النية صحت، وإذا لم تصحبها لم تصح، ومقتضى حق العموم فيها يوجب ألا يصح عمل من الأعمال الدينية: أقوالها وأفعالها، فرضها ونفلها، قليلها وكثيرها، إلا بالنية.

وظاهر الحديث ينفي وجود ذوات الأعمال التي تخلو من النية، وبما أن أعيان الأفعال الخالية من النية موجودة في واقع الأمر فقد قرر كثير من الفقهاء أن هذا الظاهر غير مراد، وأوجبوا تقدير محذوف، كي يستقيم الكلام، ثم إن بعض هؤلاء قدروا المحذوف "صحة الأعمال"⁶، وبعضهم قدره: "كمال

1 . إدريس حمادي ، المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني ، (176) .

2 . الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (17/3 . 18)

3 . إدريس حمادي ، المصالح المرسلة وبناء المجتمع الإنساني ، (176) .

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (34/3)

5 . المصدر السابق ، (7/3)

6 . تقي الدين بن دقيق العيد، أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (12/1)

الأعمال"¹، ذلك لأنهم رأوا أن بعض الأعمال لا تشترط في صحتها النيات كقضاء الحقوق الواجبة من الغصوب والعواري والديون، فإن مؤديها تبرأ ذمته منها، وإن لم يكن في ذلك نية شرعية، بل تبرأ ذمته عنها من غير فعل منه².

وحجة الذين ذهبوا إلى تقدير الصحة أن نفي الصحة يشبه نفي الشيء نفسه، ولأن اللفظ يدل بالتصريح على نفي الذات، وبالتالي على نفي جميع الصفات، فلما منع الدليل دلالة على نفي الذات بقيت دلالة على نفي جميع الصفات³.

قال ابن دقيق العيد⁴: «الذين اشترطوا النية قدروا صحة الأعمال والذين لم يشترطوها قدروا كمال كمال الأعمال ورجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال فالحمل عليها أولى وفي هذا الكلام إيهام أن بعض العلماء لا يرى باشتراط النية وليس الخلاف بينهم في ذلك إلا في الوسائل وأما المقاصد فلا اختلاف بينهم في اشتراط النية لها⁵».

الأول: أن يكون قصد المكلف الموافقة فيأتي الفعل موافقا .

¹ . محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم البكري الصديقي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، (بيروت: دار الكتاب العربي)، (40/1)، وابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية للامام محي الدين بن شرف الدين النووي، (مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية)، (10) .

² . عمر سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد لرب العالمين، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981/1401)، (64) .

³ . المرجع نفسه، (64) .

⁴ . هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح بن الشيخ القدوة العالم مجد الدين المنفلوطي المصري ابن دقيق العيد ولد في شعبان سنة خمس وعشرين وستمائة تفقه على والده بقوص وكان والده مالكي المذهب ثم تفقه على الشيخ عز الدين بن عبد السلام فحقق المذهبين وسمع الحديث من جماعة ثم ولي قضاء الديار المصرية، وصنف التصانيف المشهورة. [قاضي الشبهة، طبقات الشافعية، (230 / 2)، وابن حجر العسقلاني، الدرر

الكامنة، (91 / 4)، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (554/3)]

⁵ . ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (18/1)

وذلك كالصلاة والصيام والصدقة والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو نذب إليه، وكذلك ترى الزنا والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال، فلا إشكال في صحة هذا العمل¹.

يقول العز بن عبد السلام: « لو تحققت الأسباب والشرائط والأركان في الباطن ، فإن ثبت في الظاهر ما يوافق الباطن من تحقق الأسباب والشرائط والأركان ، فقد حصل مقصود الشرع ظاهرا وباطنا من جلب المصالح ودرء المفاسد ، وترتب عليه ثواب الآخرة »².

الثاني: أن يكون قصد المكلف مخالفا فيأت الفعل مخالفا .

وذلك كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصدا لذلك ، فهذا أيضا ظاهر الحكم³، ومثاله كمن يشهد بالباطل وهو يعلم أنه باطل ، فهو شاهد زور مرتكب لكبيرة⁴.

الثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقا وقصد المكلف المخالفة .

وهذا القسم على نوعين :

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقا: وذلك كشارب الجلاب⁵ ظانا أنه خمر، وتارك وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته ، وكان قد أوقعها وبرئ منها في نفس الأمر، فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة⁶ (المخالفة لقصد الشارع) .

يقول الشاطبي: « وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكا حرمة الأمر والنهي، فهو عاص بمجرد القصد غير عاص بمجرد العمل، وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله غير آثم من جهة حق العبد، كالغاصب لما يظنه أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه، فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق الله وحق العبد »⁷.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (34/3) .

² . العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، (96/1)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (34/3)

⁴ . العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (106 / 1)

⁵ . الجلاب : ماء الورد ، فارسي معرب [لسان العرب، (440/1)، مادة : (جلب)] .

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، (34/3)

⁷ . المصدر نفسه، (36/3)

وفي المسألة يقول العز بن عبد السلام: « لو فعل المكلف ما هو مفسدة في ظنه واعتقاده، وليس بمفسدة في نفس الأمر، فهل يعاقب عليه عقاب من عصى الله بتحقيق المفسدة؟ الجواب: لا يعاقب إلا على جرأته ومخالفته دون تحقيقه المفسدة »¹.

الثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقا، إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة، ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيما عند الناس، أو ليدراً عن نفسه القتل وما أشبه ذلك، فهذا القسم أشد من الذي قبله، وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمر آخر لم يقصد الشارع جعلها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى وذلك كله باطل، لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينا فلا يصح جملة².

القسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقا، فهو. أيضا. ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة، والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك، فإن كان مع العلم بالمخالفة فهذا هو الابتداع كإنشاء العبادات المستأنفة والزيادات على ما شرع، ولكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل، ومع ذلك فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة³.

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة فله وجهان:

أحدهما: كون القصد موافقا فليس بمخالف من هذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً، فالأعمال بالنيات ونية هذا العامل على الموافقة، لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحا لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معا. فعمله بهذا النظر منظور فيه على المخالفة لا مطرح على الإطلاق.

والثاني: كون العمل مخالفاً فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتنال، فإذا لم يمثل فقد خولف قصده، ولا يعارض المخالفة موافقة القصد الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه، ولا طابق القصد العمل فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معا على وجه، ولا طابق القصد العمل فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معا فلا يحصل الامتنال⁴.

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 98)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (37/3) .

³ . المصدر نفسه، (37/3) .

⁴ . المصدر السابق، (2 / 625 . 626) .

يقول الشاطبي: « وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح فيتعارضان أيضا. ولذلك صار هذا المخل غامضا في الشريعة »¹.
فعدم حصول الامتثال يؤدي إلى الحكم بالبطلان، إلا أن صحة القصد مع الجهل بالمخالفة يوجب الاستدراك؛ بأن الجهل قد يقع في الشريعة موقع النسيان أو الخطأ الذي لا مؤاخذه فيه؛ لذلك فقد تصحح بعض الأعمال².

الفرع الرابع: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين يقتضي تصحيح مقاصد المكلفين.

لم يكتف الشاطبي برصد المقاصد والتعرف عليها وحصرها من خلال النصوص، ولكنه كشف عن صلتها وصللة الأحكام التي هي وسائل لتحقيقها بنوايا المكلفين، فجعل نية المكلف أهم من العمل الذي يقوم به³، بل إن العمل الواحد قد يكون خيرا وقد يكون شرا بحسب القصد، فالقصد هو لب الأعمال، حتى إن العمل لا يتعلق به حكم إلا بحسب القصد الذي كان باعثا عليه⁴.

يقول الشاطبي: « ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وما هو غير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه، والمحرم، والصحيح والفساد وغير ذلك من الأحكام »⁵.

ويقول الشاطبي: « والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله أو للصنم. وأيضا فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون »⁶.

إن القصد إذن هو محل التمييز بين ما هو عادة وما هو عبادة، وما هو ذنبوي وما هو أخروي، بل إنه هو الذي يحدد طبيعة الفعل، فقد يجعل الأعمال العادية عبادات، وبيان ذلك أن المكلف حين يتوجه بأعماله لله تصح

¹ . المصدر نفسه، (2 / 626) .

² . محمود عبد الهادي فاغور، المقاصد عند الغمام الشاطبي، (308) .

³ . يتخرج ذلك استنادا أن الأعمال مرتبطة بالنيات ومعتبرة لها، فالتبعية هي الميزان الذي توزن به الأعمال، وسائر التصرفات، وهي المرجع في الحكم على الأعمال من حيث الحل والحرم والصحة والفساد [فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)، (205)] .

⁴ . حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، (157) .

⁵ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سليمان، (8/3) .

⁶ . المصدر نفسه، (8/3) .

عبادات، وعندئذ تمحى الفروق بين ما هو عادة وما هو عبادة، ويصبح الكل عبادة وبذلك يهيمن الاتجاه الروحي على العمل الإنساني كله، وإذا تحول القصد إلى الدنيا، فإن العبادة نفسها تصبح عملاً آثماً، كما إذا قصد بها الرياء، أو الحصول على منافع دنيوية¹.

الأعمال كلها سواء كانت عادات أو عبادات لا يكون لها اعتبار شرعي، ولا توصف بالأوصاف الحكمية كالوجوب والندب والإباحة وغيرها، إلا متى صدرت عن وعي وتمييز وصحتها حرية الاختيار. ودليل ذلك: قوله. صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»². وقوله. صلى الله عليه وسلم. «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ ..»³.

فإذا انعدم القصد لانعدام سببيه وهما العقل والاختيار، فإن الفعل يصبح كالمعدوم، لا يتعلق به حكم⁴.

إن ارتباط مقاصد الشريعة بمقاصد المكلفين كارتباط الفرع بأصله، فإذا كان الأصل خرباً انهارت الفروع، فإذا كانت مقاصد المكلف سيئة انهدمت مقاصد الشريعة العامة السامية التي تقيم الحياة الإنسانية المثلى.

وتصحيح قصد المكلف يعني إخراج مقاصد الشريعة من حيز النظريات إلى حيز التطبيق، فتحقق التصرفات ما هو مرجوا منها من أهداف وغايات، فإذا لم يصح قصد لم تتحقق هذه الأهداف والغايات، وانخرمت بذلك مقاصد الشريعة العامة⁵، وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل، فلا يصح بيع حر ولا أم، ولا بيع، ولا نكاح محرم، ولا إجارة على

1 . حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، (158)

2 . علاء الدين البرهان فوزي، كنز العمال، حديث رقم (10307)، (4 / 233) رقمه (10307)

3 . أخرجه: الترمذي في الجامع الكبير، أبواب الحدود عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . ، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، حديث رقم (1423)، (3 / 93) عن علي . قال الترمذي: « حديث علي حديث حسن غريب من هذا الوجه . وقد روي من غير وجه عن علي عن النبي . صلى الله عليه وسلم . وذكر بعضهم: وعن الغلام حتى يحتلم، ولا نعرف للحسن سماعاً من علي بن أبي طالب»، وأبو داود، سنن أبي داود كتاب الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ورقمه (4398)، (5 / 83)، عن علي بن أبي طالب . وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المعتوه والصغير والنائم، حديث رقم (2042)، (1 / 659) عن علي بن أبي طالب .

4 . حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، (160)

5 . عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ط1، (الأردن: دار النفائس، 2003/1423)، (303)

عمل محرم، فإن شرط نفي الخيار في البيع صح على قول مختار لأن لزومه هو المقصود، والخيار دخيل عليه
«¹.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا لم يكن قصد المكلف خالصاً لوجه الله، فإنه لا يجلب مصلحة ولا يدرأ مفسدة، بل يجلب مضرة، قال الله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ [الفرقان، (23)]، فكل عمل لا يراد به وجه الله فهو باطل حابط لا ينفع صاحبه وقت الحاجة إليه²، ومثل هذا الأمر هو ما دعا العز بن عبد السلام إلى القول بأن المراد بالرياء هو: «إظهار عمل العبادة لينال مظهرها عرضاً دنيوياً إما بجلب نفع دنيوي، أو لدفع ضرر دنيوي أو تعظيم أو إجلال، فمن اقترن بعبادته شيء من ذلك أبطلها لأنه جعل عبادة الله وطاعته وسيلة إلى نيل أغراض خسيسة دنية، فاستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فهذا الرياء الخالص³».

ويقول ابن القيم: «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقريبات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة أو فاسدة، ودلائل هذه القاعدة تفوق الحصر⁴».

ثم إن عدم اعتبار القصد الفاسد وما يكون وسيلة إليه يؤدي إلى هدم أحكام الشريعة ومناقضة مقصد التشريع، وذلك بأن يتخذ المباحات والحقوق وسيلة إلى تحصيل المفاسد الممنوعة وذريعة إلى إسقاط المصالح المشروعة، فيكون بذلك كما ذكر الشاطبي: «جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد؛ وسائل لأمر أخرى لم يقصد الشارع جعلها له⁵».

وهذا الذي ذكر لا يخرج عما قرره الشاطبي من أن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً.. فهذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن اتباع الهوى، والدخول تحت التبعية للمولى⁶».

¹ . العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (293/2)

² . ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى، (350/11)

³ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام، (107)

⁴ . ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، (80 / 3)

⁵ . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن بل سليمان، (37/3) .

⁶ . المصدر نفسه، (289/2) .

المبحث الرابع: قواعد اعتبار المآل وأثرها في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

يقول الشاطبي: « وهذا الأصل يبنى عليه قواعد: منها قاعدة الذرائع .. ومنها قاعدة الحيل .. ومنها قاعدة مراعاة الخلاف .. »¹. ويقول: « ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى وهي: أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا إن أكثر الأئمة القائلين برعي الخلاف لا يقيدونه . من حيث فعله . بحالة دون أخرى، وإنما ينضبط عندهم بحسب قوته ووجهته .

ويفرق بعض المالكية بين حالة (ما قبل الوقوع) وحالة (ما بعده)، فمنهم من يراعيه قبل حصول الفعل نظرا لأصل البراءة والاحتياط من التورط في الشبهة، وأخذوا بالقدر المتعين من مفاد الحكم الثابت، ومنهم من يراعيه بعد الحصول التفتاتا إلى المصلحة واعتبارا للمآل الذي يتقوى حياله دليل المخالف، ومنهم من أطلق ولم يقيد بشيء .

ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج ... »².

المطلب الأول : قاعدة الذرائع³ (سدا وفتحاً)

إنه يتبع مختلف تعريفات العلماء للذرائع، نجدهم قد سلكوا مسلكين رئيسيين في ذلك، يتجه الأول منهما: للتعريف بالذرائع بوجه عام . إن فتحاً أو سدا . ومن هؤلاء: القراني وابن قيم الجوزية، فالذريعة في اعتبارهم هي: « الوسيلة للشيء »⁴، سواء كانت وسيلة إلى الجائز أو المحذور.

يقول القراني: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج . موارد الأحكام

¹ . المصدر نفسه، (5 / 182 وما بعدها)

² . المصدر السابق، (5 / 199)

³ . الذرائع لغة : قال ابن منظور: « الذريعة الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة أي توسل، والجمع الذرائع .. والذريعة الذريعة : جمل يحتل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه، فيتستر به ويرمي الصيد إذا أمكنه .. والذريعة السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الحمل، يقال: فلان ذريعتي إليك، أي سبب ووصلتي الذي أتسبب به إليك ». ثم روى عن ابن الأعرابي قوله: « سمي هذا البعير الذريعة والذريعة، ثم جعلت الذريعة مثلا لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه ». [ابن منظور، لسان العرب، (2 / 459) مادة: (ذرع)] .

⁴ . شهاب الدين القراني، شرح تنقيح الفصول، (353)

على قسمين: مقاصد؛ وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل؛ غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»¹. ويقول ابن قيم الجوزية: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفنائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها، بحسب إفنائها إلى غاياتها، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يجرمها ويمنع منها، لتحريمه وتثبيتها له، ومنعاً أن يقرب حماه»².

أما الاتجاه الثاني: فهو الذي يشير إليه تعريف ابن تيمية: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، ولكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم»³. ويتجه سالكي هذا الاتجاه إلى حصر مدلول الذريعة فيما يسد ويمنع نظراً لما يؤدي إليه من محذور، فمن هؤلاء: القاضي عبد الوهاب المالكي⁴، و الباجي⁵، وابن العربي⁶، وابن رشد الجد¹، والشاطبي والشوكاني² ومحمد الطاهر بن عاشور³.

¹ . شهاب الدين القرائي، الفروق، (2 / 33)

² . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 111)

³ . ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (172/6)

⁴ . عرفها بقوله: «هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع». [أبو محمد عبد الوهاب المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، علق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفا، 2008/1429)، (3 /)]

⁵ . عزفها في كتابيه الإشارات، وأحكام الفصول في أحكام الأصول بقوله: «هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محذور». [الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة الملكية 1416هـ-1996م)، (314)، والفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله محمد الجبوري، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة 1989/1409)، (567)]

⁶ . عرفها بقوله: «الذريعة التي يجب سدها شرعاً هي ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محذور منصوص عليه، لا مطلق محذور». [أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، (دار إحياء التراث العربي 1376هـ-1957م)، (155/1-156)].

الفرع الأول . سد الذرائع . قال أبو إسحاق الشاطبي: « الأمر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون.. فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون. فإن كان الأول، فحاصله راجع إلى قاعدة سد الذرائع، فإنه منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع⁴.. وإن كان الثاني، فظاهره شنيع لأنه إلغاء لجهة النهي ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي⁵».

وإن كان الثاني: فظاهره شنيع لأنه إلغاء لجهة النهي، ليتوصل إلى المأمور به تعاوناً، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي⁶».

وعرف أبو إسحاق الذرائع. أيضاً. بقوله: « حقيقتها: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة⁷».

أما محمد الطاهر بن عاشور فيقول: « هذا المركّب لقب في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها⁸».

أما الأنصاري فيرى أن سد الذرائع من حيث هو فرع عن المال قاعدة؛ لأنه أداة من أدواته الإجرائية¹، فكلية القاعدة تجعلها أصلاً قال الشاطبي: « المراد بالقواعد الأصول، فالأنصاري يوحى في

¹ عرف ابن رشد الجدل بقوله: « الذرائع هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المخطور». [أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأهمات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408)، (198/2)].

² . الدرّعة هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المخطور، [محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (1007/2)].

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (365) [

⁴ . ويأخذ . حسب الإمام الشاطبي . احتمالات ثلاث. الأول . اعتبار الأصل؛ إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد. والثاني . اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤد إلى المال الممنوع، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح لباب الحيل. والثالث: التفصيل؛ فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبية أو لا، فإن كانت غالبية؛ فاعتبار الأصل واجب، إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى نخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبية فالاجتهاد. [الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (566/3)].

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (567 /3)

⁶ . المصدر نفسه، (567.564/3)

⁷ . المصدر نفسه، (183/5)

⁸ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (365)

عبارته الآتية إلى جامع بين فروع المآل الذي هو أصل من أصول الاجتهاد². ويقول: « وإذا كان هذا يشغل مساحة واسعة في التنزيل الاجتهادي، فإن سد الذرائع باعتباره أهم فروعها يشغل - ضمنه - أكبر قدر من تلك المساحة، وذلك أن المآل يدور بين (سد)، و (فتح)، فالفتح هو ما تتكفل به (الحيل) و (الاستحسان) و (اعتبار المصالح)، حيث تبين في المآل أن الفعل قد يكون (مشروعاً لمصلحة تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، لكن مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى إلى استحلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة، أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية³، وهو معنى السد الذي تقوم عليه الذرائع، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية؛ ربما أدى استدفاع المفسدة على مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية⁴، وهو معنى الفتح الذي تقوم عليه الحيل والاستحسان واعتبار المصالح⁵.

ويشير الأنصاري⁶ إلى أن معنى (السد) يرجع إلى أصل الاحتياط، بينما معنى (الفتح) يرجع إلى الرخص أساساً، كما في الحيل والاستحسان، ومراعاة الخلاف، أما الاحتياط فهو محافظة على التشريع الابتدائي، الذي هو أصل العزائم، الذي هو مدار التكليف أصالة لا تبعاً، وإنما الرخص أصول تبعية غير أصلية في الدين⁷.

الفرع الثاني. اعتبار مآلات الأفعال في سد الذرائع.

تعتمد قاعدة الذرائع على المنع من الفعل المباح إذا كان مفضياً إلى محذور، وتحريم التذرع بالفعل الجائز إلى غير الجائز، لذلك جعل الشاطبي من أقسام المباح ما يكون ذريعة إلى منهي عنه، فإنه يكون مطلوباً تركه من باب سد الذرائع⁸.

1 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (454)

2 . المرجع نفسه، (460)

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (178/5)

4 . المصدر نفسه، (178/5)

5 . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي، (461)

6 . المرجع نفسه (461)

7 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (539/1)

8 . الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (179 / 1)

فالوسائل التي يتذرع بها تأخذ في الشريعة حكم الغايات التي تؤول إليها، فإن الشارع لا ينهى عن شيء إلا ويمنع ما يفضي إليه، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى مفسدة فإنه يكون ممنوعاً¹. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرقاً ووسائل تفضي إليه، فإنه يجرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه².

والفعل الذي يمنع سداً للذريعة لإفضائه إلى محظور ثلاث صور :

الصورة الأولى: أن يكون الفعل في أصله مشروعاً، لكنه يفضي إلى محظور .

لقد بين الشاطبي كيفية إفضاء الفعل المشروع إلى مفسدة فقال: « قد يكون أصل العمل مشروعاً، ولكنه يصير جارياً مجرى البدعة من باب الذرائع، وبيانه أن العمل يكون مندوباً إليه . مثلاً . فيعمل به العامل في خاصة نفسه على وضعه الأول من المندوبية، فلو اقتصر العامل على هذا المقدار لم يكن به بأس، ويجري مجراه إذا داوم عليه في خاصيته غير مظهر له دائماً، بل إذا أظهره لم يظهره على حكم الملتزمات من السنن الرواتب والفرائض اللوازم، فهذا صحيح لا إشكال فيه ..، فإذا اجتمع في النافلة أن تلتزم التزام السنن الرواتب إما دائماً وإما في أوقات محدودة وعلى وجه محدود، وأقيمت الجماعة في المساجد التي تقام فيها السنن الرواتب، فذلك ابتداء ..، ووجه دخول الابتداء أن كل ما واظب عليه رسول الله . صلى الله عليه وسلم . من النوافل وأظهره في الجماعة فهو سنة، فالعمل بالنافلة التي ليست بسنة على طريق العمل بالسنة إخراج للنافلة عن مكانها المخصوص بها شرعاً، ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام فيها ومن لا علم عنده أنها سنة، وهذا فساد عظيم؛ لأن اعتقاد ما ليس بسنة والعمل بها على حد العمل بالسنة نحو من تبديل الشريعة، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض أو فيما ليس بفرض أنه فرض، ثم عمل على وفق اعتقاده فإنه فاسد، فهب أنّ العمل في الأصل صحيح، فأخراجه عن بابه اعتقاداً وعملاً من باب إفساد الأحكام الشرعية، ومن هنا ظهر عذر السلف في تركهم سنناً قصداً، لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض كالأضحية وغيرها، ولأجله أيضاً نهي أكثرهم عن اتباع الآثار .. وجميع هذا ذريعة؛ لئلا يتخذ سنة ما ليس بسنة، أو يعد مشروعاً ما ليس معروفاً³ .

¹ . شهاب الدين القراني، الفروق ، (2 / 32)

² . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ، (3 / 111)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام ، (1 / 445 . 448)

يقول الشاطبي: « كل عمل أصله ثابت شرعا إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة ، فتركه مطلوب من باب سد الذرائع »¹.

قال: « هذا إذا نظرنا إليها بمآلها، وإذا نظرنا إليها أولا فهي مشروعة من غير نسبة إلى بدعة أصلا »². وجعل من مقاصد الشرع عدم التسوية بين المندوب والواجب³.

ويشهد لذلك ما جاء في الشريعة من منع بعض العبادات سدا للذريعة⁴، كالنهى عن الصلاة في أوقات النهي سدا للذريعة الزيادة على الفرض، وترك الصحابة . رضي الله عنهم الأضحية مع كونها مشروعة من باب الذرائع لئلا يعتقد وجوبها . قال حذيفة بن أسيد⁵: شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة⁶.

وقد يكون الفعل المشروع مفضيا إلى حدوث مفسدة أعظم من مصلحته، كأن يكون مفضيا إلى حصول السأم والملل والانتقطاع، أو يؤول إلى تفويت مصلحة أهم فيترك الفعل المطلوب اعتبارا للمآل خوفا من الوقوع فيما هو أشد، وهذا من باب سد الذرائع⁷.

قال الشاطبي: « الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ كما جاء في الحديث عن عائشة: « لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض »⁸، وفي رواية: « لأسست البيت على قواعد إبراهيم »¹.

1 . المصدر نفسه، (511/1).

2 . المصدر نفسه ، (1 / 450)

3 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرح : عبد الله دراز ، (3 / 286)

4 . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى ، (23 / 214) .:

5 . حذيفة بن أسيد أبو سريحة الغفاري، كان ممن بايع تحت الشجرة، شهد الحديبية ، يعد في الكوفيين . وبالكوفة مات سنة اثنين وأربعين ، روى أحاديث، أخرج له مسلم وأصحاب السنن. [ابن عبد البر، الاستيعاب (1 / 201)، عبد الله البغوي، معجم الصحابة، (الكويت: مكتبة دار البيان)، (2 / 27)، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: طه محمد الزيني، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1993/1414)، (2 / 222)].

6 . أبو بكر عبد الرزاق بن الهمام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط1، (منشورات المجلس العلمي، 1970/1390)، كتاب المناسك، باب: الضحايا، (4 / 381)، رقم (8139)، بلفظ: « رأيت أبا بكر وعمر وما يضحيان ».

7 . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (1 / 344) .

8 . أخرجه: البخاري، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنائها، (3 / 555) حديث رقم: (1585) عن عائشة . رضي الله عنها . بلفظ: « لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم بنيت على أساس إبراهيم

الصورة الثانية. أن يكون الفعل في أصله مباحا لكنه يفضي إلى محظور .

إذا كان الفعل المباح يفضي إلى محظور فإنه يمنع من باب سد الذرائع، ولا ينظر فيه إلى قصد المكلف، فيمنع ولو قصد به فاعله موافقة الشرع، ومن أمثلة ذلك بيع العنب للخمار، والسلاح لقاطع الطريق، وقد عد ابن القيم من أقسام الذرائع الوسيلة الموضوعية إلى مباح ولم يقصد بها التوصل إلى مفسدة لكنها مفضية إليها غالباً² لأن المال الممنوع محرم ولو كان قصد المكلف فيه موافقة قصد الشارع، لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل³، وسواء أكان الضرر خاصا كمنع الإنسان من التصرف في ملكه ببناء أو عمل يؤدي على ضرر يقع بجاره، والمنع من مجالسة أهل البدع، وقد يكون الفعل المباح مؤدياً في حال أو بالنسبة لشخص إلى مناقضة مقصد التشريع في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فيمنع الفعل حفاظاً على مقاصد الشارع، ومنعاً من التسبب في إحداث مفساد، ومما يدخل في ذلك منع المتعسف في استعمال الحق الممنوح له شرعاً لما يفضي إليه من الإضرار بالغير منعا للضرر قبل حدوثه⁴.

يقول ابن تيمية: « الفعل إذا اشتمل كثيراً على ذلك . أي الفساد . وكانت الطباع تقتضيه ولم يكن فيه مصلحة راجحة حرمة الشارع قطعاً، فكيف إذا اشتمل على ذلك غالباً، وهذا أصل مستمر في أصول الشريعة كما قد بسطناه في قاعدة سد الذرائع وغيرها، وبيننا أن كل فعل أفضى إلى المحرم كثيراً كان سبباً للشر والفساد، فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية وكانت مفسدته راجحة نهي عنه، بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة، فكيف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد، ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية⁵ .»

3 . أن يكون الفعل في أصله مباحا لكنه وسيلة إلى قصد المحظور .

«، و مسلم ، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها (127/9)، ورقمه (1333) بلفظ: «لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة ولجعلتها على أساس إبراهيم فإن قريشا حين بنت البيت استقصرت، ولجعلت لها خلفاً» .

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (484/4)

² . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 112)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (3 / 42) .

⁴ . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (1 / 344 . 345) .

⁵ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (32 / 228 . 229)

تتصل هذه الجزئية بمسألة " إبطال الحيل " بناء على القصد المخالف لما هو مشروع، فمن أقسام الذرائع الوسيلة الموضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة¹، فإذا اتخذ الفعل المباح وسيلة إلى قصد الفعل المحظور أو قصد به المحظور، فإنه يمنع سدا للذريعة.

فهذه الصورة تختص بقصد المحظور، وقد اتفق العلماء على منع التذرع بالفعل الجائز لتحقيق مقاصد غير مشروعة، لما في ذلك من مناقضة الشريعة بهدم قواعدها، غير أن الخلاف وقع فيما يتحقق فيه التذرع، فعند المالكية والحنابلة يمنعون الفعل سدا للذريعة الاحتمال للتهمة بأن يكون قصد بالفعل الجائز في الظاهر التوصل إلى ممنوع، وعند الحنفية والشافعية لا يمنع الفعل بل يبقى على مقتضاه الأصلي ما لم يظهر القصد إلى المآل الممنوع صراحة².

فالحطاب³ المالكي يقول: « منع كل بيع جائز في الظاهر يؤدي إلى ممنوع في الباطن؛ للتهمة أن يكون المتبايعان قصدا بالجائز في الظاهر التوصل إلى ممنوع؛ وليس في كل ما أدى إلى ممنوع، بل إنما يمنع ما أدى إلى ما كثر قصده للناس⁴. وقال الشاطبي: « قاعدة الذرائع مبنية على سبق القصد إلى الممنوع⁵. وقال ابن قيم الجوزية: « فمن سدّ الذرائع؛ اعتبر المقاصد⁶».

ومن الأمثلة في هذا المقام: عقد النكاح إذا قصد به الزوج التحليل، منعه المالكية والحنابلة. وذهب الحنفية والشافعية إلى عدم منعه، وبالتالي القول بصحته وترتيب آثاره، حيث ورد عن الكاساني قوله: « فإن تزوجت بزواج آخر ومن نيتها التحليل، فإن لم يشترط ذلك بالقول، وإنما نويها ودخل بها على هذه النية حلت للأول في قولهم جميعا، لأن مجرد النية غير معتبر، فوقع النكاح صحيحا لاستجماع شرائط الصحة⁷».

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 112)

² . عمر جدية، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، (345) .

³ . هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيبي، أبو عبد الله، المعروف بالحطاب، فقيه مالكي، من علماء المتصوفة، أصله من المغرب، ولد سنة اثنتين وتسعمائة بمكة، وبها اشتهر، مات سنة أربع وخمسين وتسعمائة بطرابلس الغرب، من مؤلفاته: قرّة العين بشرح ورقات إمام الحرمين في الأصول، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام، ومواهب الجليل في فقه المالكية [التنبكي، نيل الإبتهاج، (592)، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، (389/1)، خير الدين الزركلي، الأعلام، (85/7)]

⁴ . محمد الحطاب، مواهب الجليل، (390/4) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (463/3)

⁶ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 111)

⁷ . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (403/4)

وقال الشيرازي: « فإن تزوجها على هذه النية، صح النكاح، لأن العقد إنما يطل بما شرط لا بما قصد »¹.

ومن الأمثلة الشهيرة - أيضا - هبة المال قبل تمام الحول فرارا من الزكاة، فعند المالكية

والحنابلة² تجب عليه الزكاة، وعند الحنفية والشافعية لا تجب عليه الزكاة³.

والخلاصة، أن سد الذرائع نوع من المصلحة، ولما كان من أهم ما يشترط أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها هو أن تكون المصلحة راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها، كان من الضروري النظر في المال، حتى إذا صارت الوسيلة المشروعة مفضية في الكثير أو الغالب إلى مآل ممنوع، ومقصد محرم منعت تلك الوسيلة⁴، فاعتبار المال بتطبيق قاعدة سد الذرائع ما هو إلا تحقيق لمصالح يتوخاها المجتهد؛ لأن الشارع الحكيم راعاها في تشريعاته وأحكامه، ومقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا بهدي من أحكام الدين، ودفع الفساد ومنع الأذى حيث كان⁵.

الفرع الثالث . قاعدة فتح⁶ الذرائع.

يقول القرافي: « اعلم أنّ الدريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح... فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة »⁷.

ويقول محمد الطاهر بن عاشور: « واعلم وقد درجنا على أنّ اصطلاحهم في سدّ الذرائع أنه لقب خاص بذرائع الفساد، فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها، بأن جعلت لها حكم الوجوب، وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة، وهذه هي المسألة الملقبة في أصول

¹ . أبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (447/2).

² . محمد الخطاب، مواهب الجليل، (133/3)، وموفق الدين بن قدامة، المغني، (136/4)، وبرهان الدين بن مفلح، المبدع شرح المقنع، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 /1418)، (305/2).

³ . شمس الدين السرخسي، المبسوط، (178/2)، و محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (44/3)

⁴ . عمر جدية، أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق، (346 . 345).

⁵ . محمود حامد عثمان، قاعدة سدّ الذرائع، (247).

⁶ . الفتح في اللغة يدل على نقيض الإغلاق، يقال: فتحت الباب وغيره فتحا، ثم يحمل على سائر ما في هذا البناء [ابن

فارس، معجم مقاييس اللغة (469/4) مادة فتح، وابن منظور، لسان العرب، (536/2) .

⁷ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (33/2).

الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط.. وهذه جزئية من جزئيات تقسيم الأعمال إلى وسائل ومقاصد¹.

يقول ابن قيم الجوزية: «.. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها. فوسيلة المقصودة تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات وهي قصد الوسائل»²، وأشار في المراقي إلى فتح الذرائع بقوله:

سَدُّ الدَّرَائِعِ إِلَى المَحْرَمِ حَتْمٌ كَفَتْحِهَا إِلَى المُنْحَتِمِ³.

ففتح الذرائع: هذا المركب الإضافي يطلق عكس سد الذرائع، وعرف أنه: « طلب تحصيل الوسائل المؤدية إلى المصالح »⁴، أي: أن ما يفضي إلى المطلوب يصبح مطلوباً ولو كان في الأصل محظوراً ، يقول القرافي: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح »⁵، وقوله: « كما كما أن وسيلة المحرم محرمة ، فوسيلة الواجب واجبة »⁶.

وفي المعنى السابق جاء تعريف محمد سليمان الأشقر لفتح الذرائع بأنها: « إباحة ارتكاب المحرم إن كان تركه يؤدي إلى ضرر أعظم »⁷، وتعريف خليفة بابكر الحسن بأنها: « إباحة الممنوع للتوسل به إلى أمر مباح »⁸.

ومن الأدلة الشرعية على مشروعية فتح الذرائع ما جاء في حديث المغيرة بن شعبة⁹، قال: « خطبتُ امرأةً على عهد رسول الله ﷺ ؛ فقال النبي ﷺ: أنظرت إليها؟ قلت: لا، قال: فانظر إليها فإنه أحرر أن يؤدم بينكما »¹.

1 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (370)

2 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (111/3)

3 . عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، (265/2)

4 . مصطفى بن كرامة الله مخدوم، قواعد الوسائل لمخدوم، (366)

5 . شهاب الدين القرافي، الفروق، (32/2)

6 . المصدر نفسه، (32/2)

7 . محمد سليمان الأشقر، الواضح في أصول الفقه، ط6، (الأردن : دار النفائس، 2005)، (35)

8 . خليفة بابكر الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، ط1، (مكتبة وهبة : 1987/1407)، (56)

9 . المغيرة بن شعبة بن أبي عامر مسعود بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن قيس، وهو ثقيف الثقفي، يكنى أبا عبد الله، وقيل أبا عيسى، من كبار الصحابة أولى الشجاعة والمكيدة، شهد بيعة الرضوان. أسلم عام الخندق، وقدم مهاجراً. وقيل عن أول مشاهدته الحديبية. توفي سنة خمسين من الهجرة بالكوفة. له في الصحيحين اثنا عشر حديث، وانفرد له

إذ من المعلوم أن النظر إلى المرأة الأجنبية ممنوع؛ والأصل غض النظر عن النساء، لكن لما توقف تحقيق مقصد عظيم في الشرع وهو بناء الزواج على أساس سليم من الألفة والمودة والرضا بشريك الحياة، أباح الشرع هذا الممنوع وفتح الذريعة إليه، بإباحة نظر الخاطب إلى المخطوبة². ومن ذلك - أيضا - ما جاء في الشريعة من الأمر ببعض الأفعال لكونها وسائل إلى مصالح مطلوبة للشارع، كالأمر بإعداد القوة لكونه وسيلة إلى مصلحة تخويف الأعداء وحصول الجهاد، والأمر بالنفير لملاقاة الكفار؛ لكونه وسيلة إلى الجهاد؛ والأمر بالنظر والتفكير في خلق الله عز وجل؛ لكونه وسيلة إلى مصلحة حصول الإيمان بالله عز وجل، والأمر بغض البصر؛ لكونه وسيلة إلى مصلحة حفظ الفرج، والأمر بإجارة الكافر؛ لكون الإجارة وسيلة إلى دخول الإسلام عند سماع القرآن³. وعرفها الباحث محمد رياض فخري الطبقجلي بأنها: «إجازة الوسائل المفضية في غالب الظن إلى مصلحة راجحة»⁴.

ويشمل فتح الذرائع بناء على هذا التعريف ليس فقط ما ركز علماء الشريعة على ذكره وبحته وهو الاقتصار على الوسائل الممنوعة إذا أفضت إلى تحصيل مصلحة راجحة في مقابل مفسدة الأمر الممنوع، لتشمل جميع الوسائل، سواء كانت محرمة أم مكروهات أم واجبات أم غيرها من الأحكام؛ وهو ما يوافق ما ذهب إليه القرافي المالكي.

ولقاعدة الذرائع تعلق بقاعدة مقدمة الواجب، وهي: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، فإن كلا منهما وسيلة يتوسل بها إلى شيء آخر، غير أن الفارق بينهما أن مقدمة الواجب يتوقف عليها

البخاري بحديث ومسلم بحديثين. [ابن عبد البر، الاستيعاب (259/2)، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (21/3)، محي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (109 / 2)]

¹ . أخرجه النسائي، سنن النسائي بحاشية السندي، كتاب النكاح، باب: إباحة النظر قبل التزويج، ورقمه (3235)، (5 / 378) . بهذا اللفظ . الترمذي، الجامع الكبير أبواب النكاح، باب: ما جاء في النظر إلى المخطوبة، حديث رقم (1087)، (383/2) . قال الترمذي: « هذا حديث حسن ». وابن ماجه سنن ابن ماجه، كتاب: النكاح ، الباب: النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها، حديث رقم (1866)، (2 / 600)

² . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (1 / 260) .

³ . المرجع نفسه، (1 / 367) .

⁴ . محمد رياض فخري الطبقجلي، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (بغداد : دار الفجر، والأردن: دار النفائس، 1433 / 2011)، (39) .

حصول المقصود، أما الذريعة فهي الإفضاء إلى المقصود من غير أن يتوقف عليها حصوله، فقد يتوقف عليها وقد لا يتوقف، وإنما يحصل بغيرها، فالذريعة من هذا الوجه أعم¹.

يقول الإمام الجويني في باب الأوامر. القول في الصيغة المطلقة: « الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه »².

ويذهب خليفة بابكر الحسن إلى أن فتح الذرائع تدخل في باب الضرورة، إذ الضرورات تبيح المحظورات، كما هو مقرر، يقول: « والأمثلة التي ساقها القراني لذلك وأوردناها تشهد لما أقول، فدفع المال لتخليص أسرى المسلمين أجزى وأبيح مع أنه في الأصل غير جائز للضرورة، وكذلك دفع المال للدولة المحاربة، ولهذا فلا يصح أن تفتح الذرائع مطلقاً..، وإنما تفتح على سبيل الاستثناء في الحالات التي تستوجب ذلك »³.

الفرع الرابع. اعتبار مآلات الأفعال في فتح الذرائع.

يقول القرافي: « الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج »⁴.
ويتفاوت حكم الذرائع المطلوب فتحها بحسب عظم المصلحة التي تفضي إليه وقوتها ودرجتها⁵،
فما كان واجبا فواجب وما كان مندوبا فمندوب، وما كان مباحا فمباح »⁶.

وتتخذ الأفعال التي تفضي إلى حصول مصلحة، أو تحصيل مصلحة ترجحت على مفسدة صورتين كالاتي:

الصورة الأولى. طلب الفعل المفضي إلى تحقيق مصلحة:

إذا كان الفعل يفضي إلى تحقيق مصلحة من فعل واجب أو ترك محرم أو تخليص حق أو نصر مظلوم وقهر ظالم، أو عقوبة معتدي، أو دفع ضرر غير مستحق، فإنه يكون مطلوبا، لكونه وسيلة إلى

¹ . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (368/1)

² . أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، (257/1)

³ . خليفة بابكر الحسن، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، (57)

⁴ . شهاب الدين القراني، الفروق، (33/2) .

⁵ . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال، (370/1)

⁶ . شهاب الدين القراني، الفروق، (33/2) .

تحقيق مصلحة¹، ويتفاوت طلب الفعل بين الوجوب والندب، فذرائع الواجب يجب فتحها وذرائع المندوب يندب فتحها².

ويدخل في فتح الذرائع ما عبر عنه ابن تيمية بتيسير رق الخير والإعانة عليه، حيث قال: « فينبغي تيسير طرق الخير والإعانة عليه، والترغيب فيه بكل ممكن، مثل ان يئذل ولده وأهله، أو رعيته، ما يرغبهم في العمل الصالح من مال، أو ثناء، أو غيرهن ولهذا شرعت المسابقة بالخيال والإبل، والمناضلة بالسهام، وأخذ جعل عليها، لما فيه من الترغيب في إعداد القوة ورباط الخيل للجهاد في سبيل الله، حتى كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يسابق بين الخيل هو وخلفاؤه الراشدون، ويخرجون الأسباق من بيت المال، وكذلك عطاء المؤلفات قلوبهم³ ».

الصورة الثانية . إباحة الفعل الممنوع للمصلحة الراجعة .

يقول القرافي: « قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة؛ كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع مال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا، فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة⁴ ».

ويقول العز بن عبد السلام: « قد تجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية، بل لكونها وسيلة إلى تحصيل المصلحة الراجعة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربي على مصلحة تفويت المفسدة، كما تبذل الأموال في فداء الأسرى الأحرار المسلمين من أيدي الكفرة والفجرة⁵، فإذا ترجحت مصلحة الفعل على مفسدته الغالبة، فإنه يكون مطلوبا، وهذا من فتح الذرائع⁶.

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 153) .

² . محمد الأمين الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، تحقيق: محمد ولد سيدي ولد الحبيب الشنقيطي، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 1423 / 2002)، (575/1) .

³ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (28 / 369 . 370) .

⁴ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (2 / 33) .

⁵ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 67) .

⁶ . الطيب الخضري، الاجتهاد فيما لا نص فيه، (2 / 177)، ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال، (375/1) .

الفرع الخامس . صلة الذرائع بمقاصد الشريعة .

هناك صلة وثيقة وعلاقة وطيدة بين الذرائع سدا وفتحاً ومقاصد الشريعة، فالذرائع سدا وفتحاً طريق متعين وسبيل لا بد منه لقيام المقاصد وتحقيقها واكتمالها، فهي الأساس الذي تتوقف عليه المقاصد، فوجود الذرائع المشروعة تتحقق المقاصد المشروعة والمصالح المعتبرة، وبانتفائها تنتفي تلك المقاصد والمصالح¹.

ويمكن أن نلاحظ أن أكثر ما يتحدث عنه علماء الأصول هو قاعدة سد الذرائع، رغم أن الذرائع كما تسد تفتح .

قاعدة سد الذرائع ذات صلة بالمقاصد لأنها قامت لحماية تلك المقاصد، ومنع كل مباح يؤدي إلى الإخلال بها وإن كان مشروعاً في ذاته، وفي هذا يقول الشاطبي بعد أن سلك الذرائع في مآلات الأفعال والنظر في نتائجها وثمراتها قال: « .. قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى ما مفسدة »²، وفي ذلك يقرر القرابي . وهو بصدد الحديث عن سد الذرائع . « أن موارد الأحكام على قسمين: مقاصد .. ووسائل.. »³، ويرتب على ذلك أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، لأنها تبع له في الحكم⁴.

وهكذا تظهر لنا الصلة بين قاعدة سد الذرائع ومقاصد الشريعة، ومن الباب الذي دخلت منه قاعدة سد الذرائع إلى المقاصد تدخل أيضاً قاعدة الحيل الممنوعة لأن حقيقتها تقديم عمل ظاهر الجواز لابطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمال العمل فيها حرم قواعد الشريعة، ولهذا منعت، فإن من يهب ماله في آخر الحول؛ ظاهر عمله هذا الجواز؛ لأن الهبة مشروعة ولكنه إذا قصد بذلك الفرار من أداء الزكاة كان ذلك غير جائز لأنه قصد إلى إبطال حكم من الأحكام الشرعية⁵.

يقول نور الدين الخادمي: « يمكن إبراز الصلة الوثيقة بين الذرائع والمقاصد على مستويين:

¹ . نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، (44 . 45) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (181/5 . 182) .

³ . شهاب الدين القرابي، الفروق، (32/2) .

⁴ . المصدر نفسه، (32/2) .

⁵ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (187/5 . 187)، خليفة بابكر

حسن، فلسفة مقاصد التشريع، (48) .

المستوى الأول: ومفاده أن الذرائع سدا وفتحاً في نفسها تعد مقصداً من مقاصد الشريعة، ومراداً من مرادات الشارع الأعلى تبارك وتعالى، فقد ورد في كثير من النصوص الشرعية الأمر بترك الذريعة الموصلة إلى المحرم، أو الأمر بفعل الذريعة الموصلة إلى المشروع الواجب. ومعلوم أن الأمر بالفعل أو الترك يفيد لزوم ذلك الفعل أو الترك، ويفيد إرادة الأمر ومقصوده لذلك الفعل أو الترك، فالامتثال إلى الأمر مراد للأمر الأعلى، أي أن الله عز وجل يريد من عباده القيام بالأمر فعلاً وتركاً.

وقد ذكر الإمام الشاطبي أن مجرد الأمر والنهي يعد مسلكاً تثبت به المقاصد، أي أن مجرد الأمر والنهي الابتدائيين التصريحيين يعد مقصوداً للأمر ومراداً له، أي أن الأمر يريد من عبده المأمور فعل ما أمر به وترك ما نهى عنه¹.

المستوى الثاني: مفاده أن الذرائع تعد وسائل إلى المقاصد وحكمها حكم مقاصدها، من حيث التحريم والوجوب والكرهية والندب والإباحة، أي أن الوسيلة أو الذريعة تكون محرمة إذا كان المقصد محرماً، وتكون واجبة إذا كان المقصد واجباً، فالزنا محرم وممنوع، ولذلك حرمت ذرائعه ووسائله، ومنها الخلوة والنظر بشهوة... والجمعة واجبة ولازمة، ولذلك وجب فعل ذرائعها ووسائلها، ومنها: السعي والتطهر والنية...²

يقول ابن العربي وهو يتحدث عن تحريم إجراء البيع وسائر العقود عند الجمعة وعن فسخها وإبطالها: « والصحيح فسخ الجميع لأن البيع إنما منع للاشتغال به، فكل أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلها فهو حرام شرعاً مفسوخ ردعاً »³.

وعلى الجملة، فإن الذرائع تتصل اتصالاً وثيقاً بمقاصد الشريعة حيث اعتبارها مقصودة في ذاتها من قبل الشرع ومن حيث اعتبارها شطر موارد الأحكام الشرعية، إذ لأن موارد الأحكام قسماً: المقاصد والوسائل أو الذرائع⁴.

¹. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (3 / 134)

². نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية وصلاتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، (45 . 46)

³. أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، (250/4)، وأبو عبد الله بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006/1427)، (475/20)

⁴. نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية وصلاتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، (46).

لقد وجد مبدأ سد الذرائع، لأنه يعتبر توثيقاً لأصل المصلحة، فيمنع اتخاذ الذريعة المشروعة في ظاهرها لإسقاط واجب، أو هضم حق، أو تحليل محرم، أو بالأحرى للاحتيال على مقاصد الشريعة، وهدمها بوسائل مشروعة في ظاهرها¹.

المطلب الثاني: قاعدة التحيل².

الفرع الأول: تعريف التحيل.

عرف الإمام الشاطبي التحيل بقوله: « حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر³ ». ثم قال: « فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة في الواقع⁴ ». ويقرر الشاطبي أنه: « ما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأن مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع، لأن الأعمال ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات⁵ ».

الفرع الثاني: أنواع التحيل.

¹ . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (26)

² . عرف الفيومي في المصباح المنير التحيل ، حيث قال: « و الحيلة الخدق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود، وأصله الواو، واحتال طلب الحيلة، وحالت المرأة والتخلة، والتآفة، وكلّ أنثى جيناً بالكسر لم تحمل. وحال النهر بيننا حيلولة: حجز ومنع الاتصال. والحال صفة الشيء تذكر وتؤنث، واستحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه. وحال يحول مثله. والحال الباطل غير الممكن. واستحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه. وحال يحول مثله. والحال الباطل غير الممكن. واستحال الكلام صار محالاً، واستحالت الأرض اعوجت عن الاستواء، وتحوّل عن مكانه: انتقل، والحوالة بالفتح مأخوذة من

هذا « [المصباح المنير، (84)، مادة: (حول).]

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات ، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (187/5) .

⁴ . المصدر نفسه، (187/5) .

⁵ . المصدر نفسه، (121/3) .

وجعل ابن القيم **الحيل نوعان**: « أقوال وأفعال، فالأقوال يشترط لثبوت أحكامها العقل، ويعتبر فيها القصد، وتكون صحيحة تارة، وفسادة تارة أخرى.. وأما الأفعال: .. فإن قصد بالفعل استباحة محرم لم يحل له ذلك، وإن قصد إزالة ملك الغير ليحل له فالأقيس أن لا يحل له أيضا وإن حل لغيره ¹. »
وليست كل الحيل تؤدي إلى الحرام، فقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أنواع الحيل معتبرا أن النوع الأول: « تحيّل يفيّت المقصد الشرعي كله ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر، وذلك بأن يتحيّل بالعمل لإيجاد مانع من ترتب أمر شرعي. فهو استخدام **للفعل** لا في حالة جعله سببا، بل في حالة جعله مانعا. وهذا النوع لا ينبغي الشك في ذمه وبطلانه، ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن اطلع عليه، والأدلة من القرآن والسنة الصريحة طافحة بهذا المعنى بحيث صار قريبا من القطع.

النوع الثاني: تحيّل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سببا، فإن ترتب المسبب على سببه أمر مقصود للشارع مثل أن تعرض المرأة المبتوتة نفسها للخطبة رغبة في التزوج مضمرة أنها بعد البناء تخالع الزوج أو تغضبه قيطلقها لتحلّ للذي بتها، فالتزوج سبب للحلّ من حكم البتات، فإذا تزوّجت حصل المسبب هو حصول شرعي.

النوع الثالث: تحيّل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمرا مشروعاً هو أحق عليه من المتنقل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح؛ فقد جعل لبس الخف في سببته وهو المسح، ولم يستعمله في مانعته.

النوع الرابع: تحيّل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع. وفي التحيّل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيّل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير، كمن حلف أن لا يدخل الدار أو يلبس الثوب، فإنّ البرّ في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه البر هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعله شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل، فإذا ثقل عليه البر فتحيلّ للتقصّي من يمينه بوجه يشبه البر، فقد حصل مقصود الشارع من تهيّب اسم الله تعالى.

النوع الخامس: تحيّل لا ينافي مقصد الشارع، أو هو يعين على تحصيل مقصده ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى، مثل التحيّل على تطويل عدّة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام، فقد روى مالك في الموطأ من طريقين أنّ الرجل كان إذا طلق امرأته لم يرجعها قبل انقضاء عدّتها ولو طلقها ألف مرة، فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتّى إذا شارفت انقضاء عدّتها راجعها

¹ . ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)،

ثم طَلَّقَهَا، وَقَالَ: وَاللَّهِ لَا آوِيكَ وَلَا تَحْلِينَ أَبَدًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ۖ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ﴾ [البقرة (229)]، وَأَنْزَلَ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۗ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا ۗ﴾ [البقرة (231)]، فَجَعَلَ اللَّهُ صُورَةَ الْفِعْلِ الْمَشْرُوعِ اسْتِهْزَاءً بِالشَّرِيعَةِ مَا قَصِدَ بِهَا إِضْرَارَ الْغَيْرِ، وَنَسَخَ بِذَلِكَ عِدَدَ الطَّلَاقِ فَصَارَ لَا يَتَجَاوَزُ الثَّلَاثَ، وَيَأْتِي فِي الْاِعْتِدَادِ لِلثَّلَاثِ مِنَ الْمَقْصِدِ مَا يَأْتِي فِي الْاِعْتِدَادِ قَبْلَ التَّحْدِيدِ «¹.

وتعتبر الأقسام التي ذكرها ابن عاشور للتحييل جامعة لمختلف أنواع التحييل التي ذكرها ابن تيمية وابن القيم والشاطبي.

فالنوع الأول الذي ذكره لا يخالفه فيه أحد ممن سبقوه في بطلانه لأنه تحيل بوسائل باطلة، ولأن هذا النوع يمثل معنى التحييل على الاصطلاح المشهور عند ابن القيم والشاطبي لأنه هدم للمقصد الأصلي.

ولم يبيّن ابن عاشور ما إذا كانت الوسيلة إلى تفويت المقصد كلياً ولم تعوضه هل هي وسيلة مباحة في نفسها أم ممنوعة، ولكن الأمثلة التي ساقها على هذا النوع تبين أن الوسيلة سواء كانت مباحة أو ممنوعة تعتبر باطلة ما دامت تؤدي إلى هدم وتفويت المقصد الشرعي من دون أن تعوضه بمقصد آخر للشارع.

أما النوع الثاني وهو التحييل على تعطيل أمر مشروع للانتقال إلى أمر مشروع آخر؛ فهذا النوع لا يعدّ تحيلاً عند الشاطبي على الاصطلاح المشهور لأنّ التحييل عنده يقوم على التوسل بعمل ظاهر الجواز لا بطلان حكم شرعي في الظاهر وتحويله إلى حكم آخر غير مقصود للشارع.

والنوع الثالث الذي صرح ابن عاشور أنه مترخص فيه فإنه لا يخرج عن الأنواع التي ذكرها ابن القيم، ذلك أن من أنواع التحييل الجائز عند ابن القيم أن يكون الفعل المتوسل به إلى مقصود الشارع لم يوضع مفضياً إليه لكن يتحيّل به إلى مقصود الشارع وهو في نفسه مباح، ولا يخفى أنّ هذا النوع يضم ما كان على سبيل الترخيص وغيره، فهو في كل الأحوال من الوسائل المباحة .

أما النوع الرابع والخامس عند ابن عاشور فقد ذكر صاحب نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور أنهما من الوسائل المختلف فيها، وذكر أنّها على نوعين:

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (356 . 359)

1 - وسائل لا تشمل على معان عظيمة مقصودة شرعا وفي التحيل فيها تحقيق لمآثل مقصود الشارع من تلك الأعمال مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلّق بها حق الغير كمن حلف أن لا يدخل الدار ولا يلبس الثوب، فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى... فإذا نقل عليه هذا الحكم فتحيل للتخلص منه بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشارع من تقيب اسم الله تعالى. اختلف العلماء في هذا النوع من الوسائل، ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء وإلا حث المكلف¹.

2 - وسائل لا تنافي مقصد الشرع، هذا النوع من الوسائل يعين على تحصيل الشارع إلا أن فيه إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى. مثل من تزوج المرأة المبتوتة قاصدا أن يجللها لمن بنتها فإن عمله هذا جار على ظاهر الشرع بل وخادم لمقصده الترغيب في المراجعة أو في توفر الشروط، وهو أن تنكح زوجا غيره، لكن جرى لعن فاعله على لسان رسول الله ﷺ والمسألة ذات نظر².

فهذين النوعين مما وقع الخلاف في المنع منهما أو إجازتهما، على أن النوع الأول تندرج تحته الأيمان عند الحنفية والتي هي جائزة عندهم، وفيها نظر في بقية المذاهب الأخرى. والنوع الثاني: لاحظنا أن المالكية والحنابلة يمنعون منه لذلك قالوا بمنع وتحريم نكاح التحليل وكذا بيوع الآجال، وخالف في ذلك الحنفية والشافعية .

الفرع الثالث: العلاقة بين قاعدتي الذرائع و الحيل :

يقول ابن قيم الجوزية: « وتجويز الحيل يتقاضى سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن ؛ والمحتمل يفتح الطريق إليها بحيلة ، فأين من يمنع الجائر خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه »³

ومفاد هذا التقرير: أن مناط النظر في هاتين القاعدتين هو صفة " التوسل " التي تعتبر عماد خصائصها، وعليه فإن الأحكام التي تبنى على النظر فيهما يسترعيها بالدرجة الأولى السياق الغائي الذي تحمله الوسائل عادة، بحيث يتكيف في ضوئه الحكم بالمشروعية أو عدمها⁴.

¹ . إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، (393)

² - المرجع نفسه، (394)

³ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين ، (130/3) .

⁴ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال، (288) .

يقول ابن القيم: « وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها، أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو محرمة، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو صحيحة أو فاسدة»¹.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: « واعتبار مقصد المتحيل ركن أساسي في هذا المسلك، فهو الذي يتركز على المنع، أما إذا انتفى المقصد، وكان البيع لأجل مصلحة عادية، فإن المنع لا يجري عليه، وإن كان في المال تتعطل به الزكاة، فالمنع إنما هو (بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية)². وهذه نقطة فارقة بين هذا المسلك وبين الذرائع، ففيها يصرف الفعل عن حكمه إلى حكم آخر باعتبار المال حتى ولو لم يتحقق قصد التذرع كما بيناه، وفي الحيل لا يصرف إلا بتحقيق القصد من الفاعل.

وعلى هذا الاعتبار في اشتراط القصد كان من الحيل ما هو جائز، وهي الحيل التي لا تتوفر على قصد من الفاعل لإبطال مصلحة شرعية، فإذا فرضنا أن الحيلة لا تخدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فغير داخل في النهي، ولا هي باطلة³. والذين أباحوا ما الحيل الشرعية من الأئمة مثل أبي حنيفة، إنما أباحوا ما لم يكن فيه قصد التنصل من تكاليف الشرع وهدم مقاصده، مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها تحيلاً بها لإحراز الدم في غير اعتقاد لمقتضاها، فالحيل إذن إنما يعتبر منعها مسلماً لا اعتبار المال في تطبيق الأحكام بناء على المال المشروط بقصد الفاعل لا بناء على مطلق المال»⁴.

ويفرق محمود حامد عثمان بين التحيل وسد الذرائع بقوله: « إذا كانت الحيلة عبارة عن تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، وكانت الذريعة هي ما كان ظاهره الإباحة ويتوصل أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور، يتضح لنا أن الذرائع والحيل قاعدتان متشابهتان، والكلام فيهما متداخل. وهما يلتقيان أحياناً ويفترقان أخرى. ولهذا التداخل حمل من كتب عنهما على التكلم على أحدهما أثناء كلامه على الأخرى، وعلى أن يستدل لإحدهما بأدلة الأخرى»⁵.

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (80/3)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (188/5)

³ . المصدر نفسه، (124/3)

⁴ . عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، (228) .

⁵ . محمود حامد عثمان، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، (93)

وقال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: « للذرائع تعلق بمبحث التحيل، إلا أن التحيل يراد به إعمال بعض الناس في خاصة أحواله للتخلص من حق شرعي عليه، بصورة هي أيضا معتبرة شرعا حتى يظن أنه جار على حكم الشرع . وأما الذرائع فهي ما يفضي إلى فساد سواء قصد الناس به إفضاؤه إلى فساد أم لم يقصدوه، وذلك في الأحوال العامة، فحصل الفرق بين الذرائع والتحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه.

والحيل المبحوث فيها لا تكون إلا مبطله لمقصد شرعي، والذرائع قد تكون مبطله لمقصد شرعي من الصلاح، وقد لا تكون مبطله ¹»

المطلب الثالث: قاعدة الاستحسان².

الفرع الأول: تعريفات الأصوليين للاستحسان:

تنوعت عبارات العلماء في تعريفهم للاستحسان: **1**. تعريف بعض علماء الحنفية: تعريف الكرخي³: « هو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، قاله الكرخي ⁴. أي: أن المجتهد يعدل عن الحكم في مسألة بما حكم به في نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عنه⁵، وسبب عدوله وجود دليل أقوى من الدليل الذي يقتضي مساواتها بنظائرها.

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (365)

² . الاستحسان لغة: عد الشيء حسنا. قال ابن منظور: « يستحسن الشيء: أي يعده حسنا » [لسان العرب، (86/2)، مادة: (حسن)]

³ . هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دهم أبو الحسن الكرخي، ولد سنة ستين ومائتين، وسكن بغداد ودرس بها فقه أبي حنيفة، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة، وانتشر أصحابه في البلاد، كان واسع العلم والرواية، كثير الصوم والصلاة، صبورا على الفقر، عزوفا عما في أيدي الناس، إلا أنه كان رأسا في الاعتزال. توفي الكرخي. رحمه الله. سنة أربعين وثلاثمائة. [الخطيب الغدادي، تاريخ مدينة السلام، (74/12)، الذهبي، سير أعلام النبلاء، (426 / 15)، ابن أبي الوفاء، الجواهر المضنية، (493/2)]

⁴ . علي بن عبد الكافي السبكي، وتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج، (189/3)، و جمال الدين الإسني، نهاية السؤل، (398/4)

⁵ . المصادر نفسها .

قال الإسنوي¹ ممثلاً لهذا النوع من الاستحسان: « وذلك كنتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة، بالمال الزكوي دون غيره، فإن الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع أمواله عملاً بلفظه، لكن ههنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالتسمية إلى غير الزكوي، وقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة (103)]، فإن المراد بالمال في الآية هو الزكوي، فليكن كذلك في قول القائل: مالي صدقة، والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال في الصورتين»².

2. المالكية: « إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»³.

يقول الشاطبي: « الاستحسان وهو . في مذهب مالك . الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر»⁴.

وقد قال ابن العربي⁵ في تفسير الاستحسان، فيما نقله عنه الشاطبي: « بأنه إيثار ترك الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته»¹.

¹ . هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين: فقيه أصولي، من علماء العربية، ولد بإسنا سنة أربع وسبعمئة، وقدم القاهرة سنة إحدى وعشرين، انتهت إليه رئاسة الشافعية، ولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة. من كتبه: الأشباه والنظائر، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، الجواهر المضية في شرح المقدمة الرحبية .. توفي. رحمه الله. سنة اثنتين وسبعين وسبعمئة. [جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة، (92/2)، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، (2 / 354)، خير الدين الزركلي، الإعلام، (344/3)].

² . جمال الدين، الإسنوي، نهاية السؤل، (400/4).

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (196/5)

⁴ . المصدر السابق، (194/5).

⁵ . هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن العربي الإشبيلي، الإمام الحافظ المتبحر خاتمة علماء الأندلس وحفاظها، الجليل القدر، الشهير الذكر. ولد سنة ثمان وستين وأربعمائة أو سنة تسع وستين، وكانت وفاته سنة ثلاث

وورد عنه في المحصول: « وإنما معناه: وأوثر ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته ما يعارضه في بعض مقتضياته »².

وقال ابن العربي في أحكام القرآن: « الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين.. فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس »³. ويريان معا « تخصيص القياس ببعض العلة، ولا يرى الشافعي العلة الشرع إذا ثبت تخصيصا »⁴. وهذا الذي قال هو نظر في **مآلات الأحكام**، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

ومن الأمثلة التي مثل بها الشاطبي للاستحسان **القرض** فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من **المرفقة والتوسعة** على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العربية بخرصها تمرا، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعري. ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة لمنع الإغراء؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه، ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى ذلك إلى رفع ما اقتضاه

وأربعين وخمسمائة. من مصنفاته: عارضة الإحودي في شرح الترمذي، وترتيب المسالك في شرح موطأ مالك، والناسخ والمنسوخ، والمحصول في علم الأصول. [وفيات الأعيان، (297/4)، والديباج المذهب، (376)، أحمد المقرئ، نفع الطيب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر 1408هـ/1988م) (2/35-36)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (199/1)]

¹. أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5/196).

². أبو بكر بن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، أخرجه واعتنى به: حسين علي البدري، وعلق عليه: سعيد عبد اللطيف فودة، ط1، (عمان الأردن، وبيروت: دار البيارق، 1999/1420)، (132).

³. أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط3، (بيروت: الدار العلمية، 2003/1424)، (278/2 . 279).

⁴. المصدر نفسه، (279/2).

الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه ، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع¹ .

قال الباجي: « ذكر محمد بن خويز منداد² من أصحابنا أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك رحمه الله: القول بأقوى الدليلين، مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنة الواردة في ذلك، وتخصيص الرعاف دون القيء بالبناء للسنة في ذلك، وذلك أنه لو لم ترده سنة بالبناء في الرعاف لكان في حكم القيء في أن لا يصح البناء، لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة، وإذا وردت السنة بالرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليها، وأبقينا الباقي على أصل القياس، وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل، وإن كان يسميه استحسانا على سبيل المواضع، ولا يمتنع ذلك في حق أهل كل صناعة، إلا أن هذا يحتاج إلى بيان وكشف، وذلك أن القياس إنا اقتفى ترك البناء بشهادة أصول ترد إليها هذه الفروع، وتلك الفروع ثابتة بالشرع، والورود في البناء من الرعاف قد أثبت بأصل آخر، فلا يخلو أن يحمل الفرع المتردد بين هذين الأصلين على أولاهما بها، فيخرج عن معنى التخصيص الذي ذكره أو يحمله على أكثر الأصول، بأن تكون الأصول التي ادعى القياس عليها كثيرة، فهذا إنما يكون القول بالاستحسان ضربا من الترجيح على قول من رأى الترجيح بكثرة الأصول، وهذا ليس ببعيد³ .

ويذهب الزرقاء إلى ان الاستحسان عند الحنفية على نوعين متباينين :

أحدهما: وهو الاستحسان القياسي . إنما هو ضرب من القياس، إذ هو ترجيح قياس خفي الملحظ قوي المبنى على قياس ظاهر متبادر عند تعدد وجوه القياس وتعارضها في مسألة ما .

والثاني : وهو . استحسان الضرورة . هو في الحقيقة ضرب من الاستصلاح، أي فرع من قاعدة المصالح المرسله، لأنَّ فيه عدولا عن مقتضى حكم القياس في قضية إلى حكم آخر إذا كان ذلك القياس

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (195/5)

² . محمد بن خويز منداد هو محمد بن أحمد بن عبد الله الفقيه الأصولي ، تفقه على الأبهري وكتب في الأصول والخلاف، له شواذ عن مالك ، وله اختيارات في أصول الفقه ، خالف فيها غيره ، ذكره في الديباج ولم يذكر مولده و لا وفاته ، وقد كان موجودا في القرن الرابع لأنه من تلامذة الأبهري . [القاضي عياض، ترتيب المدارك وترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ط1، (المملكة المغربية (المحمدية): مطبعة فضالة)، (77/7)، ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، (527/6)] .

³ . أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد الله محمد الجبوري، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1409 / 1989)، (564 . 565) .

يؤدي إلى حرج غير عادي أو إلى ضرر أعظم من المصلحة المتوخاة، ذلك لأن منهاج الشريعة العام المقرر في نصوصها الأصلية يقوم على أساس نفي الحرج ودفع الضرر الغالب من طريق أحكامها¹. وفي رده مفهوم الاستحسان إلى نظرية المصالح عند المالكية، ومقارنتهما يقول: «أما عند المالكية، فإن الاستحسان هو دائما فرع من نظرية المصالح لأن الاستحسان عندهم نوع واحد هو العدول عن القياس رعاية لمصلحة تعارضه في مسألة معينة .

فهم لا يسمون القياس الخفي "استحسانا" وإنما هو "قياس" باق على أصل اسمه . غير أن هناك نقطة واحدة تعد هي الفارق بين الاستحسان وقاعدة المصالح المرسله، وهي أن الحكم الاستحساني في مسألة هو ما كان مخالفا لمقتضى القواعد القياسية فيها على سبيل الاستثناء من تلك القواعد إما رعاية لمصلحة عامة كتضمين الأجراء العموميين ما في أيديهم من أموال الناس، وكتعجيل انحلال الزواج بين المرأة وزوجها المفقود؛ وإما رعاية لمصلحة حقوقية جزئية.

أما المصلحة المرسله التي يبنى عليها الاستصلاح؛ فلا يشترط أن يكون فيها مخالفة لقياس يعارضها، فقد يكون الحكم الثابت بها في الشؤون العامة التي لا يوجد في الشريعة دليل على خلافها، بل المصلحة فيها هي الدليل الوحيد، كفرض الضرائب عند الحاجة، وتحديد عقوبات الجرائم منعا لفوضى الأحكام باختلاف أنظار الحكام، وكإلزام الحكومة الناس بالقضاء بمذهب فقهي مخصوص، أو تقنين أحكام مدنية مختارة من عدة مذاهب فقهية اجتهادية معتبرة، لكي يعلم الناس مصير معاملاتهم وعقودهم، ويعرفوا وجهة القضاء فيها سلفا بصورة ثابتة.

فكل ذلك وأمثاله مما تتجدد الحاجات فيه ولا تحصى، ولا يوجد في الشريعة دلائل قياسية كانت تقتضي خلافه، إنما هو استصلاح محض².

3. الشافعية: عرفه الغزالي بقوله: « ما يستحسنه المجتهد بعقله »³.

ولا شك في بطلان هذا المعنى؛ وإن كانت تلوح منه الخلفية العقدية التي تنطلق من إنكار التحسين والتقييح العقليين، وهذا المعنى هو الذي اتكأ عليه أكثر المنكرين للعمل بالاستحسان، رغم أن القائلين به لا يقرون هذا المعنى، ولا يقلون حماسة في إنكاره ونقضه عن منكري الاستحسان⁴.

¹ . أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، (1 / 111)

² . المرجع السابق، (111/1 . 112)

³ . ابو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (2 / 468)

⁴ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات ، (293) .

وأما الشافعي فيقول: « الاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب والمطلوب أبدا لا يكون إلا عن عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليه، أو تشبيه على عين قائمة وهذا يبين أن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتوخى معناها المجتهد ليصبيه كما أن البيت يتوخاه من غاب عنه ليصبيه أو قصده بالقياس و أن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق¹. فأصل اعتراضه على الاستحسان أنه تقدم لنوع من الدليل لا يقوم في قوته واعتباره مقام القياس، لأن القياس قطعي، والدليل المنقذ في ذهن المجتهد ضرب من الظن وتقدم المظنون على القطعي خلاف الشرع ولأن الاستحسان هو إحداث شيء على غير مثال سابق²

4. الحنابلة: جاء في شرح مختصر روضة الناظرين تعريفه بأنه: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص»³.

وليس كل أئمة الحنابلة وقفوا هذا الموقف، وقصروا معنى الاستحسان على معنى الدليل الخاص من الكتاب والسنة؛ إنما هو خاص بأصحاب هذا المنحى في تعريف الاستحسان، وممن تبعهم ممن نقل عنهم، فالقاضي يعقوب الحنبلي. وهو من أئمتهم. يقول فيما نقله عنه ابن قدامة: «القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله؛ وهو أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه»⁴، وأنت ترى أنه لم يحدده بالنص الخاص من الكتاب والسنة⁵.

ومن الأمثلة التي يضرها الحنابلة على الاستحسان، ما جاء في شرح الروضة: «ومثال الاستحسان، ما قاله أحمد رضي الله عنه. أنه يتيمم لكل صلاة استحسانا، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، وقال: يجوز شراء أرض السواد، ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشتري ممن لا يملك البيع، فقال: القياس هكذا، وإنما هو استحسان، وكذلك يمنع من بيع المصحف، ويؤمر بشرائه استحسانا»⁶

¹ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، (504).

² هشام قريشة، الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 1426 / 2005)، (249).
(250).

³ نجم الدين الطوفي، شرح مختصر روضة الناظرين، (197/3).

⁴ نجم الدين الطوفي، شرح مختصر روضة الناظر، (197/3).

⁵ عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (295).

⁶ نجم الدين الطوفي، شرح مختصر روضة الناظر، (197/3).

الحاصل من هذا كله؛ أن الاستحسان الاصطلاحي لا يخرج عن مدلولين اثنين :

أولهما : ترجيح قياس خفي على قياس جلي .

ثانيهما: استثناء مسألة جزئية من دليل كلي أو قاعدة عامة، عند وجود المصلحة المقتضية لذلك¹.

الفرع الثاني : الصلة بين قاعدة اعتبار المآل والاستحسان :

من المقرر شرعا أن أعمال المكلفين التي طلبها الله منهم لا يقصد منها إلا مصالحهم كانت تلك المصالح دينوية أو أخروية، فالتكاليف المأمور بها وسائل يتوصل بها إلى مقاصد هي مصالح العباد، وإن شئت فقل: إن المكلف به إما طلب فعل، أو طلب ترك، وعاقبة الطلبين ومآلهما إلى ما فيه صلاح العباد، أي يقول المكلف به إلى حصول المصالح ودفع المفساد، فمن أجل ذلك تقرر عند العلماء الأصل المسمى "باعتبار المآل" ومعناه: أن الشارع إنما يطلب الفعل ليرتب عليه ثمرته ومصالحته، وينهى عن الفعل ليرتب على ذلك دفع المفسدة، حتى إذا كان الفعل المطلوب أو المنهي عنه يترتب عليه في بعض منه في بعض الأحيان مفسدة تناقض المصلحة المطلوبة منه، ينقلب أمره ويكون المطلوب منها عنه والمنهي عنه مطلوباً².

وتوضيح ذلك: إن الأمر بالفعل مقصود منه مصلحة المكلف، فإذا أدى الفعل المأمور به في بعض الأحيان إلى غير ما قصده منه الشارع بل إلى ضده، وهو حصول مفسدة تساوي المصلحة المطلوبة منه، أو تزيد عليها لانقلاب الأمر به إلى نهي عنه، وكذا الفعل المنهي عنه المقصود منه دفع المفسدة، فإذا أدى إلى ضد ما قصد منه وهو جلب المفسدة لانقلاب المنهي عنه مأموراً به³.

مثال الأول: كل فعل يؤدي إلى إذلال الكفار وكسر شوكتهم فهو مطلوب لما فيه مصلحة، وهي إضعاف الكفار، إلا أن ذلك الفعل قد تلزم من التبس به مفسدة تزيد على تلك المصلحة أو تساويها فينهي عنه، وذلك مثل سب الأوثان، فإن الله قد نهي عنه، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام (108)]، وذلك لما يترتب على سبها من مفسدة وهي سب الله

¹ . وليد بن علي الحسين، اعتبار المآلات وأثرها الفقهي ، 298

² . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية، (126/1) . (127) .

³ . المرجع نفسه، (127 /1) .

تعالى، ولو ملئ ما بين السموات والأرض سبا في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه، فانقلب الفعل الذي من شأنه أن يؤمن به إلى منهي عنه.

ومثال الثاني: شرب الخمر مثلا فهو منهي عنه لمصلحة المكلف، وهي حفظ عقله، فإذا أدى النهي عنه إلى ضياع مهجة المكلف لانقلب النهي عنه إلى أمر به.

ولما كان المجتهد منفذا لشرع الله تعالى نائبا عنه في ذلك، كان عليه قبل أن يحكم على فعل بالإذن فيه أو بالخطر، أن ينظر إلى نتيجة هذا الفعل حتى إذا رآها موافقة لمقصود الله تعالى منه أمر به، وإذا رآها مخالفة لمقصود الله تعالى منه نهي عنه، ولا يبيني حكمه بالإذن أو المنع على ما ثبت لهذا الفعل أولا من إذن أو حظر، لأن الأفعال قد يطرأ عليها ما يجعل نتائجها مخالفة لما قصده الشارع منها¹، حيث يقول الشاطبي: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو مفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول به في الأول بالمشروعية، فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية بعد المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب مذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة² ».

وفي موازنته بين الاستحسان واعتبار المآل، يخلص الدكتور زين العابدين العبد محمد نور إلى أن بين الاستحسان واعتبار المآل ترادفا بناء على أفرادهما وما صدقاتهما متحدة في الخارج، وبقي النظر فيهما باعتبار معنهما، وهل ما ذكر لكل واحد منهما من معنى ينطبق على الآخر أو لا؟

يقول زين العابدين العبد محمد نور: « الجواب عن هذا السؤال هو أننا إذا نظرنا إلى حقيقة كل منهما نجدها دائرة على معنى واحد، هو أن في كل منهما حجزا ومنعا للدليل من أن ينسحب على جميع ما يصدق عليه، أما كون الاستحسان كذلك فهو ما قدمناه في شرحه وتعريفه، وأما كون اعتبار المآل فيه هذا المعنى أيضا فيفيده كلام الشاطبي، حيث قال: « فقد يكون الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو مفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو

¹ . المرجع نفسه، (1 / 127 . 128)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5/ 177 . 178)

مصلحة تندفع به، لكنه له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى إلى استجلاب المصلحة إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذا إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب مذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة¹»².

فأفاد هذا النص أن الفعل أحيانا يكون صالحا لعدة نتائج، بعضها موافق لما من أجله شرع الفعل، وبعضها مخالف له، والفعل الذي أدى إلى ذلك هو نفس الفعل الذي طلب شرعا، والطلب سواء كان طلب فعل أو ترك شامل بحسب الظاهر للحالتين المؤدية إلى المقصود شرعا من الفعل، والمؤدية إلى غير المقصود منه شرعا، فإذا في الفعل شمول وإطلاق، يؤخذ ذلك من قوله: « فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية ... إلخ »، وقوله: « وكذا إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ... إلخ »، فيأتي المجتهد ويحصر هذا الشمول والإطلاق على بعض الأحوال دون بعض، فاستفيد من هذا التوضيح أن في قاعدة المآل تخصيصا لخطاب الشرع الطالب للفعل أمرا كان أو نهييا ببعض الأحوال، وهذا هو معنى التخصيص، فقد تلاقى إذا ما اقتضاه كلام الشاطبي من ترادف بين هاتين القاعدتين مع واقعتهما ومعناهما³.

بيان ذلك بالمثال: وإذا نظرنا إلى أمثلة الاستحسان نجدها ينطبق عليها انطباقا تاما معنى اعتبار المآل، فهناك مثلا مسألة تضمين الأجراء، فقد قام الدليل⁴ على أنهم مؤتمنون، لا فرق بين الخاص منهم والمشارك⁵ فيجزيء المجتهد ويخرج المشترك من مقتضى الدليل وهو كونه مؤتمنا فيضمنه ما ادعى ضياعه، وإنما ضمنه وأخرجه من مقتضى الدليل لما في الجري على مقتضى الدليل من مفسدة، وهي ضياع الأموال، إذا علم الأجراء. وكذا الصناع. أنهم لا يضمنون ما ادعوا تلفه، والناس في حاجة إلى عملهم، فلو مشى المجتهد على مقتضى الدليل القاضي بأمانتهم لم يضمنهم، ولو نظر إلى ضياع أموال الناس ضمنهم، فهنا مآلان تحت نظر المجتهد: عدم تضمينهم بناء على مقتضى الدليل القاضي بعدم التضمين، وهو مصلحة

¹ . المصدر نفسه، (178/5)

² . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان، (2 / 134) .

³ . زين العابدين العبد محمد نور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان، (2 / 134 . 135) .

⁴ . الدليل هو قياسهم على المودعين والشركاء والوكلاء. [شهاب الدين القرافي، الفروق، (207/2 . 208)]

⁵ . الخاص هو الذي يعمل في منزل المستأجر، وقيل هو الذي لم ينتصب للناس، [زين العابدين العبد محمد نور، رأي

الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان (2 / 136)] .

للأجراء، إلا أن هذه المصلحة قد اقتضت مفسدة عظيمة وهي ضياع أموال الناس، فرجح جانب المفسدة وعمل بما يقتضي دفعها وهو تضمينهم. ففي هذا مآلان متعارضان، أحدهما مصلحة الأجراء، والثاني مفسدة تلحق الأمة وهي ضياع الأموال، فرجح جانب المفسدة، وهذا عين اعتبار المال¹.

الفرع الرابع: صلة الاستحسان بمقاصد الشريعة.

أما صلة الاستحسان بمقاصد الشريعة الإسلامية، فالاستحسان تقوم فكرته أساسا على العدول من دليل إلى دليل آخر، وبناء على هذه الفكرة، فهو مرتبط بمقاصد الشريعة لأن الحامل على ذلك العدول في كل أحواله، هو ملاحظة مقصد الشارع في تحقيق اليسر ودفع الحرج، وذلك يتضح في كثير من التعريفات التي وردت للاستحسان على ألسنة العلماء من الحنفية والمالكية².

وفي عبارة الشاطبي؛ ما يبين هذه الصلة ويوضحها جيدا، ويكشف - ربما - من ناحية أخرى على صلة الاستحسان بالوسائل حيث يقول: « الاستحسان وهو - في مذهب مالك -: « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسنت لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في امتثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد؛ فيستثنى موضع الحرج»³.

ولتوضيح الأمر أكثر، نأتي على ذكر أنواع الاستحسان التي ذكرها الحنفية، والتي تتمثل في الآتي:
أولا. الاستحسان بالنص: ومعناه عند أصحابه أن يأتي في المسألة نص يفيد حكما يخالف الحكم الكلي الثابت بالدليل العام لنظائر تلك المسألة؛ بحيث يعدل الدليل العام إلى مقتضى النص الخاص، والنص إما أن يكون قرآنا أو يكون سنة⁴.

ويمثلون للأول بجواز الإيضاء؛ فإن مقتضى القياس عدم تجويز الوصية لكونها تمليكاً أضيف إلى زمن زوال الملكية عن صاحبها، إذ المعلوم أن من مات انتقلت أملاكه إلى ورثته ومن لهم حق ثابت في ماله،

¹ . المرجع نفسه، (2 / 135 . 136) .

² . خليفة بابكر حسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000 / 1421)، (43)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 194)

⁴ . عبد الرحمن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (299) .

إلا أنها استثنيت من هذا الحكم الكلي العام بقوله تعالى: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ [النساء (11)].

أما الاستحسان بالسنة فيمثلون له **بالحكم** ببقاء الصوم وصحته إذا كان الأكل والشرب على وجه النسيان؛ إذ مقتضى الدليل العام بطلان الصوم بالأكل والشرب في كل الأحوال، لأن الصيام هو الإمساك؛ فمن أكل أو شرب عامداً أو ناسياً فقد تناول ما يقطع هذا الإمساك، لكن النص الخاص استثني هذه الصورة من عموم الحكم الكلي، وحكم ببقاء الصوم وصحته، ونص الحديث هو ما ورد عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: « قال رسول الله - ﷺ - : من نسي وهو صائم فأكل أو شرب؛ فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه »¹.

وقد مثل المالكية لهذا النوع بجواز بيع العرايا - وهو بيع الرطب بالتمر اليابس - بخرسها تمرا لما فيه من الرفق والتوسعة على الفقراء والمحاويج؛ الذين يتشوفون هم وأسرهم إلى أكل الرطب وقت نضجه، ولا قدرة لهم على شرائه إلا ببذل ما عندهم من التمر اليابس، إذ مقتضى الدليل العام المنع من ذلك؛ للنهي الوارد عن بيع كل رطب من حب أو تمر بيباسة، إلا أنه أجاز بنص الحديث الوارد عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - وغيره - « أن رسول الله - ﷺ - صلى الله عليه وسلم - رخص في العرايا أن تباع بخرسها كيلا »².

ثانياً . الاستحسان بالإجماع : وهو أن يجمع المجتهدون في مسألة معينة على غير ما يقتضيه القياس في أمثالها، أي بخلاف الأصل الذي يجري عليه نظائرها.

ومن أمثلة هذا النوع عقد الاستصناع - وهو أن يتعاقد شخص مع صانع كنجار أو حداد أو خياط أو ما أشبه ذلك على أن يصنع شيئاً مقابل مبلغ معين بمواصفات وشروط معينة .: فإن مقتضى القياس الذي هو القاعدة العامة في مثل هذه الأمور بطلانه وعدم جوازه، لأن المعقود عليه معدوم وقت التعاقد،

¹ . أخرجه: بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، مسلم بشرح النووي، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا فطر ورقمه، (1155)، (51/8)

² . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير العرايا، (493/4)، ورقمه (2192)، و مسلم، مسلم بشرح النووي، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، ورقمه (1539)، (261/10)،

وذلك مما ثبت النهي عنه شرعا ، لكن أجزى العمل به نظرا لتعامل الناس به في سائر البقاع والأزمان، من غير إنكار من العلماء والمجتهدين المعترين . فكان هذا إجماعا وصار مستثنى من الأصل العام¹.

ثالثا . استحسان الضرورة: وهو أن تكون هناك ضرورة تحمل المجتهد على ترك مقتضى القياس والقاعدة العامة ، والأخذ بمقتضى الضرورة أو الحاجة .

ومن أمثله: تطهير الآبار والأحواض التي تقع فيها النجاسة، فإن مقتضى القياس هو عدم إمكان تطهيرها بنزع الماء كله أو بعضه، لأن ذلك لا يؤثر في طهارة ما بقي بعد النزع، وكذا نزع الجميع لا يجعل ما ينبع بعد النزع طاهرا لملاقاته محل النجاسة من جدران البئر وقاعه وغير ذلك، إلا أن العلماء حكموا بطهارة الماء بعد نزع مقدار من الماء، واستحسنوا ترك العمل بمقتضى القياس، مراعاة للضرورة الملحة، ورفعوا للحرج البالغ الذي يلحق الناس لو حملوا على مقتضى القياس².

رابعا . الاستحسان بالعرف والعادة : ومرجع هذا النوع إلى أن المسألة التي جرى فيها العرف والاعتقاد على خلاف ما يقتضيه القياس ، فإن الاجتهاد يعود عليها بالتسوية والتقريب وترك حملها على ما تقتضيه القواعد العامة .

ولا فرق في هذا بين أن يكون العرف قوليا أو عمليا³.

مثال العرف القولي: أن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف؛ فإنه رد الأيمان إلى العرف، مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقوله: والله لا دخلت مع فلان بيتا، فلا يحنث⁴ بدخول كل موضع يسمى بيتا في اللغة، والمسجد يسمى بيتا، فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف على مقتضى اللفظ فلا يحنث⁵.

¹ . عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات ، (300) .

² . قد أورد السرخسي عددا من الأمثلة يوضح من خلالها أنواع الاستحسان عند الحنفية. [ينظر: أصول السرخسي، (200/2 . 209)]، و ابن أمير الحاج ، التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403)، (222/3) .

³ . عبد الرحمن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال، (301) .

⁴ . ذكر محقق هذه النسخة من الاعتصام أن العبارة السابقة وردت كذلك في الأصل وهو خطأ حتما، وصوابه: «فهو يحنث» .

[ينظر: الهامش رقم 1 من الاعتصام (641/2)]

⁵ . أبو اسحاق الشاطبي، الاعتصام ، (641/2) .

ومن أمثلة العرف العملي: استحسان الأمة دخول الحمام من غير تقدير مدة اللبث، ولا تقدير القدر المستعمل من الماء في الاستحمام¹، والأصل الذي يقتضيه القياس عدم الجواز، لأن عقد الإجارة يقضي بتقدير الماء وغيره، إذ لا بد في الإجارة من العلم بالمعقود عليه علما يحيط بقدره وصفته ونحو ذلك من الأمور، حتى تنتفي الجهالة المفضية إلى النزاع والتخاصم، غير أنه لما كان جاريا على عدم التحديد في مثل هذه الأمور، استحسنت العلماء تجويز ذلك، لما في المنع منه من التضييق والمشقة والخرج على الناس².

خامسا . الاستحسان بالقياس الخفي: ومعناه أن يوجد في المسألة قياسان: أحدهما خفي العلة، والثاني علته جلية، فيقدم القياس الخفي إذا كان قوي الأثر على القياس الجلي إذا كان ضعيف الأثر³.
مثاله: القول بطهارة سؤر سباع الطير، فإن الأصل عدم طهارته نظرا لحلامه أكل لحمها ولحم سباع البهائم، ومعلوم أن لحم كل منهما نجس، ولا شك أن لعاب كل منهما نجس أيضا لتولده من لحم نجس، وإذا كان الشأن في الشرب أن يختلط فيه اللعاب بالماء، فسؤر كل منهما - بحسب الأصل - نجس أيضا. لكن هذا القياس الجلي ضعيف أثره ذلك أن علة التنجس فيه قاصرة على الفرع الذي هو المخالطة. وقد قابله استحسان قوي الأثر وإن كان خفيا، وهو أن سباع البهائم إنما تشرب بمنقارها، بحيث تأخذ به الماء ثم تقوم بابتلاعه، والمنقار عظم طاهر لكونه جافا لا رطوبة فيه، وعليه فلا يتنجس الماء بملاقاته، ويحكم حينئذ بطهارة سؤرها كسؤر آدمي لانعدام العلة الموجبة للنجاسة⁴.

سادسا . الاستحسان بالمصلحة: ويرجع هذا النوع إلى استثناء المسألة من عموم الحكم الذي يقتضيه الأصل الكلي العام، لوجود مصلحة راجحة تقتضي هذا الاستثناء⁵.

ويمثلون له بصحة وصية السفية المحجور عليه إذا كانت وصيته في سبل الخير، إذ مقتضى القياس أن المحجور عليه لا يصح تبرعه لما فيه من تبديد ماله وإضاعة ثروته، لكن الاستحسان يقضي بجواز تبرعه في سبل الخير، وتنفيذ وصيته في ثلث ماله، ذلك أن المقصود بالحجر هو المحافظة على مال المحجور عليه حتى لا يهدر ويذهب في غير منفعة، ويصبح بعده عمالة على غيره، لكن لما كانت الوصية في سبل الخير

¹ . المصدر نفسه، (2 / 638)

² . عبد الرحمن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال، (302) .

³ . المرجع السابق، (302) .

⁴ . سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، (2 / 82)

⁵ . عبد الرحمن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال، (302) .

لا تنافي هذا المقصود، لأنها لا تفيد الملك إلا بعد وفاة المحجور عليه، استثنت من الأصل العام لمصلحة جزئية هي تحصيل الثواب وجلب الخير، مع عدم الإضرار به في حياته¹.

ومثاله أيضا: تضمين الصنع، فإن القياس عدم التضمن، لأنهم أمناء بمقتضى عقد الإجارة، ولا يضمنون إلا بالتعدي أو الإهمال والتقصير في الحفظ، غير أن الاستحسان يقضي بتضمينهم حفاظا على مصالح الناس وأملاكهم، ودعوا للتلاعب والتهاون، خاصة عند قلة الأمانة وفساد الذمم².

فالحلقة؛ أن الاستحسان طريق إلى تحقيق المقاصد وتحصيلها، وسبيل إلى تقوية الاعتماد على المقاصد والالتفات إليها، وذلك لأن هذا الاستحسان يقوم على مراعاة مصالح الناس ويستند إلى إرادة تحقيق الرفق والسعة واليسر، فهو بمثابة الآلة لتنزيل المقاصد وتطبيقها والاعتماد عليها في معرفة أحكامه الفقهية العملية، وبهذا الاعتبار تتأكد مسألة شرعية المقاصد، وذلك من جهة كون الاستحسان يعتمد على المقاصد المشروعة الموجودة الثابتة بالشرع، وهو لا يؤسس لمقاصد جديدة، وكل ما في الأمر أنه يعتمد عليها ويدعم الرأي القائل بحقيقتها وحجيتها، فالصلة بينهما صلة أسلوب بهدفه، وصلة آلة يحصل بسببها فهم المراد وتطبيقه³.

المطلب الرابع : قاعدة مراعاة الخلاف⁴.

¹ . وليد بن علي الحسين، اعتبار المآلات وأثرها الفقهي، (303)، نقلا عن: فتاوى قاضي خان، (641/3)

² . وليد بن علي الحسين، اعتبار المآلات وأثرها الفقهي، (303)

³ . نور الدين الخادمي، المقاصد الشرعية وصلاتها بالأدلة الشرعية، والمصطلحات الأصولية، (33)

⁴ . هذه الجملة: (مراعاة الخلاف) تتكون من كلمتين ركبتا تركيبا إضافيا، يقتضي تحديده فصل الكلمتين وبيان معنى كل واحدة منهما على حدة، ثم النظر بعد ذلك في معنهما باعتبارهما مركبا إضافيا وضع لهما معنى معين.

أ. المراعاة : المحافظة والإبقاء على الشيء واعتباره ، والقيام له بما يناسبه.

ب. الخلاف: الخلاف ضد الوفاق، كما أن الاختلاف ضد الاتفاق، وخالفه يخالفه خلافا: أي جاء بما يضاذه ويغايره، ولعل أصل ذلك في المحسوسات مأخوذ من " الخلف "، أي أن كلا من المخالفين يعرض عن صاحبه ويجعله خلفه ، فينتج عن ذلك تعارض اتجاههما، ويؤكد كون هذا المعنى المحسوس أصلا لمعنى الخلاف ما أورده ابن منظور في هذه المادة، حيث قال: « وفي المثال: إنما أنت خلاف الضبع الراكب، أي تخالف خلاف الضبع إذا رأته الراكب هرب منه، حكاه ابن الأعرابي وفسره بذلك » [ابن منظور، لسان العرب، (303/2)، محمد الأمين ولد سالم الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، ط1، (دبي: الإمارات العربية المتحدة): دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث 2002/1423، (86)]

. أما الخلاف والاختلاف: فقد حكى التهانوي في كشفه قوله: « الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه »، وذكر أبو البقاء في كليته أن: « الاختلاف ما كان الطريق فيه مختلفا والمقصود واحد، وهو من آثار الرحمة ،

إن أكثر الأئمة القائلين برعي الخلاف لا يقيّدونه . من حيث فعله . بحالة دون أخرى، وإنما ينضبط عندهم بحسب قوته ووجهته .

ويُفرق بعض المالكية بين حالة (ما قبل الوقوع) وحالة (ما بعده)، فمنهم من يراعيه قبل حصول الفعل نظراً لأصل البراءة والاحتياط من التورط في الشبهة، وأخذاً بالقدر المتعين من مفاد الحكم الثابت، ومنهم من يراعيه بعد الحصول التفاتاً إلى المصلحة واعتباراً للمآل الذي يتقوى حياله دليل المخالف، ومنهم من أطلق ولم يقيّد بشيء .

الفرع الأول: تعريف مراعاة الخلاف بعد وقوع الفعل.

أولاً . عرفه ابن عرفة¹ في حدوده: « إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»².

مثال ذلك: إعمال مالك رحمه الله دليل مخالفة القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلول دليل ذلك المخالف . ومدلوله عدم الفسخ . الذي هو ثبوت الإرث بين الزوجين المتزوجين بالشغار عند موت أحدهما، وهذا المدلول الذي هو عدم الفسخ؛ أعمل مالك رحمه الله في نقيضه الذي هو الفسخ دليلاً آخر يقتضي الفسخ عنده .

لكن تعريف ابن عرفة . رحمه الله . لا يشمل كل صور المراعاة المذكورة؛ بل يقتصر على صورة واحدة: هي التي يكون الاعتبار فيها خاصاً بلازم مدلول دليل المخالف؛ وذلك جزء من كل .

أما المشهور في مذهب مالك، فهو الأخذ بمطلق مراعاة الخلاف إذا كان الخلاف قوياً المأخذ، دون الاقتصار على نوع دون الآخر من أنواع الخلاف¹.

والخلاف ما كانت الطريقة والمقصود فيه مختلفين، وفي محل لا يجوز، وهو من آثار البدعة» [كشاف اصطلاحات الفنون، (176/1)، الكليات، (80.77/1)]

¹ . هو محمد بن محمد بن عرفة ، أبو عبد الله التونسي الورغمي ، الإمام العلامة الأصولي الفروعى المتبحر في كثير من العلوم ، ولي إمامة جامع الزيتونة له تأليف كثيرة منها: المختصر الفقهي، والحدود الفقهية شرحها الرصاع، ولد سنة سبعمائة وثلاث وسبعين، وتوفي سنة ثمانمئة وثلاث. [ابراهيم نور الدين بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب)، (419 . 420) ، أحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (463 . 471) ، محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (326 . 327) .]

² . أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق: محمد أبو الأحفان، والطاهر المعموري، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، (2/562) .

وقد كانت عبارة ابن عرفة هذه حاملا لبعض الفضلاء على تصور أن مراعاة الخلاف خاصة بالمالكية²، حتى أصبح ذلك مدعاة إلى التفريق بين مصطلح "مراعاة الخلاف"، ومصطلح "الخروج من الخلاف"، رغم أن الصيغتين وردتا معا في كلام علماء المالكية وغيرهم من علماء المذاهب الأخرى على مدلول واحد كما يدل عليه الاستقراء³.

ثانياً. تعريف القباب⁴: عرفه القباب بقوله: «إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه»⁵.

ومن شرح التعريف يتبين أن:

الأدلة الشرعية نوعان: دليل قوي يجزم الناظر بصحته ورجحانه على الأدلة الأخرى، وقطعيته على المدلول، وهذا يجب العمل به، ولا وجه لمراعاة الخلاف معه.

ودليل قوي. كذلك. يترجح على ما سواه، إلا أن هذا الرجحان لا ينقطع معه تردد النفس وتطلعها إلى مقتضى الدليل الآخر، وهنا تحسن مراعاة الخلاف.

فالمجتهد يعمل ابتداء بالدليل الذي غلب على ظنه أنه الراجح، فإذا وقع العقد أو أدت العبادة وفق الدليل الآخر لم يفسخ العقد، ولم تبطل العبادة لوقوعهما على مقتضى دليل له في النفس اعتبار، فهذا معنى قول القباب: إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه⁶.

قال القباب: «فيقول ابتداء بالدليل الذي يراه أرجح، ثم إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر راعى ما لهذا الدليل من القوة التي لم يسقط اعتبارها في نظره جملة، فهو توسط بين موجب الدليلين»¹.

1. عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، (321).

2. من هؤلاء الدكتور فتحي الدبريني [نظرية التعسف في استعمال الحق، (170)].

3. عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات، (322).

4. هو أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن، أبو العباس، الشهير بالقباب، الإمام الفقيه الأصولي، تولى الفتيا بقاس له مصنفات وفتاوى مشهورة في المذهب منها: شرح على قواعد عياض وشرح بيوع ابن جماعة، توفي سنة تسع وسبعسن وسبعمئة [ابن فرحون، الديباج المذهب، (105) والتنبكي، نيل الابتهاج بتطير الديباج، (102. 104)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (338. 339)].

5. أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، (388/6).

6. محمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، ط1 (دي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423 / 2002)، (64).

ثالثا. تعريف ابن عبد السلام²: عرف ابن عبد السلام مراعاة الخلاف بقوله: «إعطاء كل واحد من دليلي القولين حكمه مع وجود التعارض»³.

وتعريف ابن عبد السلام يشبه تعريف الإمام القبايب مع إضافة قيد التعارض بين الدليلين ليخرج من الإطلاق الذي وقع فيه القبايب، غير أنه وقع في إشكال آخر، وهو إطلاق الجمع بين الدليلين المتعارضين، وهو ممتنع عقلا، إذا لم يقيد باختلاف المتعلق واتحاد المحل.

فيعمل المجتهد دليله الراجح قبل وقوع الحادثة، ثم يترجح لديه دليل المخالف بعد الوقوع⁴.

رابعا. تعريف الرصاع⁵: عرف الرصاع مراعاة الخلاف بقوله: «رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قوله المخالف»⁶.

والرجحان غير الترجيح، فالترجيح فعل المرجح الناظر في الدليل، وهو تقدم أحد الطريقتين الصالحين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص ذلك الطريق بقوة في الدلالة، كما إذا تعارض الكتاب والإجماع في حكم، أو العام والخاص، فكل واحد منهما يصلح لأن يعرف به الحكم، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة وكذا الخاص على العام.

¹. أحمد بن يحيى الوئشيري، المعيار المعرب، (377/6)، ومحمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية (64).

². محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري التونسي المالكي، أبو عبد الله، قاضي الجماعة بتونس، ولد عام ست وسبعين وستمائة، إمام حافظ محدث، قيل إنه بلغ درجة مجتهد الفتوى، له شرح مختصر ابن الحاجب المسمى: تنبيه الطالب لفهم ألفاظ جامع الأمهات لابن الحاجب توفي عام تسع وأربعين وسبعمئة للهجرة. [أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، (406)، ومحمد بن محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (301/1)].

³. أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (269 / 1).

⁴. محمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، (70).

⁵. هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرصاع الأنصاري، ولد بتلمسان سنة تسعة عشر وثمانمائة، رحل على تونس، وأخذ العلم عن كبار مشايخ المالية في عصره كالإمام البرزلي إمام جامع الزيتونة، تولى القضاء بتونس، والخطابة والإفتاء بجامع الزيتونة، من مصنفاته: شرح حدود ابن عرفة الموسوم بالهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة، توفي سنة أربع وتسعين وثمانمائة [التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (560)، و قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (375/1)].

⁶. أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، (266/1).

أما الرجحان فصفة قائمة بالدليل، وهو كون الظن المستفاد منه أقوى من غيره، كالمستفاد من قياس العلة بالنسبة إلى قياس الشبه، ومن القياس بالنسبة إلى العام، فالترجيح فعل المرجح، والرجحان صفة الدليل .

ويظهر الفرق عند تصريف اللفظ، فتقول رجحت الدليل ترجيحاً فأنا مرجح، والدليل مرجح بفتح الجيم ، وتقول رجح الدليل رجحاناً فهو راجح .

ففي مثال نكاح الشغار دليل أبي حنيفة هو الراجح، فراعاه الإمام مالك في لازم مدلوله أو في بعض ما يقتضيه، وهو لزوم الطلاق، وثبوت الإرث بين الزوجين¹.

خامساً أ. تعريف محمد صالح الهسكوري²: فقد عرف مراعاة الخلاف بقوله: « الأخذ بأقوى الدليلين معاً من بعض الوجوه »³. فقوله " من بعض الوجوه " قيد أراد به ما يلي:

1. أن الجمع بين الدليلين يكون باعتبارين، أو عند اختلاف المحل، واتحاد المتعلق، وهذا يدفع ما قد يتوهم من امتناع الجمع بين الدليلين المتعارضين .

2. لإخراج الاستحسان الذي عرفه الهسكوري بقوله: " الأخذ بأقوى الدليلين "⁴.

ويرجح الباحث محمد أحمد شقرون بعد استعراضه لأهم التعريفات، تعريف ابن عرفة، وتعريف الرضاع ، وتعريف الهسكوري ، وذلك لاشتمالها على أهم ما يميز مراعاة الخلاف .

وبالتالي يمكن تعريف مراعاة الخلاف بعد الوقوع بأنه: « ترجيح المجتهد دليل المخالف بعد وقوع الحادثة ، وإعطاؤه ما يقتضيه أو بعض ما يقتضيه ».

وقولنا ما يقتضيه الدليل، بمعنى أن المجتهد قد يعمل دليل المخالف ويرتب عليه جميع آثاره، فمثلاً عقد النكاح بدون ولي باطل عند الإمام مالك . رحمه الله . يفسخ قبل الدخول، فإذا وقع الدخول راعى قول أبي حنيفة ودليله في عدم اشتراط الولي في عقد النكاح¹.

¹ . محمد أحمد شقرون ، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، (71) .

² . صالح الهسكوري الفاسي أبو محمد، كان شيخ المغرب علماً وعملاً، وبيتهم بيت صلاح، أخذ عن أبي موسى عيسى، وأبي القاسم بن البقال، وابن بشكوال، وغيرهم، وانتفع به وعنه راشد بن أبي راشد وابن أبي مطر. له تقييد على الرسالة، توفي . حسب ما جاء في الديباج . سنة إحدى وثلاثين وستمائة، والصحيح أن وفاته . حسب ما جاء في شجرة النور الزكية . أن وفاته كانت سنة ثلاث أو ست وخمسين وستمائة. [ابن فرحون، الديباج المذهب، (210)، قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (267/1)] .

³ . الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، (455/1) .

⁴ . محمد أحمد شقرون، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، (72) .

الفرع الثاني: تعريف مراعاة الخلاف قبل الوقوع أو الخروج من الخلاف .

مراعاة الخلاف قبل الوقوع هي: الجمع بين دليلين بوجه من وجوه الجمع، والعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلا أو تركا احتياطا وورعا .

فمن يعتقد جواز الشيء يترك فعله إن كان غيره يعتقد حراما، وكذلك في جانب الوجوب، يستحب لمن رأى إباحة الشيء أن يفعله إن كان من الأئمة من يرى وجوبه، كمن يعتقد عدم وجوب الوتر يستحب له المحافظة على عدم تركه خروجا من خلاف أوجهه².

وبين القرابي الخروج من الخلاف بقوله: « فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام؟ فالورع الترك، أو هو مباح أو واجب، فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزئ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام، فالورع الترك، أو مكروه أو واجب فالورع الفعل حذرا من العقاب في ترك الواجب، وفعل المكروه لا يضره، وإن اختلفوا هل هو مشروع أو لا فالورع الفعل، لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافين والمثبت مقدم على النافي كتعارض البيّنات، وذلك كاختلاف العلماء في مشروعية الفاتحة في صلاة الجنازة، فمالك يقول ليست بمشروعة والشافعي يقول هي مشروعة أو واجبة، فالورع الفعل للخروج عن عهدة ترك الواجب، فإن اختلفوا هل هو حرام أو واجب، فالعقاب متوقع على كل تقدير، فلا ورع إلا أن نقول إن المحرم إذا عارضه الواجب قدم على الواجب، لأن رعاية درء المفسد أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأنظر ... »³.

الفرع الثالث: صلة مراعاة الخلاف بمآلات الأفعال .

قاعدة مراعاة الخلاف متفرعة على أصل مآلات الأفعال لكونها مبنية على النظر فيما تؤول إليه الأفعال، وبيان ذلك أن رعي الخلاف قبل وقوع الفعل ينظر إليه من حيث إنه يؤول إلى براءة الذمة في التيقن من وقوع الفعل صحيحا وموافقا لمقصد الشارع، والاحتياط في الدين، وأن الفعل معتد به عند جميع العلماء، وهذه نظرة مالية وغائية للفعل، فيطمئن المكلف بوقوع الفعل صحيحا ومعتبرا⁴.
وأما مراعاة الخلاف بعد وقوعه فهي التي فرعها الشاطبي عن أصل مآلات الأفعال، لأن المجتهد ينظر إلى ما يؤول إليه الفعل بعد وقوعه، فإذا كان يؤول إلى مفسدة أشد على المكلف من مقتضى النهي،

¹ . المرجع نفسه، (73) .

² . المرجع السابق، (74) .

³ . شهاب الدين القرابي، الفرق، (212/4) .

⁴ . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (397/1) .

وفي هذا مناقضة لمقصد الشريعة، فإنه يرجح دليل الجواز، ويصحح الفعل، ويرتب عليه بعض الأحكام، من أجل تحقيق المصالح الشرعية، والتيسير والتخفيف على المكلفين¹، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد².

يقول عبد الله دراز: «فمراعاة المجتهد للخلاف الواقع بين المجتهدين والتعويل عليه بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحا عنده ليقر بذلك فعلا حصل منهيا عنه على القول الراجح عنده، فكان للفعل بعد وقوعه حكما لم يكن له قبله، وذلك نظر إلى المال، لأنه لو فرع على القول الراجح عنده بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي»³.

وبيان اعتبار المال في مراعاة الخلاف، تبرزه . أيضا . العلاقة بينه وبين الاستحسان، فقد جزم الشاطبي أن مراعاة الخلاف هي من جملة الاستحسان وصورة من صورته، وفي ذلك يقول: «إن من جملة الاستحسان خلاف العلماء، وهو أصل من أصول المالكية ينبنى عليه مسائل كثيرة»⁴.

وهذا الرأي لم ينفرد به الشاطبي، بل سبقه إليه معاصره القباب⁵، الذي يقول القباب في رسالته إلى الشاطبي⁶: «ولقد ضاقت العبارة عن معنى أصل الاستحسان كما في كريم عملكم، حتى قالوا: أصح عبارة فيه إنه معنى ينقدح في نفس المجتهد تعسر العبارة عنه، فإذا كان هذا أصله الذي ترجع فروعه إليه، فكيف ما ينبنى عليه (يعني مراعاة الخلاف) لا بد أن تكون العبارة عنه أضيق»⁷.

وفي إطار هذا التضييق الدقيق لمراعاة الخلاف من قبل هذين الإمامين . يقول محمد الأمين ولد محمد السالم بن الشيخ . : « يمكن أن نسجل الأمور التالية في بيان وجه العلاقة بين مراعاة الخلاف والاستحسان:

¹ . المرجع السابق، (397/1 . 398) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (5 / 192) .

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، (1 / 345) .

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 645) .

⁵ . أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الشهير بالقباب، الإمام الفقيه الأصولي، له مصنفات وفتاوى مشهورة في المذهب، توفي سنة تسع وسبعين وسبعمائة [أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، (102)، محمد بن محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (2 / 338)] .

⁶ . أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (2 / 647) .

⁷ . أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب (6 / 393) .

أولاً . أن الاستحسان كما ورد في بعض تعاريفه، هو العدول عن القياس في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص بذلك الموضوع، وهذا هو حقيقة مراعاة الخلاف، فهي أيضا عدول عن القياس في بعض الموضوع لمعنى يقتضي ذلك؛ لأن مقتضى القياس أن المجتهد يجري على مقتضى دليله، وفي مراعاة الخلاف يجري المجتهد على خلاف مقتضى دليله، لذلك عابها القاضي عياض¹ بمخالفتها للقياس، وفي ذلك يقول الرقاق²:

وهل يراعى الاختلاف لا نعم وعاب ذا اللخمي عياض عدم
قيس وقد أجاب بـنجل عرفة بأنه إعمال من قد عرفه³

ثانياً . أن من تعريفات الاستحسان أنه إثارة ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، وفي مراعاة الخلاف أيضا يعمل المجتهد بخلاف مقتضى دليله لوجود معارض وهو دليل المخالف .

ثالثاً . كما أن العمل بالاستحسان ليس مطردا يعمل به تارة عندما تقتضي الحاجة ذلك، فكذلك مراعاة الخلاف، فإن العمل بها ليس مطردا، وإنما يراعى الخلاف أحيانا، وأحيانا لا يراعى .

رابعاً . أن مبنى الاستحسان . كما تقدم في بعض تعريفاته . على ترك القياس والعدول عنه لطلب مصلحة أو خوف مفسدة، وهذا هو مبنى مراعاة الخلاف، فإن القول المخالف إنما يراعى لطلب مصلحة تترتب على مراعاته، أو دفع مفسدة يترتب دفعها على مراعاته، وذلك عندما يقع الفعل على مقتضى قوله، فيصحح بعد أن كان ممنوعا ابتداء درءا لمفسدة تترتب على عدم تصحيحه، أو جلبا لمصلحة تحصل بتصحيحه .

¹ . هو أبو الفضل القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسين عياض بن محمد بن عبد الله بن موسين عياض اليحصبي، سبتي الدار والميلاد، أخذ عن ابن رشد، وابن الحاج، وابن عتابين وأجازته المازري والطروشني، وابن العربي، من مصنفاته: التنبهات المستنبطة على المدونة، غكمال المعلم في شرح مسلم، والشفاء، ولد سنة ست وسبعين وأربعمائة، وتوفي سنة أربع وأربعين وخمسائة. [ابن فرجون، الديباج المذهب، (270) وابن خلكان، وفيات الأعيان، (483/3)، ومحمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (205/1)]

² . هو أبو الحسن بن القاسم التجيبي المعروف بالرقاق، له لامية مشهورة في الفقه المالكي، ومنظومة في القواعد، وتقييدات على مختصر خليل، توفي سنة اثنتا عشرة وتسعمائة. [أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، (343)، محمد بن محمد بن قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، (396/1)] .

³ . المنجور أحمد بن علي المنجور، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، دراسة وتحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، إشراف: حمد بن حماد عبد العزيز الحماد، (دار عبد الله الشنقيطي)، (253)

فهذه أربعة مضامين تلتقي فيها مراعاة الخلاف مع الاستحسان، تجعلنا لا نتردد في وصف العلاقة بينهما علاقة وطيدة ذات أصول وجذور إن لم نصفها بأنها علاقة الفرع بالأصل والجزء بالكل، كما يروق للإمامين الشاطبي والقباب أن يصفهاها .».

كما تبرز هذه العلاقة أيضا، من خلال علاقة مراعاة الخلاف بالمصالح المرسلة، ففي بيان وجه العلاقة بين الاستحسان والاستصلاح، يلوح لنا وجه العلاقة بين الاستصلاح ومراعاة الخلاف، التي سبق وأن ذكرنا أنها تدخل في إطار الاستحسان، وعدها الشاطبي قسما من أقسامه.

فمراعاة الخلاف إنما يصرار إليها من أجل جلب مصلحة تترتب على مراعاة القول المخالف، أو درء مفسدة على عدم اعتباره، وإن كان ذلك القول مرجوحا في أصل النظر عند المجتهد، لكنه لما صار يترتب على اعتباره دفع ضرر أو تخفيفه، أو جلب مصلحة أو تكميلها، صار لا بد من اعتباره والاعتراف بالآثار الناتجة عن الفعل الواقع على مقتضاه¹.

فالنكاح بدون ولي باطل في نظر الإمام مالك²، إلا أنه لما يقع ويحصل الدخول ويطول الأمر ويحصل الولد، يمضيه ويصححه على مقتضى مذهب الحنفية³ القائلين بصحته مطلقا، وإن كان مذهب الحنفية مرجوحا في نظره قبل الدخول، إلا أنه لما وقع الدخول، نظر لما يترتب على التفرغ على البطلان الراجح في نظره من مفسدة وضرر على الزوجين وولدهما، الذي هو أقوى من مقتضى النهي، فترجح عنده مذهب الأحناف بعد الدخول بعد أن كان مرجوحا قبله، درءا للمفسدة وجلبا للمصلحة، ومن هنا يبدو وجه ارتباط مراعاة الخلاف بالمصالح المرسلة عند المالكية⁴.

وعليه؛ فإن ما اختتم به الشاطبي من قاعدة الاستحسان باعتبارها القاعدة الرابعة التي تتفرع عن أصل النظر في المآلات وتقتضي الأخذ بها، إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر، بالنسبة إلى مصالح المكلفين الجزئية، فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنها إلى الاستحسان

¹ . محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، (214.213) .

² . مالك بن أنس الأصبجي، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم، (106/2)

³ . محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414)، (196/4)

⁴ . محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، (214) .

كحالة استثنائية توجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أفاق الشرع العامة¹، وإذا كان الأمر كذلك؛ فنحن أمام إشارة واضحة لرؤية مستقبل الأفعال وسيورتها، وما يترتب عليها من آثار متتابعة وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال والاستقبال، بما يحرك كما سبقت الإشارة إلى تأسيس "علم التدبير" وهو ما يحرك إعمالا فعلا ودائما وحاضرا لقاعدة "الأمر بمقاصدها" وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطارا مرجعيا تأسيسيا وإرشاديا ونسقيا وقياسيا وتقويميا، واعتبار المال ضمن هذا التصور لا بد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الافتائية ومآلاتها، دراسة القضايا الافتائية ومآلاتها، إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي².

المطلب الخامس: قاعدة المصلحة .

لقد سبقت الإشارة إلى مفهوم المصلحة وتعريفات العلماء المختلفة لها؛ في غير موضع من هذا البحث، وتجنبنا لتكرار نفس المعلومات في ذات السياق، يتجه الحديث بشأنها (أي المصلحة) إتجاهها ذا منحى آخر، يُبرز الغاية من إيرادها في هذا الفصل، ببيان علاقتها باعتبار مآلات الأفعال.

الفرع الأول: مفهوم المصلحة³ في الشريعة الإسلامية في الشريعة الإسلامية .

إن مفهوم المصلحة في الشريعة الإسلامية يُتناول من وجهتين :

الأولى: المصلحة باعتبارها دليلا من أدلة الأحكام، ومصدرا من مصادر الاستنباط أو التحريم لما يستجد من حوادث، وهو المعروف عند الأصوليين بالمصلحة المرسلة أو الاستدلال بالمرسل أو الاستصلاح، وهذا المتجه هو متجه منهجي؛ باعتبار المصلحة المرسلة من مناهج الاجتهاد، والتعامل مع نصوص الوحي من أجل التوصل إلى الأحكام الشرعية للوقائع⁴.

الثاني: المصلحة باعتبارها حقيقة في الواقع المعاش؛ بمعنى النفع المستجلب أو الضرر المستدفع، والشارع استهدف غايات ومصالح بثها في نصوص القرآن، ورمى إلى تحقيقها في حياة الناس من خلال

¹ . سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية. دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، (389 . 390)

² . المرجع نفسه، (391) .

³ . سبق ذكر عدد من تعريفات المصلحة، وذلك عند تعريف مقاصد الشريعة وأنواعها، في الفصل الثاني من الباب الأول، وعند الحديث عن أنواع المناط؛ في الفصل الثالث من الباب الثاني.

⁴ . قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الفروق، (120) .

التكاليف التي ترجع إلى الأمر والنهي، قاصدا العلل والحكم أو الأسرار والمصالح الكامنة وراء الأحكام والنصوص، وهذه المصالح لها مستويان:

1. **المستوى الجزئي:** وهي المصلحة المستهدفة من نص أو حكم معين، وتسمى **علة الحكم**، والعلة تفهم هنا على أنها الحكمة أو المصلحة التي تعلق بها الإباحة، والمفسدة التي تعلق بها النهي .
2. **المستوى الكلي:** ويتعلق بالمصالح المستهدفة من وراء مجموع نصوص الشريعة، وهو ما يطلق عليه المقاصد العامة للشريعة¹.

هنا ندرك الفرق بين المصلحة كغاية أو بين كونها أداة تستخدم كوسيلة في الاستنباط. والذي يفرق بين الأمرين أن الاستصلاح أو المصلحة المرسله أو المناسب المرسل هي منهج في الاجتهاد لبناء أو استنباط الأحكام الشرعية وفق منهج أو أداة في الاجتهاد هي الاستصلاح أو ما يرادفه من المسميات . أما المصلحة التي تلاحظ من خلال الحكم فأمر آخر، فهذه قد تكون وسيلة إذا توافرت شروطها وضوابطها، وقد تكون مقصدا أو غاية إذا توافرت . أيضا . شروطها وضوابطها، يوضح ذلك أقوال العلماء قديما وحديثا في تعريفهم للمصلحة وصولا إلى مفهوم الاستصلاح فالاجتهاد الاستصلاحي أو المقاصدي كأداة ومنهج في استنباط الأحكام الشرعية لمستجدات الوقائع والنوازل . والأداة الاجتهادية هي مسلك من مسالك الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية والتي تحقق مصلحة مقصودة للشارع الحكيم .

وبالرجوع إلى الإمام أب إسحاق الشاطبي في تعريفه للمصلحة؛ نجده يقول: « وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعمًا، وهذا في مجرد الاعتقاد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلت أو كثرت، تقترن بها أو تسبقها، أو تلحقها؛ كالأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب والنكاح وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب »².

فهذه العبارات وغيرها، تفيد أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين تطلق بإطلاقين: الأول: مجازي وهو السبب الموصل إلى النفع؛ والثاني: حقيقي؛ وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة، ويعبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنه .

¹ . المرجع نفسه .

² . أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (44/2)

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل، تختلف في نظر الشرعيين بالاعتبار؛ لأنه إما أن ينظر إليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس محصلة لرغبتها العادية؛ أو ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، على معنى أنها شرعت لانتظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتقييد النفوس بكبح جماحها، والحد من شهواتها¹.

الفرع الثاني: اعتبار مآلات الأفعال في المصلحة .

لا بد لاعتبار المصلحة من شرط أساسي: هو رجحان الوقوع، ثم تتدرج في المراتب من الأهمية الذاتية، ممثلة في مراتب الكليات الخمسة، وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ثم تتدرج بعد ذلك حسب شمولها وسعة فائدتها، فعلى ضوءها الترتيب تتصف عند التعارض ويرجح البعض منها على الآخر²، ومن هنا يكون اعتبار المآلات في المصلحة بالنظر فيما يؤول إليه الفعل، فإن كان يؤول إلى مصلحة صار مطلوباً، لأن الفعل يعتبر بما يكون عنه من المصالح والمفاسد³، ثم إن المصالح المحتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية، لذلك كانت معرفتها موكولة للشارع الحكيم، قال الشاطبي: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد، والمفسدة مفسدة كلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه»⁴.

قال ابن التلمساني⁵: «إن الشارع وإن اعتبر المصالح إلا أنه قيد اعتبارها بقيود وشرائط واصطلاحات لا تهتدي العقول إليها، وغاية العقل أن يحكم بان جلب المصلحة ودفع المفسدة مطلوبان،

1 . مصطفى محمد شلي، تعليل الأحكام، (279) .

2 . محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الجزائر: مكتبة رحاب، دمشق: الدار المتحدة للطباعة والنشر، 1987/1407)، (222 . 223)

3 . وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (294/1)

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (534/2)

5 . هو أبو عبد الله محمد بن علي الفهري الشافعي المصري، المعروف بابن التلمساني نسبة إلى "تلمسان البلدة"، ولد سنة سبع وستين وخمسائة، كان فقيهاً وأصولياً، من مؤلفاته: شرح المعالم في أصول الفقه، توفي سنة أربع وأربعين وستمائة. [جلال

الدين السيوطي، حسن المحاضرة، (413 / 1)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (125/4)

لكن تحصيلهما بالطريق المعين ودفعهما بالطريق الخاص لا يهتدى عليه، فلا بد من دليل شرعي يوصل إلى أن هذا الطريق من مقاصد الشارع»¹.

ومن الشروط التي وضعها الأصوليون لاعتبار المصلحة:

1. أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشريعة، فلا تنافي أصلا من أصول الشرع، ولا دليلا من أدلته، والمصلحة التي لا تكون ملائمة لمقاصد الشرع وتحقق مقصدا شرعيا مصلحة متوهمة وليست معتبرة.
2. أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها، بحيث إذا عرضت على أصحاب العقول تلتقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، لأنها توقيفية.
3. أن لا يؤدي اعتبار المصلحة إلى تفويت مصلحة أرجح، أو الوقوع في مفسدة أعظم².

لقد قسم الأصوليون المصلحة استنادا إلى معيار المال، ومن ذلك تقسيم ابن عاشور لها باعتبار حصولها بالقصد أو بالمال، حيث ورد عنه قوله: « وللمصالح والمفاسد تقسيم آخر باعتبار كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمال، وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه، فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة. فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل والامتنال له فيها هين واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير. فأما دقائق المصالح والمفاسد ووسائل تحصيلها وانحرافها فذاك هو المقام المرتبك، وفيه تفاوت مدارك العقلاء اهتداء وغفلة، وقبولا وإعراضا، فتطلع فيه الحيل والذرائع، وفيه التفتن للعلل وضده، وفيه ظهر تفاوت الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام»³، ولذلك نجد الأصوليين. كما نصوا على شروط اعتبار المصلحة. نصوا. أيضا. على اشتراط أن يكون صدورها ممن هو أهل للاجتهاد ليكون عارفا بمقاصد التشريع، من أجل أن يكون تقدير المصلحة وفق المقاصد الشرعية، قال الغزالي: « فإن مالكا يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيفا بأخلاق الشريعة فينبو عقله وطبعه عما يخالفها»⁴.

¹ . عبد الله بن محمد بن علي بن شرف الدين ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط1 (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419)، (474/2)

² . أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (210)، وأبو إسحاق الشاطبي، الإعتصام، (627/2 . 628)، ومحمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، (105)، ووليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، (266/1) .

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (316) .

⁴ . شهاب الدين القراني، نفائس الأصول (4092/4) .

ونظرا لأهمية المصلحة الشرعية، ودورها الفاعل في ابتناء الأحكام الشرعية، تتبع الأصوليون مختلف تقسيماتها، إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية؛ وفي ذلك فقه للمقاصد والمصالح في ذاتها، فالمقاصد الأصلية تنقسم إلى مقاصد عينية ومقاصد كفائية، وكذلك المقاصد التابعة تقسم إلى قسمين: أحدهما تنعكس الحظوظ فيه على المكلف بدون واسطة، كنبيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الحاجات من أكل وشرب ولباس ومسكن. والثاني: ما تنعكس الحظوظ عليه بواسطة الغير، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإيجارات والكرء والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والحرف¹. ثم هو بعد هذه التقسيمات يعمد (أي الشاطبي) إلى التفرقة بين المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، فيذكر أن ما يفرق المقاصد الأصلية ن سواء كانت عينية أو كفائية. عن المقاصد التابعة، هو أن الأصلية لا حظ فيها للمكلف، إذ هي من الضروريات المعتبرة في كل ملة، وأن من « يقوم بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت »²، إذ نجد المكلف من الجهة العينية مأمورا بحفظ دينه، ونفسه، وعقله، ونسله، وماله، حتى إن العبد لو فرض اختياره خلاف هذه الأمور، لحجر عليه ولحيل بينه وبين اختياره، فمن صار مسلوب الحظ، محكوما عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي³، مثلما نجد من الجهة الكفائية أن أمورها منوطة بجميع المكلفين على العموم، وذلك من أجل أن تستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها.. « إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي »⁴، ومن هنا كان القسم معرى من الحظ شرعا، لأن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استحلاب الحظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك « من حيث كان لا يجوز لوال، ولا لقات، ولا لحاكم، ولا لمفت، ولا لمحسن، ولا لمقرض.. أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، أو ممن تقاضى لديه، أو ممن استفثاه »⁵، لأن استحلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهذه قواعد الإسلام.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 307)، وإدريس حمادي،

المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني، (127) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 300)

³ . المصدر نفسه، (301/2)

⁴ . المصدر السابق (301 / 2)

⁵ . المصدر نفسه، (301 / 2)

على العكس من ذلك يذكر ما يميز المقاصد التبعية عن المقاصد الأصلية، هو هذه الحظوظ التي تراعى فيها، إذ من جهتها يحصل للمكلف مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات¹، ومن جهتها يصبح قيام المصالح الأصلية ممكن، إذ قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان، تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره²، فمن طريق سد حاجة الطعام والشراب والملبس والمسكن تحصل المحافظة النفس والعقل، ومن طريق سد الحاجة إلى الزواج تحصل المحافظة على النسل، وكل ذلك لا يحصل إلا عن طريق المحافظة على المال وتنميته، ثم من طريق التطلع إلى الفوز بنعيم الجنة، والابتعاد عن النار تحصل المحافظة على الدين، وإقامة شعائره.. وهكذا تكون هذه المصالح قد صارت من هذه الجهة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها³، إذ لولاها لما كان للمقاصد الأصلية وجود في الخارج⁴.

والبعد المآلي في المصلحة، يبرز. أيضا. في تقسيم الأصوليين لها باعتبار الشمول⁵، فالأمثلة التي يمثل يمثل بها لهذا النوع من المصالح⁶، تدل على رعايتها في الحال والمآل على سبيل الدوام والاستمرارية، من خلال البحث في وسائل حفظها من جانب الوجود ومن جانب العدم، وهو ما يعني بعد النظر في مستقبل الأفعال (الوسائل) التي تفضي إلى حمايتها ورعايتها كحماية البيضة على سبيل المثال.

يبين الشيخ الطاهر بن عاشور المراد بتقسيم المصالح من حيث الشمول، فيقول: « تنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية، ويراد بالكلية في اصطلاحهم، ما كان عائدا على عموم الأمة عودا متماثلا، وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك. فالمصلحة العامة لجميع الأمة قليلة الأمثلة، وهي مثل حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين مكة والمدينة. من أن يقعا في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام، أو التغيير العام

¹ . المصدر نفسه، (2 / 303)

² . المصدر نفسه، (2 / 303)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 303)

⁴ . إدريس حمادي، المصالح المرسلّة وبناء المجتمع الإنساني، (127 . 129) .

⁵ - ذكر حسين حامد أن هذا التقسيم صرح به الغزالي في شفاء الغليل، حيث قال: « وتنقسم (المصلحة) قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء؛ فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأقل، منها ما يتعلق بمصلحة لشخص معين في واقعة نادرة » [حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، (القاهرة:

مكتبة المنتبي، 1981)، (33)، وأبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، (184)]

⁶ . ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (313)

بانقضاء حفاظه، وتلف مصاحفه معا، وحفظ علم السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها، وبعض صور الضروري والحاجي ممل يتعلق بجميع الأمة»¹.
وأما الريسوني فيقول: «هي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها، في كل باب من أبوابها التشريعية، وظاهر أن يعضه أعم من بعض، وما كان أعم فهو أهم، أي أن المقاصد التي روعيت في جميع أبواب الشريعة أعم وأهم من التي روعيت في كثير من أبوابها»². وقال أيضا: «وأعني بالكليات العامة، الكليات النصية والكليات الاستقرائية، فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص القرآن والسنة الصحيحة، وأما الكليات الاستقرائية، فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية، كحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة، والقواعد الفقهية الجامعة، وأعني بالأدلة الخاصة أو الأدلة الجزئية، الأدلة الخاصة بمسائل معينة، كآية كذا الدالة على كذا، أو الحديث الفلاني الدال على الحكم المسألة الفلانية، أو الأقيسة الجزئية»³.

خلاصة الفصل:

يخلص هذا الفصل إلى اعتبار قواعد المآل وسائل مفضية لحصول المقاصد الشرعية، وذلك يتأتى بالاستناد إلى بعدين أو رؤيتين اثنتين:

1 . بالنظر إلى الأحكام الجزئية المستخلصة استناد إلى قواعد اعتبار المآل. فالحكم الشرعي هو وسيلة حصول المقاصد الشرعية، بالنظر إلى ارتباط هذا الحكم بمسألة جزئية أو فرعية، ويتصور من هذا الحكم قد تم استنباطه بناء على الاستحسان، أو المصلحة أو سد الذرائع أو فتحها أو بناء على إباحة التحليل أو منعه، وهكذا ..

فإعمالا للنظرة الجزئية التي تقوم على استحضار المسألة الفرعية واستنباط حكم بشأنها، تكون الأحكام الشرعية المستخلصة من مختلف الأدلة، لاسيما في موضعنا هذا. قواعد اعتبار المآل. هي وسائل مفضية إلى المقاصد الشرعية.

2 . بالنظر إلى القواعد كمنهج وطريقة لبناء الأحكام الشرعية: فقد سبق أن بين البحث أن القواعد الأصولية في مجموعها ما هي إلا وسائل وأدوات يستعين بها الأصولي لضبط منهج واضح المعالم في استنباط الأحكام الشرعية، لذلك كانت القواعد اللغوية الأصولية أولى القواعد المضبوطة في هذا الشأن

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (331 . 332) ..

² . أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (19 . 20) .

³ . المرجع نفسه، (369)

لاتصالها بمباحث الكتاب والسنة، ولنقل لاتصالها بالنص الشرعي قوام وأساس العملية الاستنباطية للأحكام الشرعية.

وفي سياق محاولة صياغة وبناء الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين المتجددة والمتنامية والمتطورة على الدوام، كان استخلاص أداة القياس في المنهج الأصولي بوجه عام، فكان إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق في حكمه لعله جامعة بينهما، وبذلك كان القياس طريقاً آخر يضاف لاستنباط الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين.

واستطاع الفكر الأصولي (الحنفية والمتكلمين) تطوير منهج أصولي عبرت عنه جهود هاتين المدرستين (بالنسبة لأهل السنة والجماعة)، ليعتمد هذا الفكر على عدد من الأدوات والمناهج التي أعانت الفقهاء على معرفة الأحكام الشرعية لمستجدات أفعال المكلفين، فكان الاستحسان وسد الذرائع وفتحها، والاستصلاح أو المصالح المرسله، وإعمال العرف، والاستصحاب، وغيرها من القواعد أو الأدلة التي يستند إليها في بناء الأحكام الشرعية .

إن التعبير عن الأدلة المختلف فيها بوجه عام، أو المعبر عن بعض منها . في هذا الفصل . بقواعد اعتبار المال، والتي تم حصرها في: سد الذرائع ومنع التحيل، والاستحسان، ومراعاة الخلاف، والمصلحة، هو في محصلته مؤدٍ إلى استنباط حكم شرعي بشأن مسألة أو واقعة تعلق بها فعل المكلف، والأحكام الشرعية . كما سبق تقريره . هي الوسائل المفضية إلى حصول المقاصد الشرعية على الوجه المطلوب الأكمل كما عبر عن ذلك محمد الطاهر بن عاشور.

ثم إنَّ العلاقات المختلفة بين قواعد اعتبار المال تعبر عن التوسل إلى تحصيل المقاصد الشرعية وهو ما يكشف عن من رباط منهجي حول النسق العام الذي تقوم عليه عملية بناء الأحكام في الشريعة الإسلامية.

ومحصلة القول: أنه في باب الأحكام الشرعية . على اعتبار أنها وسائل المقاصد . ينظر إلى الآليات التي يستنبط من خلالها حكم الوقائع والمستجدات بوجه عام التي تم اعتمادها في ذلك، ولما كانت هذه الأدوات والآليات طريق معرفة الحكم الشرعي لهذه القضايا والمسائل المرتبطة بأفعال المكلفين، كانت وسائل، إذ الوسائل هي الطرق المفضية إلى مقاصد الشريعة، وهذه الآليات والأدوات تعبر عن مجموعة من المسالك التي يقوم عليها اجتهاد المجتهدين لمعرفة الأحكام الشرعية، إذ لولاها لم يعرف للفعل ومتعلقاته حكم شرعي، فكانت بذلك وسائل، وإن ارتبطت بالناحية المنهجية كطريق يسلكه المجتهد في العملية الاجتهادية.

أما عند النظر إلى مختلف المسائل الفقهية وارتباطاتها بالآحاد والعموم، فهذه المسائل قد صيغت واستنبطت لها أحكام شرعية بغض النظر عن طريق ابتناء الحكم سواء أكان من الأدلة المتفق عليها أم المختلف فيها، فهي في نهاية المطاف أحكام شرعية، والتي هي وسائل تحصيل المقاصد الشرعية .
بمعنى: يتردد هنا إطلاق الوسائل بين الأدلة نفسها المعتمدة في استنباط الأحكام فيقال عنها وسائل، لكن هنا من باب المنهج الأصولي العام ، وقد سبق تقرير العلماء بأن علم أصول الفقه هو علم آلة يرتبط باستنباط الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير.
وبين الحكم ذاته المستنبط عن طريق هذه الأدوات (المسالك) ليعبر الحكم لا أدواته عن كونه هو الوسيلة إلى المقاصد الشرعية .

والبحث قد اعتمد في تحليله على الانطلاق من الأفعال والأحكام باعتبارها هي الأساس في حصول المقاصد، بغض النظر عن المسالك المعتمدة في استنباط هذه الأحكام (الأدلة المتفق عليها أو المختلف فيها)

فعند التحقيق: يقال (مجازاً): الأدلة هي وسائل المقاصد، لأن هذه الأدلة هي وسائل استنباط الأحكام الشرعية، ووسائل الوسائل وسائل كما قرره العز بن عبد السلام .
وتبقى الأفعال وأحكامها هي المقصودة على الحقيقة بالوسائل إلى المقاصد.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد
قسم الفقه وأصوله
رقم التسجيل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
بقسنطينة
الرقم التسلسلي / 2014

نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية
- دراسة مقاصدية -

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه في علوم في الفقه وأصوله .

إشراف:
أ.د / نذير حمادو (الجزائر)
أ.د / محمد بوزغنية (مشرف مساعد؛ تونس)

إعداد الطالبة:
حبيبة رحايبى

أعضاء لجنة المناقشة

جامعة الأغواط	رئيسا	أستاذ محاضر (أ)	د / نور الدين صغيري
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	أ.د / نذير حمادو
جامعة الزيتونة / تونس	مشرفا مساعدا	أستاذ التعليم العالي	أ.د / محمد بوزغنية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / نور الدين ميساوي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / كمال العرفي
جامعة بسكرة	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / عز الدين كيجل
جامعة أدرار	عضوا مناقشا	أستاذ محاضر (أ)	د / خالد ملاوي

السنة الجامعية: 1434 - 1435 هـ / 2013 - 2014 م

القسم الثاني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثالث: الفعل السياسي أنموذجا لتنزيل الأحكام الشرعية.

ويحتوي هذا الباب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: شرعية ومقاصدية الفعل السياسي.

الفصل الثاني: نوازل الفعل السياسي ومحاولات التبيئة في المناخ الحضاري الإسلامي.

الفصل الثالث: الأمن مناط العلاقات الدولية : مقارنة مقاصدية

تمهيد

لما كان مدار الفعل السياسي حول الحكم وممارسة السلطة في علاقة ثنائية ترابطية تجمع بين الحاكم والمحكوم، ويمتد بالتالي إلى كل ما من شأنه أن يتفاعل مع هذا الفعل من أفعال أخرى تكتسب صفة "سياسية"، حتى لا يقتصر الفعل السياسي على فعل وحيد يتمثل في عملية الانتخاب أو البيعة، أم ما جرى من الأفعال في سياقهما العام، بل ليشمل العملية السياسية برمتها التي تقيم نظام حكم متميز له مؤسساته الخاصة وصفاته وخصائصه، طرائقه وغاياته، علاقاته، تفاعلاته داخليا وخارجيا، ومضمون كل ذلك هو ما يمكن أن نعبر عنه "الفعل السياسي"، وهو ما تختص به السياسة الشرعية كحقل معرفي قائم بذاته.

لقد بدأ أرسطو كتابه عن السياسة بقولته الشهيرة بأن الإنسان كائن سياسي، وكان يقصد بذلك جوهر الوجود الاجتماعي؛ هو السياسة، وأنه حينما يتفاعل شخصان - أو أكثر - فإنما ينخرطان في علاقة سياسية، ثم إنه كان يعني أن ذلك هو النزوع الطبيعي لدى الأشخاص، وأن القلة القليلة هي التي كانت تجافي حياة التجمع وتفضل الحياة الانفرادية، ولذلك حين يسعى الناس إلى تحديد أوضاعهم، وحين يحاولون تحقيق أمنهم وأمانهم في المجتمع، وحين يجهدون أنفسهم لإقناع الآخرين بوجهات نظرهم، فإنهم بذلك يزاولون بعض الأنشطة السياسية وبهذا المعنى يكون كل فرد فينا سياسي بقدر معين¹.

ويزيد أرسطو على ذلك، بأن السبيل الوحيد الذي يستطيع الإنسان عن طريقه تنمية قدراته والوصول إلى أكمل صور الحياة الاجتماعية هو التفاعل السياسي مع الآخرين في بيئة أقيمت لاحتواء الصراعات الاجتماعية ولتحقيق الأهداف الجماعية وهي الدولة²، فالسياسة ظاهرة حاضرة في كل ظاهرة، ضاغطة على كل مفهوم، محشورة في كل فعل وحركة³.

¹ . فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسة، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2008)، (5)

² . المرجع نفسه .

³ . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2008)، (93).

وفي هذا السياق، فإن مدلول الفعل السياسي يتمحور حول نقطة محورية فيه؛ وهي ممارسة السلطة أو الحكم، وما يتصل بذلك، وذلك في خضم تطور الحياة الإنسانية نظراً لما طرأ ويطرأ من متغيرات ومعطيات، وهي بتعبير آخر عبارة عن ظروف **تخلق واقعا جديدا** يغير ما عرفه الإنسان عبر فترات سابقة من حياته، والتي هي في تغير مستمر .

واختيار البحث للفعل السياسي؛ كنموذج للتطبيق عليه، يكون عبر توظيف مفهوم نظرية الوسائل كأداة للتحليل، من خلال استحضار مستجدات ومعطيات الواقع، وإعمال القواعد الحاكمة للمقاصد والوسائل، وكذا القواعد الفقهية ذات البعد المقاصدي، وغيرها من المفاهيم التي تم التأصيل لها ودراستها في الشق النظري من البحث، لتلائم الوسائل (التي هي الأحكام الشرعية) لمقاصدها . في هذا الشق من الدراسة . .

يأخذ البحث . في هذا القسم منه . نماذج فرعية والتي مدارها الفعل السياسي، كأمثلة، إذ البحث لا يمكنه . بأبـة حال من الأحوال . تتبع كل ما يصدق عليه مسمى "الفعل السياسي"، وإنما يتغيا التطبيق بطريقة تحليلية إسقاطية لمفهوم نظرية الوسائل على بعض مما يندرج تحت مسمى الفعل السياسي.

إن مسألة الحكم في الإسلام . باعتباره مشروعاً للتطبيق على هذا المجتمع، أو ذاك . قد بحثت في العقود الأخيرة من قبل كثير من "الإسلاميين": فقهاء ومجتهدين، وعلماء دين ومفكرين، لأجل أسلمة المجتمع تنظيمياً وحضارة، على قاعدة الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، وعلى نهج ما يسمى "السلفية" تارة "و" الأصولية" تارة أخرى.

والهدف المنشود هو إعادة صياغة وتركيب المجتمع، وفقاً للفقه الإسلامي، كما انتهى إليه تطوره في مجالاته . غير العبادية المحضة . المتعلقة بقضايا المجتمع السياسي، وعلاقاته الداخلية، والخارجية، والأسرة، وإقامة حكم سياسي إسلامي يحقق هذا الهدف في المجتمع، ويحميه، ويعيد الحياة والفاعلية إلى المشروع الحضاري الإسلامي¹.

لقد جرى الفقهاء على تقسيم أفعال المكلفين إلى أفعال مرتبطة بالفرد ترجع إلى العبادات، وأفعال ترجع إلى الأسرة، وأفعال ترجع إلى المجتمع، وهذه القسمة لا مبرر لها سوى المنهج العلمي

¹ . محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي (المجتمع السياسي الإسلامي) محاولة تأصيل فقهي وتاريخي)، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992/1412)، (11)

لتوضيح هذه الأطر الثلاث، بينما في حقيقة الأمر التكليف يتجه إلى هذه المستويات في الإنسان (المكلف) دون فصل أو تمايز بينها¹.

إن الشريعة الإسلامية في هذه الأطر التشريعية الثلاثة (الفرد، والأسرة، والمجتمع) متداخلة مترابطة، في شبكة علاقات داخلية على مساحة الأنشطة الإنسانية كلها، في جميع مستوياتها ومجالاتها.

وهذه الوشائج الداخلية بين الأطر التشريعية تجعل من التشريعات الموضوعة للجماعة والأسرة مسؤوليات على الأفراد، وتجعل من التشريعات المتعلقة بالأفراد، والموضوعة عليهم، تشريعات للجماعة أيضا، وترتب مسؤوليات وحقوقا للجماعة وعليها.

ومعظم المبادئ العامة، والقواعد العامة، سارية في الأطر التشريعية الثلاثة، بحيث يستحيل الفصل الحقيقي بين هذه الأطر، وإنما تظهر الشريعة الإسلامية من خلال هذه النظرة العميقة الشمولية للفقيه كلا واحدا.

وباعتبار آخر، فإن جميع أعمال الإنسان في هذه الأطر التشريعية كلها، يمكن أن تكون عبادة متصلة الحلقات، وتكون الحياة كلها عبادة بالمعنى العام، حتى أشد الأعمال دنيوية ومادية، وذلك عن طريق وعي صلة هذه الأعمال بأوامر الله تعالى ونواهيه، ونية التقرب بها إليه تعالى بالسير على النهج الذي أمر به².

¹ . المرجع نفسه، (11)

² . المرجع نفسه، (41)

الفصل الأول: شرعية ومقاصدية الفعل السياسي.

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم الفعل السياسي، ومضامينه.
- المبحث الثاني: شرعية ومشروعية الفعل السياسي.
- المبحث الثالث: مقاصدية الفعل السياسي.
- المبحث الرابع: بعض القواعد الشرعية الضابطة للفعل السياسي.

مفهوم الشريعة من المفاهيم التي لا يوجد اتفاق حول تعريفها، فهناك تعدد في المسميات واختلاف في التعريفات لهذا المفهوم، فالبعض يطلق مفهوم الشريعة والمشروعية؛ باعتبار الأولى تتعلق بالجانب السياسي أو علاقة الحاكم بالمحكومين، بينما تختص الثانية بالجوانب القانونية، حيث تصير مرادفة لسند قانوني أو نص أو قاعدة تبرر الحق أو الإذعان والحركة والتصرف.

والشريعة الإسلامية تعكس تميزاً في الفهم وخصوصية في الدلالة، فالشريعة في الرؤية الإسلامية شرعية دينية، والشريعة في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشريعة الدينية الأصلية، ولا يمكن فهمها إلا من خلالها¹.

فالشاطبي يقرر أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً²، والمقاصد الكلية للشريعة؛ أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً وقولاً وعملاً، فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة، حتى يرتاض بلجام الشرع³.. ثم إن كل حكم شرعي نسعى إلى تطبيقه في الممارسة، يعني في التحليل الأخير إنزال للنص على الواقع المتطور والمتغير والمتجدد دائماً⁴.

المبحث الأول: مفهوم الفعل السياسي، ومضامينه.

لما كانت المفاهيم تشكل اللبنة التي منها تؤسس المنهجية، فإنه ما من عمل منهجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم.

وعليه يحاول هذا المبحث بيان مفهوم الفعل السياسي ومضامينه من خلال رؤيتين اثنتين: الرؤية الوضعية والرؤية الشرعية، مع بيان مدى إمكانية مقارنة المفهومين من عدمها.

¹ . سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، ط2 (عمان الأردن: المركز العالمي للدراسات السياسية، 2002)، (316)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (289/2)

³ . المصدر نفسه، (78/5)

⁴ . هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية "رؤية معرفية"، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416 / 1995)، (184)

المطلب الأول: المحكوم فيه في الفعل السياسي فعل للمكلف .

المحكوم فيه؛ هو الأفعال المكلف بها¹، وكل حكم من أحكام الشارع لا بد أن يكون متعلقا بفعل من أفعال المكلفين على جهة الطلب أو التخيير، أو الوضع، غير أن تعلق الأحكام التكليفية بفعل المكلف يكون بلا واسطة²، أما تعلق الأحكام الوضعية بفعل المكلف، فإنما يكون بواسطة تعلقه بالحكم التكليفي من جهة كونه سببا أو شرطا فيه أو مانعا منه³.

ولما كان كان تعريف الحكم الشرعي هو: « خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أوالتخيير أو الوضع »⁴، اندرج بالتالي في مفهوم الفعل؛ أيّ فعل يأتيه الإنسان، سواء تعلق الفعل بالعبادات التي تعبر عن علاقة الإنسان بخالقه، أو المعاملات في تنوعاتها المختلفة؛ والتي ترجع في عمومها إلى علاقات الأفراد فيما بينهم أو على مستوى الجماعات، لتشمل ما يمكن أن يوصف ب "الفعل السياسي"، والذي دعت التطورات في المجال الفكري والعلمي والعملية تخصيصه بالبحث، بإبراز ملامحه، وموقعه من المنظومة التشريعية الإسلامية "تكليفا ومقصدا".

ويشير المستشرق الألماني جوزيف شاخت إلى أن الشريعة الإسلامية: « هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية، كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية (بالمعنى المحدود) وعلى تفاصيل آداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل وعبادة المرضى. والشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه »⁵.

ولئن كان مفهوم الفعل الإنساني هو مجموعة الأقوال والأفعال الصادرة عن المكلف، والتي يقترن بها حكم شرعي، لتتصف بالإباحة أو الندب أو الوجوب أو التحريم أو الكراهة، فإن اقتران أفعال المكلف

¹ . سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (179/1).

² . محمد عبد العاطي محمد علي، التكليف الشرعي وما يتعلق به من أحكام، (القاهرة: دار الحديث، 2007/1428)، (49

³ . المرجع نفسه، (50).

⁴ . محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (72 . 71/1)

⁵ . جوزيف شاخت، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمدة، مراجعة: فؤاد زكريا (الكويت: المجلس

الوطني للثقافة والفنون، 1998)، (85/2)

واتصافها بكونها ذات صبغة أو طبيعة سياسية، يتطلب توضيح مدلول "السياسي" كقيد إضافي وارد على الفعل الإنساني المكلف به .

والبحث . وهو يستوضح المراد بـ "السياسي" . يتناول المدلول ضمن الرؤية الإسلامية في مفهومها "للسياسي" وارتباط السياسي بـ "الشرعية"، مقارنة ومقابلة بالرؤية الغربية للمفهوم ذاته .

المطلب الثاني : التعريف بالسياسة في اللغة .

الفرع الأول: التعريف بالسياسة في اللغة العربية.

لم يشتمل القرآن الكريم على كلمة "سياسة"، أو أحد مشتقاتها، بل اعتمد مصطلحات توصيفية أخرى، تتميز بأهليتها للتفسير سياسياً مثل "الملوك"، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذَلَّةً ۗ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل (34)]، و"الأئمة"، كما في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۗ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة (24)]، و"أولي الأمر"، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء (59)]

أما في السنة النبوية، فيروى عن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . قوله: « كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُمْ أَنْبِيَاؤُهُمْ »¹، قال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث: « أي تتولّى أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعيّة، والسياسة: القيام على الشيء بما يُصلحُه »².

والسياسة لغة: مصدر ساس يسوس. مادتها: (س و س)، وهذه المادة تدل على المعاني الآتية:

الأول: فساد الشيء، ومنه قول العرب: ساس الطعام يساس وأساس يسييس؛ إذا فسد بوقوع السوس³ فيه، فيقولون له: سؤس.

¹ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: دُكِرَ عن بني إسرائيل، ورقمه (3455)، (604/6)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، ورقمه: 1842، (320/12)، كلاهما عن أبي هريرة.

² . مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وظاهر أحمد الزاوي، ط1، (المكتبة الإسلامية، 1963/ 1383)، (421/2) .

³ . السوس: جمع سوسة، وهي: الدويبة المعروفة، وهي دودة تقع في الصوف والثياب والطعام، ومنه حنطة مسوسة. بكسر الواو المشددة . [أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاحوري، وعبد الحميد مختار، ط1، (حلب سورية: مكتبة أسامة بن زيد، 1979/1399)، (421/1) [مادة: (سوس)] .

الثاني: جلبة وخليقة وطبع¹. ومنه قول العرب: الكرم من سوس فلان؛ يريدون: الكرم من طبع فلان، ويقال الفصاحة من سوسه².

الثالث: ترويض وتذليل وتديير. ومنه قول العرب: ساس الدابة، ويسوس الدواب: إذا قام عليها وراضها؛ ومنه سمي المعتني بشؤون الخيل وترويضها، سائسا³.

الرابع: القيام على الشيء بما يصلحه، فقال ابن منظور: «السياسة القيام على الأمر بما يصلحه، والسياسة فعل السائس، يقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته»⁴.

وهكذا عرفت القواميس الإسلامية "السياسة" انطلاقاً من أنها: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتديير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة...»⁵.

فهي ليست مطلق طلب الصلاح والمصلحة الدنيوية العاجلة، بل الصلاح والمصلحة التي تجعل نجات الدنيا محققة للنجاة في الآخرة، وهي ليست مطلق تديير المعاش وتنميته وفق المعايير الدنيوية وحدها، بل التديير المحكوم بمعايير سنن العدل والاستقامة التي وضعها الخالف لخليفته إطاراً وفلسفة حاكمة لسياسة العمران.

وفضلاً عن وجود الجذر اللغوي للفظ "سياسة" في اللغة العربية، فإن كثيراً من المؤلفات كانت تحمل في عنوانها لفظة "سياسة"، من ذلك ما ذكره ابن النديم في الفهرست:

- تديير الملك والسياسة لسهل بن هارون⁶.
- الكتاب وسياسة المملكة وسيرة الخلفاء لعلي بن عيسى بن داود بن الجراح⁷.
- السياسة للسرخسي⁸.

¹ . أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، (119/3)، مادة السين والواو وما يثلاثهما.

² . تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، تحقيق: محمد زينهم وسعاد الشرقاوي، راجعه وضبطه همامه: أحمد أحمد زيادة، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998)، (81/3)

³ . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (492)

⁴ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (367/3) مادة (سوس).

⁵ . محمد عمارة، مفهوم الإسلام للسياسة، إنسانها وميدانها في العمران، مختلف كلياً عن فهم الغرب لها، ضمن كتاب: الفكر السياسي الإسلامي، (الخروسة للنشر والتوزيع، 1999) (145/1)

⁶ . أبو إسحاق ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، 1997/141)، (152)

⁷ . المصدر نفسه، (161)

⁸ . المصدر نفسه، (183)

• السياسة والخلفاء والأمراء للحلاج¹ .

وبالإضافة إلى ما ذكره ابن النديم ، ما وصلنا من الكتب ما يحمل في عنوانه لفظ "سياسة":

• الإمامة والسياسة لابن قتيبة .

• السياسة المدنية للفارابي .

• ترجمة ابن إسحاق لكتاب أفلاطون "الجمهورية والنواميس باسم" السياسة"² .

بالإضافة إلى الكتب التي تحمل في عناوينها لفظة "سياسة"، هناك أيضا كتب ومصنفات ذات مضمون سياسي، لم تستخدم تعبير "سياسة" ككتب الجاحظ: الإمامة على مذهب الشيعة، إمامة بني العباس، وجوب الإمامة، وكذلك كتب ابن المقفع .

واستنادا إلى ما سبق، يؤكد بعض الباحثين على الأصل العربي للفظة "السياسة".

الفرع الثاني : السياسة في اللغتين الانجليزية والفرنسية .

يشير تعبير "السياسة" المتداول، وتعبيرا "Politics" و"Politique" إلى ما يتعلق بأمور الدولة، أو ما يتعلق بأمور انتظام علاقات الناس في مكان ما سواء أكان الأمر معني بتحديد طبيعة الناس في هذا المكان وفي المكان نفسه، أو كان الأمر معني بالعلاقات بين الحاكمين والمحكومين؛ إن في انبناء العلاقة أو في التناوب على نظمها وإدارتها³.

تستمد كلمة سياسة في هاتين اللغتين استعمالهما من اللغة اللاتينية، حيث كانت تستخدم للدلالة على الأمر السياسي "epolis" المدينة أو اجتماع المواطنين الذين يسكنونها، "epolitica" الدولة، الدستور، النظام السياسي، "La politica" الأشياء المدنية "epolitike" فن السياسة .

تدل كلمة " Politics " الإنكليزية على علم وفن الحكم، أو علم التعاطي مع شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها، في حين مفردتها: Politic فتعني: سياسي، أو ما له علاقة بالدولة الدستورية، وقد استعملا بهذا المعنى منذ القرن الرابع عشر للميلاد .

¹ . المصدر نفسه، (238)

² . فارس أشتي ، مدخل إلى العلم بالسياسة، ط1، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2000 م)، (8) .

³ . المرجع نفسه، (7) .

أما كلمة " Policy " فدلّت ومنذ القرن نفسه على الشكل المنظم للحكم أو الإدارة، كما دلت على الحكم أو الإدارة أو إدارة شؤون العامة¹.

أما كلمة " La politique " في الفرنسية فتدل على الانضباط السياسي للبيان الاجتماعي، وتستعمل عند التعرض لدرس ظاهرة الضبط السياسي.

وبهذا حمل التعبير الإنجليزي Politics ومشتقاته، كما في التعبير الفرنسي Politique ومشتقاته الدلالة على ما يتعلق بشؤون انتظام الجماعة.

وقد وجدت مؤلفات عديدة في الفكر اليوناني تستعمل لفظ السياسة تصريحاً أو ضمن المفاهيم والمعاني، من ذلك كتب أفلاطون: الجمهورية، رجل الدولة، النواميس، وكتب السياسات لأرسطو، وغيرها من عشرات المؤلفات.

يقول حسن صعب: « ونلاحظ أن كلمة سياسة العربية لا تعبر عن المعنى الأصلي اليوناني لكلمة politique الفرنسية أو politic الإنجليزية، ولكن كلمتي "السياسة المدنية" تعبران عنه. ولذلك راجت كلمتا السياسة المدنية أو العلم المدني والعلم السياسي عند فلاسفتنا الوسطويين، الذين تأثروا بالفلاسفة اليونان. ولو أردنا اليوم ترجمة أمينة لعبارة science politique أو political science، لكان الأصح ترجمتها بعبارة "العلم المدني أو علم المدينة"، ولكن مفكرينا المحدثين منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر ترجموا العبارتين ترجمة حرفية، بدون أن ينتبهوا لأصلهما اليوناني، الذي راعاه فلاسفتنا الوسطويون، ورجح الاستعمال بعد ذلك عبارة علم السياسة أو العلوم السياسية على عبارة العلم المدني أو علوم المدينة² ».

المطلب الثالث: السياسة في الاصطلاح الإسلامي.

الفرع الأول. تعريف الفلاسفة المسلمين للسياسة:

أولاً. يستخدم " المعلم الثاني" [الفارابي] مصطلحات عديدة للإشارة إلى علم السياسة، فيقول عنها " إنها فلسفة مدنية" وفلسفة عملية " و"علم مدني" و "علم إنساني"³. وهو يعرف هذا العلم (

¹ - N.S Doniach, The oxford English – Arabic Dictionary of current Usage, Printed in Great Britain at the University Press, Oxford,p,944

² . حسن صعب ، علم السياسة ، ط 8 ، (بيروت : دار العلم للملايين ، 1985 م) ، (21 . 22) .

³ . علي عباس مراد، دولة الشريعة "قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا"، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1999

الإنساني، المدني) بأنه: « علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة، كل واحد بمقدار ما أعد له بالفطرة »¹.

أما الفلسفة المدنية، فيرى أنها: «.. تعطي فيما تفحص عنه الأفعال والسنن والملكات الإرادية، وسائر ما تفحص عنه القوانين الكلية، وتعطي الرسوم تقديرها بحسب حال ووقت وقت، وكيف وبأي شيء تقدر»².

وفي تعريف آخر للعلم المدني: «.. يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه.. والوجه في حفظها عليه، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن .. ويبين أن تلك ليست تأتي إلا بالرياسة .. وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة هي الملكية والملك، أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة»³.

ثانيا . وعلم السياسة عند إخوان الصفا أشرف العلوم لأنهم جعلوا غايته « إصلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات »⁴، لذلك كانت أخطر الأعمال وأجلها لديهم « معرفة السياسة الدينية والدينيوية»⁵، وهم في تقسيمهم آنف الذكر يحرصون السياسة النبوية بمعرفة النواميس المرضية، والسنن الزكية، وسياسة النفوس البشرية، وهي لديهم السياسة الأعلى منزلة والأسنى درجة⁶.

أما السياسة الملوكية، فذات طبيعة تنفيذية إجرائية، إذ تضطلع بمهمات حفظ الشريعة وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وإحياء السنة، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار ونصرة الأخيار⁷.

¹ أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**، قدم له وشرحه وبوبه: علي بو ملحم، ط1، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995)، (46)

² الفارابي، **إحصاء العلوم**، قدم له وشرحه وبوبه: علي بو ملحم، ط1، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996)، (79)

³ . المصدر نفسه ، (80 . 79)

⁴ . إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلاص الوفاء**، تقديم: بطرس البستاني، (بيروت: دار صادر، 2004)، (314/1)

⁵ . المصدر نفسه، (397/1)

⁶ . المصدر نفسه، (128/4 ، 273/1)

⁷ . المصدر السابق، (274 . 273/3)

ويجعلون السياسة العامة متحققة بـ «الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن، ورياسة الدهاقين على أهل القرى، ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها»¹.

وترتبط لديهم السياسة الخاصة بمعرفة كل إنسان وكيفية كيفية تدبير منزله وأمر معيشتة، ومراعاة أمر خدمه وغلماؤه وأولاده وماليكه وأقربائه، وعشرته مع جيرانه وصحبته مع إخوانه وقضاء حقوقهم وتفقد أسبابهم².

أما السياسة الذاتية فتختص لديهم بمعرفة الإنسان بسياسته لنفسه، وتفقدته لأخلاقه وشيمه وأفعاله وأقواله والنظر في جميع أمور³ «⁴.

الفرع الثاني: تعريف الفقهاء للسياسة.

ارتبط مفهوم السياسة عند فقهاء الشريعة الإسلامية، باستعمالها ضمن ما يعرف بالسياسة الشرعية، وإضافة كلمة الشرعية؛ مصدر من الفعل شرع، إذا أضيف إليه ياء النسب يكون منسوبا إلى الشرع وهو ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين وأمر به، وهي:

أولا - عند ابن قيم الجوزية: « ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ولو لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى»⁵.

ثانيا - وجاء في الكليات لأبي البقاء الكفوي: « السياسة هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل .. وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»⁶.

ثالثا - أما ابن عقيل الحنبلي، فقد عرف السياسة بقوله: « السياسة ما كان فعلا⁷ يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك:

1 . المصدر نفسه، (274/1)

2 . المصدر نفسه، (274/1)

3 . المصدر نفسه .

4 . علي عباس مراد، دولة الشريعة، 47

5 . ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، (373/4)

6 . أبو البقاء الكفوي، الكليات، (510)

7 . أي إجراء أو تنظيم أو تصرف فعلي . [فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم،

بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982/1402، هامش رقم (1)، (189)

إلا ما وافق الشرع، أي؛ لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة¹.

ويؤكد الإمام ابن قيم الجوزية هذا المعنى، من أن التشريع السياسي الإسلامي، يضع بين يدي ولي الأمر سلطة تقديرية، لتصريف شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العامة ومقاصده الأساسية، ولو لم يرد بهذه النظم والإجراءات نص خاص بكل منها، ولا انعقد عليه الإجماع، ولا شهد له قياس ورد في نظيره عينا، بقوله: « فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه، بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه »²، أي؛ بناء على المصلحة المرسله وقواعد التشريع والأدلة الإجمالية ومقاصد التشريع العامة³.

ثم ينتهي إلى أن هذه السياسة القائمة على الاجتهاد بالرأي من أهله في استنباط الحلول والنظم الملائمة لمقتضيات كل عصر، بمشاركة أهل الخبرة والتخصص العلمي في شؤون الحكم، جزء لا يتجزأ من الدين، بل هي العدل بعينه، حيث يقول: « فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه .. وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات، ولو لم ينطق بها الشرع، ما دامت تفضي إلى مقصوده من إقامة الحق وتحقيق العدل والقسط الذي ما أرسل الله تعالى الرسل، وأنزل الكتب السماوية إلا لذلك »⁴.

رابعا. وعرفها ابن عابدين حيث قال: « فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة »⁵، وورد عنه. أيضا: « بأنها تغليظ عقوبة جناية لها حكم شرعي، أي أنها داخله تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها »⁶.

¹ . ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف أحمد الحمد، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428)، (29)

² . المصدر نفسه، (31)

³ . فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (190)

⁴ . ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف أحمد الحمد، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428)، (31)

⁵ . محمد أمين الشهير بابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003/1423)، (20/6)

⁶ . المصدر نفسه، (20/6)

خامسا . وعرفها ابن نجيم بقوله: « فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي »¹. فهؤلاء حصروا السياسة الشرعية فيما يحتاج إليه الحكام والولاة من إيقاع بعض العقوبات ردعاً وزجراً.

سادسا . أما البجيرمي فيعرفها بأنها: « إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم »².

الفرع الثالث : تعريف المتأخرين من علماء الشريعة للسياسة الشرعية.

من تعريفات المعاصرين للسياسة الشرعية، نذكر الآتي:

أولا . تقي الدين النبهاني: عرفها بأنها: «رعاية شؤون الناس داخليا وخارجيا، وهي تعني نظام الحكم، وجهاز الدولة، وتعني علاقة الناس وعلاقة الأمة بغيرها من الأمم وهو ما اصطلح على تسميته بالسياسة الداخلية والخارجية ..»³.

ثانيا . عبد الوهاب خلاف، فيرى أن «علم السياسة الشرعية يُبَحَثُ فيه عما تُدَبَّرُ به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام ...»⁴.

وهو . بعد ذلك . يحدد موضوعه في « النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم »⁵، وغايته: « الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان»⁶

¹ . زين الدين بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية، صبطه وخرج آياته وأحاديثه: وكريا عميرات، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418، (19/5).

² . سليمان بن محمد البجيرمي، البجيرمي على الخطيب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1417)، (284/3)

³ . حزب التحرير، مفاهيم سياسية لحزب التحرير، ط4، (منشورات حزب التحرير، 2005/1425)، (5)

⁴ . عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، القاهرة: المطبعة السلفية، 1350 هـ، (4)

⁵ . المرجع السابق، (4)

⁶ . المرجع نفسه، (5 . 4)

ثالثا . ويذهب عبد الرحمن تاج إلى أنها: « اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها وقضائها وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية وفي علاقتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم »¹. أو هي: « كل تصرف من الولاية هدفه حفظ صالح العباد أو إقامة حدود الله أو رعاية الآداب أو نشر الأمن في البلاد بما لا يتعارض مع النصوص سواء جاءت به النصوص أو لم تأت به »²، وعلى ذلك، فالسياسة تطلق على أحد المفاهيم الآتية :

- السياسة بمعنى القيادة والرياسة .
- السياسة بمعنى قواعد الحركة والتعاليم والمبادئ التي يجب أن تتحكم في مواجهة الموقف .
- السياسة بمعنى أسلوب الحكم باعتبار أن السياسة إحدى أدوات الحكم .
- السياسة بمعنى السلوك، وهو الإستجابة أو رد الفعل إزاء حدث معين³.

رابعا . أما سيف الدين عبد الفتاح فيقول: « وبالنظر في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية، نلاحظ أن هذا التعريف فضلا على أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة ويجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية ولازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من الخارج، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل أو ميل أو انحراف أو توظيف أو تبرير، واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" و"صبغة" المقاصد ».

فإذا كانت السياسة . على قول ابن القيم فيما نقل عن الأستاذ ابن عقيل يقول سيف الدين عبد الفتاح: . « أن السياسة ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها تعني أن تكون كل حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة ، إنه : " السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه .

فالمقاصد وفق هذه الرؤية . تُصَبِّغُ وتَصَوِّغُ مفهوم السياسة على شاكلة السباعية المقاصدية .
القيام على الأمر بما يصلحه: مجالات، وحفظ، وأولويات، ومصالح وواقع، ومآلات ووسائل .

¹ . عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ط1، (القاهرة: مطبعة دار التأليف، 1373 هـ)، (8.7) .

² . عبد الرحمن عبد العزيز القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام في البلاد السعودية، دعوة مخلص لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية، قدم له: محمد أبو زهرة، ط2، (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1977/1397)، (83) .

³ . فتحية النبراوي ومحمد نصر مهنا، تطور الفكر السياسي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 1984)، (26.25/2) .

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

والسياسة . وفق هذا التصور . ليست فنا أو أسلوبا أو صراعا، بل هي رعاية متكاملة من قبل الدولة والفرد لكل شأن من شؤون الجماعة .

والسياسة . وفق هذه الرؤية . تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كل فرد مكلف بأن يرى شغونه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياق وظيفته الاستخلافية¹.

وعلى ما يؤكد الراغب، فإن السياسة . وفق هذا التصور . تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء :

1 . عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود (61)]، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

2 . وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات (56)]، وذلك هو الامتثال للباري عز وجل بإطاعة أوامره ونواهيه .

3 . وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف (129)]، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة .. إن الخلافة تستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية)².

خامسا . أما الباحث محي الدين محمد قاسم، فيرى أن: « السياسة الشرعية كموضوع للدراسة، هي مفهوم مركب يعكس إحدى خصوصيات المفاهيم السياسية الإسلامية، الجامعة على نحو مطلق بين الفكر والحركة، أو بين السياسة والشرع، فالسياسة . إن شئت القول . هي حركة بما يوافق الشرع، أو هي حركة في إطار التوافق والأطر الحضارية الحاكمة للوجود في مجتمع ما، وبالتالي فهي قانون شرعي يعبر عن كافة الأنشطة والفعاليات، التي يمكننا عن طريقها تحقيق الامتثال للقواعد الشرعية، من خلال توجيهه وضبط سلوك الأفراد والجماعات »³.

¹ . نادية محمود مصطفى وآخرون، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (281)، ومقاصد الشريعة الإسلامية . دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، (360 . 361) .

² . مقاصد الشريعة الإسلامية . دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، (360 . 361) .

³ . محي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

وعليه؛ فإن السياسة الشرعية لا تنحصر في المنصوص الشرعي فقط، بل تشمل المنصوص عليه، وكل ما وافق أحكام الشريعة ولم يخالف مقاصدها من الاجتهادات السياسية، والإبداعات التدبيرية في تنظيم العمران، ورعاية المصالح العامة في الدنيا والآخرة، وفق قوانين العدالة والاستقامة¹.

سادسا . يقول عبد المجيد الصغير تعليقا على تعريف السياسة والتي هي: « القيام على الشيء بما يصلحه »، « إن السياسة تدبير يقتضي ضرورة القيام على الشيء واتقانه بهدف ترشيده وإصلاحه قبل كل شيء؛ كما أن من شأن ذلك التعريف من جهة أخرى: أن يوسع من مفهوم السياسة بحيث يجعل منها مجالا متداخل الاختصاصات »².

ويقول: « يقصد بالسياسة الشرعية في الأدبيات النهضوية تلك المحاولات النظرية التي تجعل مما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي "بالسياسة المطلقة" نموذجاً يحتدى به في باب إصابة العدل. فهي إذا محاولات نظرية لاقتراح البديل الاجتماعي والسياسي، بناء على استلهام نموذج تاريخي متمثل في التجربة السياسية . التاريخية لعهد النبوة والخلافة »³.

سابعا . أما الزحيلي فيرى أن السياسة الشرعية: « هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبر بها شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة »⁴.
موضوعها: هو أعمال المكلفين وشؤونهم من حيث تدبيرها والتصرف فيها بما يتفق مع روح الشريعة ويحقق أغراضها، مما لا نجد له دليلا خاصا يدل عليه، وكان مع ذلك غير مخالف لنص يثبت حكما عاما جائما »⁵.

ويرى الزحيلي أن التفرقة بين الفقه والسياسة الشرعية تفرقة حديثة، فإن الفقهاء القدامى كانوا لا يفرقون بين هذين النوعين من الأحكام، حتى ظهرت كلمة "سياسة" في محيط فقهاء الإسلام، فأوضحوا

¹ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان، (415).

² . عبد المجيد الصغير ، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994/1415)، (9 . 8).

³ . المرجع السابق، (9)

⁴ . وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 1999/1419)، (9)

⁵ . المرجع نفسه، (9 . 10)، و إبراهيم عبد الرحيم، السياسة الشرعية (مفهومها، مصادرها، مجالاتها)، ط1، (دار النصر للتوزيع، 2006/1427)، (22 - 23)

المراد، وفرقوا بين مدلولي الكلمتين مدلول كلمة سياسة في الأحكام التي شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور والأحوال، وعلى حسب ما يترتب عليها من النتائج والآثار، والأحكام التي لا نجد لها دليلا خاصا من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وإنما ترجع إلى قاعدة رفع الحرج ودفع الضرر والحكم بالعدل وإلى العمل بمبادئ سد الذرائع والاستصحاب والاستحسان، ومراعاة العرف والمصالح المرسلة¹.

ثامنا . صاحب كتاب الأحكام الشرعية للنوازل السياسية "عطية عدلا": عرف السياسة الشرعية بأنها: النظم والقواعد والأحكام والتصرفات التي تدبر بها شعون الدولة الإسلامية وتسير بها أمورها داخليا وخارجيا على وجه يحقق مقاصد الشرع في جلب المصالح ودفع المضار وفي تعبيد الخلق للخالقين دون مخالفة لأحكام الشرع أو تعد لحدوده².
وخلاصة ما سبق:

أولا . الحكم هو مناط السياسة عند الفقهاء الذين شغلهم موضوع الأمة والإمامة، والتي قصد بها تدبير شؤون الراعي والرعية بما يتفق وأحكام الشرع، أي أن السياسة بالمنظور الإسلامي مناطها السلوك الذي ينشد خير الأمة، ويرتبط مفهوم السياسة بمفاهيم ومصطلحات كالتدبير، والقيام بشؤون الناس والإصلاح والرياسة، والعمران..

ثانيا . هناك استعمالين لمفهوم السياسة الشرعية: المفهوم موسع للسياسة، ويلتقي هذا المفهوم الموسع بمفهوم الأحكام السلطانية، وهي بذلك تشتمل على معان ثلاث:

- 1 . إطلاق السياسة على ولاية شؤون الرعية، وتدبيرها أمرا ونهيا، سواء صدر ذلك من الإمام، أو ممن دونه من الأمراء والوزراء والقضاة، ونحوهم.
- 2 . إطلاقها على أحكام الإمامة العظمى أو الخلافة العامة، من حيث أهلية الحاكم، وما يجب عليه، وما يجب على الرعية نحوه، والأحكام التي منحها الشارع الحكيم للوالي ليتمكن من رعاية من تحته.
- 3 . إطلاقها على التعزيرات الشرعية³.

¹ . المرجع نفسه، (10)

² . عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ط1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2011/1432)، (33)

³ . سعد بن مطر المرشدي العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، ط1، (الرياض: دار الفضيلة ، 2009/1430)، (28) .

وبذلك تكون السياسة الشرعية بمعناها العام : « اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند ذلك نصا خاصا أو إجماعا أو قياسا، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة »¹.
أما المعنى الخاص للسياسة الشرعية فهو: « ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين دون مخالفة للشريعة »².

المطلب الرابع: مستويات تناول تحليل الفعل السياسي وفق المنظور الحضاري الإسلامي:

على اعتبار أن الفعل السياسي يعبر عن الظاهرة السياسية، وتخضع الظاهرة السياسية بوصفها هذا إلى ما يعرف بـ "تحليل الظاهرة السياسية"، وهذا التحليل يقوم على عدة مستويات، "الفرد، والدولة، والنظام الدولي"، وذلك حسب أبرز تيارين في الحقل السياسي "الواقعي، والليبرالي".
وفي مقابل مستويات التحليل التي يتبناها منظرو الفكر السياسي الوضعي، يجعل نصر عارف مستويات التحليل للظاهرة السياسية وفق المنظور الحضاري الإسلامي، والتي عبر عنها البحث بمفهوم الفعل السياسي، كالاتي:

يقول نصر عارف: « يمكن استخدام المنظور الحضاري الإسلامي كاقتراب منهجي في تحليل الظاهرة السياسية على مستويات مختلفة، حيث إن هذا الإطار التحليلي يتعامل مع معطيات الظاهرة نفسها، دون قوْلَيْتَهَا في أنماط جامدة، أو دون أن يفرض عليها نمطا معينا قد يبتز أجزاء منها، أو يضحّم أجزاء أخرى، وأهم المستويات التي يمكن استخدام المنظور الحضاري في تحليلها:

- 1 . مستوى دراسة الأمة: حيث التفاعل المطلق للمنظور الحضاري الإسلامي ..
- 2 . مستوى الكيان الاجتماعي الحضاري: وهو مفهوم مجرد ينصرف إلى التعبير عن أية جماعة بشرية ساهمت العوامل التاريخية والجغرافية والتراكم الحضاري في صياغتها في كيان واحد متميز، يملك وعيا مشتركا، مثل الكيان الحضاري العربي أو الهندي أو الصيني ..
- 3 . مستوى الجماعة أو الطائفة: حيث يمثل المنظور الحضاري الإسلامي مدخلا بديلا لمدخل الاقليات ذي النزعة التفكيكية التجزئية، إذ يركز المنظور الحضاري على العوامل التوحيد، واضعا الاختلافات العرقية واللغوية والدينية في إطارها دون تضخيم أو إعلاء لبعد منها على الآخر؛ مما يؤدي إلى حصر

¹ . المرجع نفسه، (31) .

² . المرجع نفسه، (35) .

مفهوم الطائفة كوحدة تكوينية لمجتمع أشمل، تربطها به علاقة حقوق وواجبات وتوازن وعدل بين الحق والواجب في إطار عقد ذمة أو رباط اجتماعي مع المجتمع الأكبر .

4 . مستوى المؤسسة: حيث يركز المنطور الحضاري على أبعاد تختلف كثيرا عن تلك التي يركز عليها المنطور السلوكي كبناء أو وظيفة معينة، ولا يركز على استقرارها وأوازنها واستمرارها، وإنما من خلال أبعاد ثلاثة:

أ . القيمة التي أسست عليها، والتي تمثل منطلقها وضابطها في الحركة، والتي تدور المؤسسة معها وجودا وعدما.

ب . الوسيلة التي تستخدمها المؤسسة، حيث يجب أن تتسق تماما مع القيم التي بنيت عليها.
ج . الغاية أو المقصد، حيث يرتبط وجود المؤسسة بغاية معينة ومقصد محدد، ومن ثم يكون هدم المؤسسات لم تحقق غايتها ومقصدها، كما يكون هناك إنشاء لمؤسسات تحقق غاية أو مقصدا أو مستجدا تفرضه معطيات الشريعة والواقع.

فالرؤية الإسلامية لا تعالج القضية من منطلق البناء والوظيفة، وإنما تعالجها من خلال مفاهيم أكثر دقة مثل الأحكام والمقاصد، وتعتبر الوسائل أو الأبنية حلقة وسيطة تؤكد تحري المقصد من الحكم .

5 . الفرد: حيث قد يكون الفرد أمة أو مؤسسة، وذلك طبقا لمقدار دوره وفعاليته الحضارية، وتمثل الشريعة في عقله وعمله، ومن ثم فإن العالم مؤسسة والإمام مؤسسة، والمنافع عن الشريعة في مجتمع لا يؤمن بها أو تخلى عنها فهو أمة قائمة بذاتها .

ومن ثم فإن اتخاذ الفرد كوحدة للتحليل سيتوجب الإمام بالعناصر الآتية:
أ . المحتوى الإيماني للفرد من حلال تكوينه الشخصي وصفاته المتعلقة بالعدل والصدق والتقوى والورع.

ب . الإطار الاجتماعي أو البطانة المحيطة به .

ج . سلوكه العام والخاص.

د . أفعاله وإنجازاته¹ .

¹ . نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، (103 . 104)

وهكذا، يتضح لماذا ترتبط الأفعال بالفرد (الإنسان/المكلف)، مهما كان مصدرها، جماعة أم مؤسسة أم أمة، أم دولة .

المطلب الخامس: السياسة في اصطلاح الفكر الغربي:

تذهب غالبية التعريفات التي أعطيت لكلمة سياسة إلى ربطها بنظام الحكم أو بعلاقة الحاكمين بالمحكومين، فالسياسة لا تكون إلا في المجتمعات الكلية التي تقاد عن طريق هيئة سياسية تصدر قوانين ملزمة للأفراد وتمارس عليهم الضغط والإكراه، فلا يمكن تصور سياسة دون وجود سلطة سياسية، وحيث لا يمكن تصور سلطة سياسية دون ممارسة التسلط . بدرجاته المتباينة . فإن وجود السياسة يستدعي وجود السلطة¹.

الفرع الأول: السياسية عند الفلاسفة :

إنه وبالمبحث في مفهوم السياسة في الفكر الغربي، نجد أن أرسطو الذي وضع اللبنة الأولى لهذا العلم قد استخدم اصطلاح السياسة بمعنى واسع للغاية بهدف أن يغطي "بنية أو تركيب العائلة"، إلى جانب اصطلاح الدولة وهو ما يعرف باسم: **Polis** والسيطرة على العبيد ومفهوم الثورات وتعليقات حول " الديمقراطية البحثة"².

والسياسة عند أرسطو تشمل على كيانات وطنية أو إقليمية أو دولية، وكذلك بنية أو تركيب الاتحادات العمالية والمنظمات "النقابية". ويمكن قبول التعريف من هذا النوع عندما كان علم السياسة هو "علم العلوم" كما تصوره أرسطو، والذي يقدم المعرفة والفهم إلى أولئك الذين يدبرون شؤون الدولة polis كما يساعدهم على تنسيق جميع الأنشطة الأخرى في المجتمع بحيث تنتج حياة طيبة لمن يقيمون فيها. وحيث أن أنشطة الدولة قد قصرت على أنشطتها هي، نجد أن علومها اجتماعية أخرى قد ظهرت واتخذت طابعا مميزا، وأصبح علم السياسة الآن هو علم الدولة؛ وهو فرع من تلك العلوم الاجتماعية التي تعالج نظرية وتنظيم وحكم الدولة، وكذا الممارسات العملية اللازمة لتحقيق ذلك، مع التركيز بصفة عامة على الدولة، وحداتها الفرعية كبنيات حاكمة ومن ثم فقد تمت دراسته من منظور " قانوني"، . تأسيسي أو . (شرعي . تأسيسي)، ومع نمو علم الاقتصاد وعلم النفس الأنثروبولوجي كعلوم

¹ . إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، ط1، (عمان الأردن: دار الشروق ، 1998)، (35)

² . محمد نصر مهنا وعبد الرحمن الصالح، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة، ط1، (الإسكندرية: منشأة دار المعارف ،

(1985)، (13)

مستقلة في القرن التاسع عشر، صار من الضروري، أن نميز بين علم السياسة عنها بمصطلحات أكثر وضوحاً.

ولقد تميز علم السياسة عن غيره من العلوم الاجتماعية الأخرى، بأنه يعالج السيطرة أو التحكم والسلطة داخل المجتمع. ويرى ماكس ووبر أن أي تنظيم أو اتحاد يصبح سياسياً إذا كانت تنفيذ الأوامر فيه يتم بصورة مضطربة فوق مساحة إقليمية معينة، وذلك باستخدام القوة البدنية أو التلويح بها من قبل الهيئة الإدارية¹، ومع ذلك استمر النظر إلى المؤسسات كوحدات أولية للتحليل على الرغم من تحول بؤرة الاهتمام عن المؤسسات ذاتها إلى تراكم وتجمع السلطة وممارستها .

وفي محاولة لوضع تعريف دقيق لعلم السياسة، يمكننا القول بأن هناك وجهة نظر "واسعة" وأخرى "ضيقة" تجاه السياسة والظاهرة السياسية. إذ تركز إحدهما على الوظائف السياسية، ومعاملة السياسة على أنها عملية أو أنها نوع من النشاط في حين تركز الأخرى على البنيات أو التراكيب السياسية، ثم تتخذ طريقها إلى المؤسسات السياسية .

ومن الواضح أن أرسطو قد انكب على المفهوم "الواسع" للسياسة عند بحثه عنها، ليس في الدولة فحسب ولكن في العائلة وكذلك الاتحادات أو الكنيسة، في حين كان الجدل السياسي في القرون التالية محمداً بوجهة النظر "الضيقة" والتي فسرت السياسة بأنها دراسة الأنظمة الفرعية السياسية والحكومية في المجتمع. ونجد بين الكتاب المعاصرين؛ مثل كابلين . من جديد . خروجاً أو هروباً من وجهة النظر "الضيقة" تلك؛ وتأكيداً على ظاهرة السيطرة ونشاط الفرد في الصراع من أجل السيطرة، كل ذلك يمثل اهتمامهم الرئيسي².

الفرع الثاني: السياسة عند علماء السياسة:

عرف جورج بورديو الفرنسي السياسة بقوله هي: «.. تقنية تحقيق القيم الدينية والاقتصادية والثقافية ..»، وفي موضع آخر يقول: « السياسة: نظريات التنظيم الاجتماعي .. هي النضال للسيطرة

¹ . المرجع نفسه، (14 . 13)

² . المرجع السابق، (14) .

على السلطة ... هي: هم الممكن وإرادة الوصول .. هي ممارسة السلطة .. هي إدارة المجتمع بالتوافق مع جوهره .. »¹.

ويرى الباحث عصام سليمان أن السياسة . في مفهومها الغربي . هي : « نشاط بشري، يهدف إلى تحقيق النفع المشترك لأعضاء وحدة سياسية محددة، وهذا النفع مرتبط بوجود الوحدة السياسية نفسها، وبالحفاظ على استمراريتها وتدعيمها، أي بضمان التوافق الداخلي والازدهار، وحماية الأمن الخارجي، وذلك باستخدام القوة المتلبسة بأشكال متنوعة، والمركزة غالباً على القواعد الحقوقية، وهذا ما عبر عنه "جوليان فراند" " J.Freund " عندما عرف السياسة بأنها: « النشاط الاجتماعي القاضي بتحقيق الأمن الخارجي والوفاق الداخلي، لوحدة سياسية معينة، ضامنة النظام، وسط الصراعات الناشئة عن تنوع وتباعد الآراء والمصالح؛ بواسطة القوة المركزة عامة على القانون»².

والنظام هو عامل أساسي، ولا غنى عنه، في تماسك المجتمع السياسي وديمومته؛ والسياسة هي التي تحدد قواعد هذا النظام، استناداً للغايات الواجب تحقيقها، وهي التي تفرض التقيد بهذه القواعد، وقد ربط ماكس ووبر بين السياسة والتنظيم الإداري الذي تمتلكه جماعة قادرة على: « تنفيذ أوامرها في إقليم محدد، بواسطة التنظيم، بالتهديد واللجوء إلى العنف أو الإكراه المادي »³.

ومجرد تحديد السياسة لقواعد النظام الواجب احترامه من قبل الجماعة، يعني أن السياسة **تعيّن القيم** التي لها من الأهمية ما يبرر وضع آلية علاقات السلطة والطاعة في سبيل المحافظة عليها. والسياسة دون شك، لا تبتدع كل القيم، خاصة الأساسية منها، والتي هي قائمة على ضمير ووعي الإنسان، إنما يعطيها النشاط السياسي حجماً، يجعلها في مصاف الغايات التي من أجلها تنشأ العلاقات السلطوية ، فلا تبقى مجرد تطلعات أخلاقية، إنما تتحقق عملياً في المجتمع السياسي.

من هذه الرؤية، **تبدو السياسة نشاطاً ضرورياً لا غنى عنه، لأن عليه يتوقف نشوء المجتمع وازدهاره وديمومته، ومن خلاله يتعزز وجود الإنسان »⁴.**

¹ . جورج بوردو، الدولة، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)، (163، 168، 176).

² . عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة ، (21) .

³ . المرجع نفسه، (21) .

⁴ . المرجع نفسه، (22) .

الفرع الثالث: المفهوم المعاصر لعلم السياسة؛ ينطلق من فكرة مفادها أنه: « لما كان الفرد هو الخلية الحية في المجتمع، والمشكلة التي تواجه كل مجتمع سياسي دائما، هي إيجاد نظام يتيح الفرصة لكل فرد أن ينتج بقدر ما يستطيع في جو من الاطمئنان، وعلى هذا فإن المصلحة العامة تقتضي وجود سلطة ذات مسئولية في كل جماعة لتقوم بوظيفة الإشراف على الأمن وفصل الخلافات بين الأفراد، ومن هنا نجد أن معظم التعريفات الحديثة للسياسة تنحو نحو الاعتراف بأن جوهر السياسة هو الصراع حول طبيعة الحياة الخيرة، والعلاقة بين مصالح الجماعات، وأن الصراع والقوة والسياسة العامة هي العناصر التحليلية الرئيسية في تعريف السياسة، باعتبارها علما يهدف إلى تحقيق ضمان حقوق الأفراد، وواجباتهم وتحديد الظروف التي يتحصل فيها كل فرد على نصيبه من ثروة أو نفوذ، ومن ثم فقد أكد كثير من الباحثين على أهمية القوة ومنهم هارولد لاسويل Harold Lasswell وتعريفه الذي يدور حول ¹ Politics is who gets what when and how? ²

في كتابه المدخل إلى علم السياسة، ينقل دوفيرجيه تعريف معجم ليترد لعام 1870 للسياسة، وجاء فيه: « السياسة علم حكم الدول »³، وينقل. أيضا تعريف معجم روبير لعام 1962 لها، حيث جاء فيه: « السياسة فن حكم المجتمعات »⁴، ثم يقول: « إن التقريب بين هذين التعريفين اللذين يفصل بينهما قرن من الزمان أمر هام، إنهما كليهما يجعلان الحكم موضوع السياسة، ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الإنسانية الأخرى، وكلمة الحكم تعني عندئذ، في كل جماعة من الجماعات السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والإكراه. إن الأخصائيين يتجادلون في هذا، فبعضهم ما يزال يرى أن السياسة هي علم الدولة من حيث أن الدولة هي السلطة المنظمة في الجماعة القومية، ولكن أكثر الباحثين يرون أن السياسة هي علم السلطة المنظمة في الجماعات الإنسانية كافة »⁵، وبذلك يتحدد موضوع علم السياسة حسب موريس دوفيرجيه على أنه : إما علم الدولة أم علم السلطة⁶.

¹ . محمد نصر مهنا و عبد الرحمن الصالحى، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة، (16) .

² . المرجع نفسه، (16) .

³ . موريس دوفيرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروني، وجمال الأتاسي، (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر

، (7) .

⁴ . المرجع نفسه، (16) .

⁵ . المرجع نفسه، (7) .

⁶ . ينظر: تفصيل القول في كون السياسة هل هي علم الدولة أم علم السلطة " : آن ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة:

محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997/1417)، (39 وما بعدها)

يوضح دوفيرجيه أن الطرح الأول دافع عنه خاصة رجال القانون، الذين يعتبرون أن للدولة طبعة خاصة، أما الطرح الثاني، فيتمسك بع علماء الاجتماع الذين يعتقدون بأنه يجب دراسة السلطة على نحو مقارن في كل الجماعات الإنسانية¹.

يخلص دوفيرجيه إلى أن ماهية السياسة وطبيعتها الخاصة ودلالاتها هي دائما وفي كل مكان ذات وجهين .. هي التي تمثل الدولة حقا، والسلطة القائمة في أي مجتمع بوجه عام، تقوم في كل زمان ومكان بوظيفتين في آن واحد، فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الأخرى، تستعملها الطبقة الأولى لتحقيق منافعها على حساب منافع الطبقات الأخرى، وهي في الوقت اتة أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع².

غير أن هذا التعريف ينقصه العمق في تحليل المفهوم العام لعلم السياسة و لا يحدد . حسب ما يراه البعض . الأهداف البعيدة المدى لهذا العلم ، فالفقيه الفرنسي ريمون آرون Raymon Aron يرى أن « علم السياسة هو دراسة كل ما يتصل بالعلاقة القائمة بين الحاكمين والمحكومين وبتدرج السلطة داخل الجماعة ».

وهناك العديد من الباحثين الذين يأخذون بتعريف محدود ويجعلون من علم السياسة قرينا مرادفا لتعريف القانون الدستوري، من حيث أن هناك مدلولان للنظام السياسي، فهو يعني في مدلوله الواسع الشكل الذي يقوم عليه نظام الحكم، وكيفية تنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في داخل مجتمع ما، وهو يعني بمفهومه الضيق كيان الحكومة في مجتمع خاص هو شعب الدولة³.

وهناك من الباحثين من يتعدون عن النزعة القانونية، ويأخذون بتعريف شامل لعلم السياسية من حيث دراسة تدابير شؤون الجماعة وتنظيم علاقاتها وأن السياسة إنما « هي مجموعة الظواهر والحركات التي تتناول صلات الأفراد بالجماعات، وصلة الجماعة ببعضها، وفي قمتها الدولة وهي تبدأ بالفرد، فالأسرة، فالقبيلة، فالعشيرة، فالدولة، فالمنظمات الدولية، فأسرة الدول»⁴.

¹ . موريس دو فيرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، ط1، ()

بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992/1412، (18)

² . موريس دوفيرجيه، مدخل إلى علم السياسة، (12)،

³ . محمد نصر مهنا و عبد الرحمان الصالحي، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة، (17 . 16)

⁴ المرجع نفسه، (17)

وهناك وجهة نظر أخرى في تعريف السياسة، وينطبق مفهوم وجهة النظر هذه على كل مجتمع، سواء كان مجتمعاً متخلفاً، أو متقدماً، وحسب رأي الأستاذ " دافيد أوستون " David Easton " الذي وضع في التعريف الجديد أن السياسة هي عبارة « عن تلك المعاملات التي تتم بين المنشآت الاجتماعية في إطار وجود سلطة عليا، تشرف على توفير روح التعاون والتزام الأفراد والمنظمات بالعادات والتقاليد المرعية والمحافظة على الأمن والعدالة في كافة أنحاء البلاد »¹.

من المفاهيم السابقة يحاول اتجاه آخر معاصر استخراج قاسم مشترك بين كل التعريفات، حيث يحدد هذا الاتجاه علم السياسة بموضوعه الذي هو "السلطة"، وهذا الاتجاه يجد صدى بين الباحثين العرب المعاصرين، باعتبار أن هذه الآراء تتمركز بشكل أساسي حول الدولة باعتبارها الكيان الكلي الذي ينتظم في داخله مختلف العلاقات والتفاعلات الفردية والجماعية في كافة نماذجها من حيث التوافق أو التصارع، وسواء كانت الدوافع المحركة لهذا التفاعل والأسباب الكامنة وراءه مستمدة من القيم والعقائد أو السلطة أو البيئة².

الفرع الرابع: مجالات علم السياسة في التصور الغربي المعاصر:

يرى حسن صعب أنه لا بد لكل علم من العلوم الاجتماعية ومنها علم السياسة، أن ينفرد في دراسة وجه ما من وجوه الفعالية الإنسانية. وقد اجتمعت نخبة من علماء السياسة في دار الأنيسكو في باريس في أيلول 1948، ودرست ما يختص به علم السياسة دون سائر العلوم الاجتماعية، وأوصت باعتماد عبارة " علم السياسة " بدل العلوم السياسية وحددت موضوعات هذا العلم بما يلي:

أ. النظرية السياسية: وتشمل:

1. النظرية السياسية، 2. تاريخ الأفكار السياسية.

ب. المؤسسات السياسية:

وتشمل 1. الدستور، 2. الحكومة المركزية، 3. الحكومة الإقليمية والمحلية، 4. الإدارة العامة، 5. وظائف الحكومة الاقتصادية والاجتماعية، 6. المؤسسات السياسية المقارنة.

ج. الأحزاب والفئات والرأي العام:

وتشمل: 1. الأحزاب السياسية، 2. الفئات أو الجمعيات، 3. مشاركة المواطن في الحكومة والإدارة، 4. الرأي العام.

¹ . المرجع نفسه، (17)

² . المرجع السابق، (17 . 18) .

د . العلاقات الدولية: وتشمل:

1 . السياسة الدولية، 2 . التنظيمات والإدارات الدولية ، 3 . القانون الدولي¹ .

إن ماهية السياسة في العصر الحديث تكمن أساسا، وفي المقام الأول في كونها فن الممكن، وتعظيم الاستفادة من كل موقف حسب مقتضياته، فهي حركة تنظيمات عفوية تستخدم كل ما هو متاح ويمكن من الأدوات والنظريات والوسائل، وتبدل قيمها وغاياتها، ومفاهيمها حسب ما تفرضه المواقف ومقتضيات اللعبة السياسية .

على حين أن ماهية السياسة الشرعية تكمن أساسا وفي المقام الأول في كونها تعبيرا عن حركة وتنظيمات منضبطة ابتداء ومسارا ومقصدا. فهي "قوانين سياسية" أو هي "ذلك القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال" الأمر الذي يجعلها بحق رعاية متكاملة لكل الشؤون، وقيامها على كل الأمور بما يصلحها، استصلاحا للخلق كافة بإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم.

وذلك لأن النظرية الإسلامية لها منظور متماسك مستمد من مفهوم التوحيد، ومن ثم يكون للسياسة الشرعية ضوابطها وأطرها الحاكمة لها، على عكس السياسة الوضعية والتي تحاول أن توجد لها قوانين للإمام بالواقع العملي² .

بدخولها في إطار الشرع، فإنها تراعي المصالح والضروريات، وهنا عناصر الالتقاء بين السياسة الشرعية من ناحية ومفهوم السياسة الحديث من ناحية ثانية. وإن بقي لكل منهما مفهومه للمصالح الواجب رعايتها وضوابطها، فالسياسة الشرعية هي ذلك الجانب الاجتهادي من الشرع، وتجاوز جزئياته وفروعه تكريسا لكلياته وأصوله ومقاصده الحاكمة، بضوابط لا تسوغ لكل حاكم تجاوز الشرعية باسم المصلحة، ولا تعطل المصالح باسم التمسك بنص الشرع³، وهي « فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بها دليل جزئي⁴ »، أو ما « ما كان فعلا يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول . صلى الله عليه وسلم . ولا نزل به وحي⁵ » .

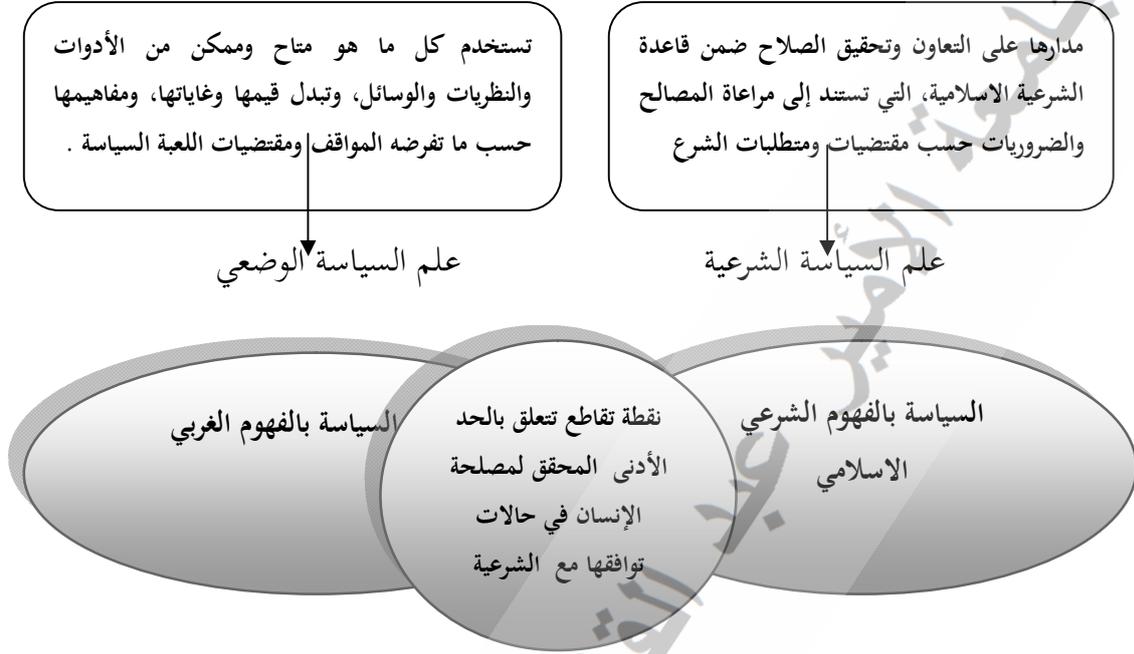
1 . حسن صعب، علم السياسة، (131 . 132) .

2 . محي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (8)

3 . المرجع نفسه، (8 . 9)

4 . ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (19/5)

5 . ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، (29/1)



المبحث الثاني : شرعية ومشروعية الفعل السياسي . المطلب الأول : التعريف بالشرعية والمشروعية .

الشرعية والمشروعية لفظان مشتقان من أصل واحد هو الشرع، إلا أن البعض يرى أن بينهما خلافاً من حيث المفهوم الدقيق لكل منهما، فالشرعية مشتقة من الشرع بصيغة الفعلية، ومعناها موافقة الشرع، والمشروعية مشتقة من الشرع بصيغة المفعولية ومعناها محاولة موافقة الشرع، والمحاولة قد تصيب وقد تخيب، فالمشروعية *Légitimité*، تعني احترام قواعد القانون القائمة فعلاً في المجتمع، فهي في حقيقة الأمر مشروعية وضعية، أما الشرعية *Légalité* فهي فكرة مثالية تحمل في طياتها معنى العدالة وما يجب أن يكون عليه القانون¹.

وعلى ذلك يكون المقصود بالمشروعية: « ضرورة احترام القواعد القائمة مع مراعاة التدرج في النظام القانوني القائم، فالدستور وهو القانون الأعلى في البلاد يجب أن تلتزم به كل سلطات الدولة، ولا يجوز لسلطة التشريع إصدار قوانين تخالف الدستور القائم، وإلا كانت مشوبة بعيب عدم الدستورية، وإذا ما صدر القانون غير مخالف لأحكام الدستور وروحه، فلا يجوز لأحد أن يخالف هذا القانون أياً كان مركزه

¹ . ماجد راغب الحلو، القضاء الإداري، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1995)، (11 . 10)

في الدولة . حاكما أو محكوما . أو أن يخرج على روح القانون، وكذلك لا يجوز للإدارة مخالفة ما سبق وأصدرته من لوائح تنظيمية، وإلا كان تصرفها مشوبا بعيب عدم المشروعية، وعلى ذلك فمصادر المشروعية تشمل كافة قواعد القانون أيا كان مصدرها¹، فالمشروعية في علم القانون هي مبدأ يسود الأنظمة القانونية المعاصرة على اختلاف أشكالها، ومن مقتضاها أنه يجب أن يستند كل تصرف أو عمل قانوني سواء كان عاما أو خاصا إلى قاعدة قانونية مجردة وسابقة على التصرف أو العمل، وبعبارة أخرى فإنه يجب أن يخضع جميع الأفراد في علاقاتهم القانونية بعضهم ببعض وفي علاقاتهم القانونية بالدولة وهيئاتها المختلفة لحكم القانون².

أما الشرعية فيعرفها الكيالي بأنها: « مفهوم سياسي مستمد من كلمة شرع (قانون أو عرف معتمد راسخ ديني أو مدني) يرمز إلى العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم، والمتضمنة توافق العمل أو النهج السياسي للحكم مع المصالح والقيم الاجتماعية للمواطنين، بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانين وتشريعات النظام السياسي³ ».

ويذهب طه بدوي إلى أن: « المتبع لتعريفات علماء القانون "للمشروعية" يلاحظ أنه لا يوجد اتفاق بينهم على تسمية المفهوم، فهم يستخدمون مفاهيم مثل: الشرعية والمشروعية وسيادة القانون بمعنى واحد أو أكثر كمترادفات مما يثير لبسا وخلطا مرده في حقيقة الأمر أن الوضعية القانونية في الخبرة الغربية لا تعترف بأي نظام قانوني خارج إطار الجماعة السياسية أو الدولة ومن ثم فإنها ترى الشرعية كما ترى المشروعية في ظل معيار واحد هو القانون الوضعي، وبالتالي تصير الشرعية والمشروعية فكرة واحدة⁴ ».

بل إن محاولة الفقه الغربي المعاصر التمييز بين الشرعية والمشروعية على أساس أن لفظة الشرعية تشير مدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب

¹ جمال أحمد السيد جاد المراكبي، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، (القاهرة: مطابع ابن تيمية، 1414)، (240 . 241).

² عبد الجليل محمد علي، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة . دراسة مقارنة . ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1984 م)، (13).

³ عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، (451/3)

⁴ محمد طه بدوي، النظرية السياسية "النظرية العامة للمعرفة السياسية"، (القاهرة والاسكندرية: المكتب المصري الحديث)، (105)،

التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية أو "الأيدولوجيات"¹، ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعني في إطار الدولة الحديثة. قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام في كل ما يصدر عنها. ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها. في ظل الدولة الغربية الحديثة. هي من شأن النظرية القانونية للدولة، ذلك بأن هذه النظرية تعني "بتحليل الدولة" من حيث هي نظام قانوني *systeme juridique*، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي)، وهي سابقة في الوجود عليه.

إن الشرعية تدور حول السند الذي يركز إليه النظام القانوني للدولة في جملته ومن ثم، فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (أيدولوجيته)².

وانطلاقاً من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو؛ كان لا بد من أن ينحصر سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري، أو في معنى آخر: أن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن القرارات الصادرة عن سلطتها قد اتخذت طبقاً لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهزتها³.

ولعل ما سبق ذكره؛ هو ما جعل بعض الباحثين يؤكدون على أن المقاربة القانونية للسلطة السياسية لا تهتم بمعرفة مدى شرعية القوانين، وإنما ببساطة أن يكون لهذه القوانين أكبر قدر ممكن من الفعالية،

¹ . الأيدولوجية: كان دستوت دي تراسي Destutt de Tracy (1754 . 1836)، أول من استعمل كلمة "أيدولوجية" وعرفها بأنها: « العلم الذي يرمي لدراسة الأفكار على أنها وقائع الوعي، ويكتشف خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات التي تعبر عنها ويتبع أصلها »، ويصفها علماء السياسة المعاصرون بأنها: « نظام متسق من الأفكار والمعتقدات، يفسر موقف الإنسان من المجتمع ويؤدي إلى اعتماد نسق من السلوك يحسم هذه الأفكار والمعتقدات ويتفق معها » [إسماعيل علي سعد، وحسن محمد حسن، النظريات والمذاهب والنظم "دراسات في العلوم السياسية" (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2005)، (127 . 128)، (86)]

² . محمد طه بدوي، النظرية السياسية، (105)

³ . المرجع نفسه، (105) .

دون التطرق إلى مشكلة أساس التشريع أو مصدره، لأن النظام القانوني القائم يصبح هو المرجعية، والتقييد الشكلي بالقواعد النافذة هو وحده الذي يشكل معيار الشرعية، وهكذا، فإن القانون الوضعي في مجتمع معين يصبح المرجعية الوحيدة لمشروعية ممارسة السلطة السياسية، بحيث يكون هناك تطابق بين المشروعية والشرعية¹.

ومع ذلك، فإن "توماس هوبز" يرى أن: شرعية السلطة القانونية تكمن في حقيقة أن الخاضعين لها يعترفون لها بحرية، وأن أوامر سلطة عليا ليس لها صفة قانونية إلا إذا أجاز المعنيون (المواطنون) إقرار هذه المعايير، فهذا المفهوم الوضعي للقانون ليس مرتبطا بالقسر والإلزام، وإنما ينطوي على عنصر شرعية². أما "ماكس فيبر"، فإنه يؤكد أن الواقع - المشروعية هنا - يهتم أكثر من القيم التي يعبر عنها مفهوم الشرعية، وخصوصا إذا كان هذا المفهوم مرتبطا بمجموعة من الأسس والمعايير الخارجة عن إطار القانون³.

إن النموذج الثالث للشرعية الذي يشير له ماكس فيبر هو الشرعية العقلانية - القانونية، وهذه الشرعية تتطلب قدرا أقل من التفصيل، لأنها لا تبدي الطابع الغريب للشرعية التقليدية ولا تتضمن غموضا شرعية الموهبة الروحية، إن مبدأها هو فكرة القانون، المفهوم ليس كقاعدة موضوعية وسامية تفرضها سلطة خارجية على المجتمع، وتعبر عن نفسها في التطبيق، مهما كانت طبيعتها النهائية، في سلطة الماضي، أو إلهام الرئيس العبقري، وإنما كقاعدة يعدها العقل تبعا لهدف واع ووسائل محددة⁴.

وفي هذا المجال يؤكد "هانس كلسن" أن الدولة يجب أن تكون بنظر القانون واقعا قانونيا مجردا، لها قيمة معيارية، فهي ليست على الإطلاق واقعا أو فكرة إلى جانب النظام القانوني أو خارج إطاره، وإنما بالتحديد هذا النظام القانوني ذاته. وهكذا، فإن ما يؤسس قيمة معيارية لا يمكن أن يكون بدوره إلا معيارا، ولهذا فإن الدولة - في النظرية القانونية - تتطابق مع دستورها، أي مع المعيار الأساسي الوحيد⁵.

¹ . أحمد ناصوري، أحمد، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، (العدد 2، المجلد 24، سنة 2008)، (357)

² . إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985)، (365) 367.

³ . أحمد ناصوري، أحمد، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، (357)

⁴ . آن ماري دانكان، علم السياسة، (121)

⁵ . المرجع السابق، (357)

وبذلك، فإن الدولة والسياسة كالقانون، ترتبطان بدراسة وضعية لمعطيات معيارية هي أنماط تقنية لتنظيم العلاقات الإنسانية، إذ توجد وحدة وثيقة جدا وديناميكية بين نظام الدولة والنظام القانوني، فالدولة يمكن اختزالها إلى مجموعة من العلاقات الوظيفية بين معايير وقواعد مخصصة لمواجهة الصراعات بين الأفراد أو المجموعات، مما يعني أن السياسي والقانوني لا يمكن بالنتيجة تصورها إلا بتكاملهما كنظام قسري عبر انتشاره التقني بمتابعة الأهداف الخاصة للقوى المسيطرة في المجتمع، والدستور، بمظهره الشكلي وليس المادي، هو كما يؤكد كلسن: الركيزة الأساسية لنظام "الدولة"، بحيث ينظم وضع المعايير العامة وتطبيقها، وفي الواقع: تنقل الشرعية بالنسبة لكلسن إلى حالة مجردة وشكلية تماما، دون نتائج آلية على الدولة، ضمن إطار وضع قانوني المفهوم الإجرائي فيه هو مفهوم الصلاحية¹.

ويرى صلاح الدين الجورشي أن الشرعية والمشروعية مصطلحان مختلفان في المعنى، لكنهما يتقاطعان حول إشكالية الموقف من الدولة أو النظام السياسي القائم، فالشرعية تعرفها الموسوعة الدولية الاجتماعية بكونها: «الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسلطة وتقوم على حق الحكومة في ممارسة السلطة وتقبل المحكومين»²، في حين أن المشروعية تحيل إلى مدى تقييد نشاط الأفراد أو الجماعات بالإطار القانوني المنظم له. وبناء عليه، يسود اعتقاد عام في أوساط خبراء العلوم السياسية أن الشرعية مفهوم سياسي، في حين أن المشروعية مفهوم قانوني. في السياق الأول يكون الموقف موجها نحو تحديد طبيعة السلطة وركائزها أو محاولة فهمها كظاهرة سياسية كما فعل "جون لوك" وغيره، بينما في السياق الثاني يقع الانتقال إلى تحديد الموقف من منهج التغيير وأسلوب المعارضة، ومع ذلك يبقى شيء من التداخل بين المفهومين، إذ أن الشرعية ترتبط أيضا بمسألة الدستور، الذي من شأنه أن يخرج الشرعية من مفهومها الهلامي غير الدقيق إلى مفهوم قانوني، يقيد حركة السلطة ويجنبها الإطلاق والشمولية³.

المطلب الثاني: الشرعية وعلاقتها بمفهوم الحاكمية .

¹ . المرجع نفسه، (357)

² . ديفيد إل. سيلز، الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، ترجمة: مجموعة من الاثنيين، مراجعة وتقديم: أحمد أبوزيد الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية، (المركز القومي للترجمة)، (2 /)

³ . صلاح الدين الجورشي، تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر ، على الرابط:

<http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535> بتاريخ: 2012/6/22 الساعة 22 و 55 د

إن هذه المحاولة في التمييز بين الشرعية والمشروعية تعد غير ذات أثر حقيقي؛ لأن الشرعية والمشروعية في نهاية الأمر من صنع البشر ومن ثم، فإنه في ظل غياب الإيمان بإله له "حاكمية" في حياة البشر تظل الشرعية والمشروعية في إطار "الجماعة السياسية"، ولا تخرج عن سلطانها ونطاق سيطرتها، فالأهداف العليا والقيم العامة والفلسفة التي يتأسس عليها النظام كلها من صنع البشر، فالأساس الفكري لتفسير العلاقة السياسية، بل وكل ما له صلة بالتعامل السياسي هو "الرضا والاتفاق". فهو المحور الذي تنبع منه شرعية الأداة الحاكمة، وإرادة الأغلبية التي يقوم عليها مبدأ الفاعلية القانونية هي المعبرة عن تلك المشروعية، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيجتمع عند مجرد كون السلطة . سلطة الدولة . تمارس طبقاً للقانون الوضعي الذي هو في النهاية من عمل أجهزتها.

ولقد مثل تأسيس المشروعية في النظام الإسلامي مشكلة لذلك النفر من الباحثين القانونيين، سعوا إلى حلها بجعل المشروعية تستمد أصلاتها من قيم الأمة ومبادئها التي تعلو على نصوص القوانين ونصوص الدساتير ، فهي قائمة في البلاد الإسلامية من شهادة أبنائها " ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله " التي تعني أن الشرع ابتداء وانتهاء هو حق خالص لله.

وفي الحقيقة، فإن في هذا التأسيس يكمن في الفرق بين الحاكمية باعتبارها إرادة الله التشريعية والتكوينية، وبين المشروعية في النظام الإسلامي، فالمشروعية في الفقه الدستوري الوضعي الغربي يمكن أن تجد أساسها في القانون الطبيعي أو مبادئ العدالة، إلا أنها لا يمكن أن تجد مبررها وسندها في النظام الإسلامي إلا برد الحكم والتشريع لله ابتداء (عقيدة) والطاعة وفق ما شرع (عبادة).

وكما لا يتم تأسيس المشروعية في النظام الإسلامي إلا على الحاكمية، فإنه لا يمكن توسيع نطاقها لتتصف بالعموم والشمول، ليتناول . ليس فقط علاقة الدولة بالأفراد . وإنما علاقاتهم ببعض البعض بالإضافة إلى علاقاتهم بالله والكون إلا بالاستناد إلى حاكمية الله باعتبار أن مضمون هذه الحاكمية كلي وشامل ويملك العديد من العناصر والتطبيقات¹.

وعليه؛ يمكن تحديد العلاقة بين الحاكمية والشرعية في الرؤية الإسلامية كما يأتي:

1 . الشرعية الإسلامية تؤكد تميزاً في الفهم وخصوصية في الدلالة، فهي تتسم بأنها شرعية دينية، والشرعية في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية، ولا يمكن فهمها إلا من

¹ . هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (87)

خلالها، وهي بالمعنى الديني واحدة ومطلقة وتملك العديد من العناصر والتطبيقات: عقدية وأخلاقية واجتماعية وأيضاً قانونية وسياسية. فالشرع . وهو أساس الشرعية في الرؤية الإسلامية . كلي وشامل حيث تكون السياسة والقانون جزء من الدين، كما أنه يضع حدوداً على الجانب السياسي والقانوني لمفهوم الشرعية يتميز بها عن مفهوم الشرعية في الفكر الغربي .

2 . الحاكمية وفقاً لهذا التصور مبدأ يعني أن الله سبحانه مصدر جميع الأحكام الشرعية بما تتضمن من تصور عقدي عن الله والكون والإنسان، وشرعية حيث تكون العبادات جزءاً منها، وأخلاق سواء ظهر حكمه مباشرة من النصوص التي أوحى بها إلى رسوله أم اهتدى المجتهدون إلى حكمه في فعله بواسطة الدلائل والأمارات التي شرعها لاستنباط أحكامه.

3 . الحاكمية . إذن . مبدأ يتحدد مضمونه من خلال مفهوم الشرعية أو الشريعة بشمول نطاقها واتساع مضمونها . ويعضد من هذا الفهم الأساس اللغوي لكلا اللفظتين الشريعة والشرعية، فبينهما جناس ناقص لفظاً، ومعنى، وكلاهما مصدر من فعل واحد (شرع)، وهو فعل يفيد البدء في السير على أساس من سبق التنظيم كما يتضمن البيان لمورد الدين وما سنه الله لعباده بالإضافة إلى ما يحمله من معنى الخضوع مع إظهار ذلك الخضوع وإعلانه¹.

فالحاكمية في جوهرها بيان لمورد الدين أي مصدره وهو الله، الذي تتجسد إرادته الدينية في الشرعية أو الشريعة الإسلامية باعتبارها ما سنه الله لعباده من أمور دينهم ليعلموا خضوعهم له والتزامهم به.

الحاكمية مبدأ والتزام وخضوع لهذا المبدأ والتزام به، والشرعية مضمون لهذا المبدأ ومحتوى له. إن الشريعة . ومصدرها الله . هي الحاكمية على الإطلاق والعموم على جميع المكلفين بما فيهم الرسل والعلماء والأمراء والناس أجمعين، فالله تعالى وضع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص بها أحد دون أحد، وكذلك سائر الشرائع، وقد أفادت الشريعة من أساسها الرباني في تثبيت دعائم الشرعية وتقويتها ووضوحها، ويتبين هذا الوضوح من بيان مصادرها فهي تستفاد من النصوص الثابتة في كتب الله وسنة أنبيائه، بالإضافة إلى الاجتهاد وما يرتبط به من مصادر ومناهج².

¹ . المرجع نفسه، (89 . 88)

² . المرجع السابق، (89)

المطلب الثالث . شرعية الفعل السياسي في ظل سيادة الشرع.

مفهوم الشرعية هو أحد المفاهيم المحورية في المنظومة الإسلامية، وهو مفهوم له دلالاته الخاصة التي تختلف . كما سيتبين لاحقا . عن مدلولات الشرعية في ثقافات أخرى، كالثقافة الغربية، فالشرعية عندما تستخدم في وصف سلوك أو قرار أو حكم أو تنظيم أو ظاهرة سياسية بعينها، إنما تنصرف إلى التوافق أو التطابق بين ها السلوك أو الإجراء أو الظاهرة وحكم الشرع فيه مستنبط من الأدلة الشرعية المتفق عليها (الكتاب والسنة والاجماع والقياس)، فالشرعية في تعريف مبسط لها هي الحكم بما أنزل الله أو أن تكون شريعة الله هي الحاكمة¹.

وعلى اعتبار أن الفعل السياسي من المجالات التي غيب تفعيل الحكم الشرعي على مستواها بصفة أكثر بروزا من مجالات الفعل الانساني بالنسبة للمسلمين، فضلا عن أن هذا المجال هو من المجالات التي طغا فيها الفكر السياسي الغربي، يتناول البحث بيان مفهوم شرعية الفعل السياسي ومشروعيته في ظل الرؤيتين الغربية والإسلامية².

الفرع الأول: السيادة في الاستعمالين اللغوي .

وكلمة سيادة "sovereignty" مشتقة من اللفظ اللاتيني "superenus" ومعناها: "الأعلى"³.

وكلمة سيادة في اللغة العربية تعني رفعة المكانة والمنزلة، وتدلل على المقدم على قومه جاها أو غلبة أو أمرا، ويقال فلان سيد قومه والجمع سادة، وأصل السيد من ساد يسود سيادة، وخلاصة المعنى اللغوي للسيادة في اللغة العربية يدل على المنزلة والغلبة والقوة⁴.

¹ . أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006/1427)، (16/1)

² . هذا المنهج المقارن هو المنهج الي على وفقه البحث في فصول الباب الثالث؛ من خلال بيان وإبراز الموقف الغربي في مختلف القضايا التي اختارها البحث كنماذج تطبيقية، ثم ذكر المنظور الشرعي في المسألة . ما تيسر ذلك .

³ . N.S Doniach, The oxford English – Arabic Dictionary of current Usage,p 1178, and Moslih Al – Saleh,A Dictionary Of The Social Sciences English – Arabic With Definition and Explanation of the Termes,edition1, (Dar Alam AlKutub,1999), p 519

⁴ . محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب، (224/3)

الفرع الثاني . مفهوم السيادة في الفكر الوضعي .

أولاً . تعريف السيادة اصطلاحاً: ترجع سيادة سلطة الدولة بجذورها تاريخياً إلى نظرية سلطة البابوات " Plénitude postes " التي كان يدعيها في صراعه على السلطة السياسية مع الأباطرة والملوك. وكان Charles L'Oyseau المعاصر لملك فرنسا "هنري الرابع" (1399 . 1413) أول من أكد نظرية السلطة العليا للدولة La comble de puissance في مواجهة البابوات، وهي النظرية التي تناولها فقهاء القانون الكنسي باسم Plénitude de puissance ، ومع ذلك يعتبر المفكر الفرنسي جان بودان (Jean Bodin) أول من صاغ نظرية السيادة الحديثة، والتي يطلق عليها Majesté، وذلك في كتابه الصادر عام 1576 م باسم "الكتب الست للجمهورية"¹، وأن فكرة السيادة قد عرفت قبله في أوروبا، إلا أنه كان يطلق عليها عدة تسميات منها: السلطة العليا، وسمها الرومان اكتمال السلطة في الدولة وتعتبر كلها مرادفات لمعنى السيادة، وهي السلطة العليا في الدولة.²

وقد عرف "بودان" السيادة على أنها: « السلطة العليا التي يخضع لها المواطنون والرعايا، ولا يجد منها القانون »³.

وفي تحليله لهذه السلطة يرى بودان أنها :

- 1 . سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدى الحياة ، وبذلك تتميز عن أي منحة للسلطة تكون مقصورة على مدة زمنية محددة، وتأسيساً على ذلك لا يمكن أن توصف السلطة المؤقتة بالسيادة . ولهذا يفرق بين " السيد Souverain " والحاكم الذي تكون سلطته مؤقتة، ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة، وإنما هو مجرد أمين عليها فقط .
- 2 . هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها، كما لا تخضع للتقادم.

¹ . Jean Bodin, Six Books Of The Common Wealth, bridged and translated by M.J.Tooley, (Basil Blackell Oxford, Printed In Great Britain In The City of Oxford At The Alden Press Boud By The Kemp hall Bindery, Oxford), pp 24 – 25.

² . بطرس بطرس غالي، ومحمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ط5، (القاهرة: المكتبة الأجلو المصرية، 1976)، (163)

³ . جان جاك شوفالبيه، الفكر السياسي من المدينة الدولة على الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط4، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)، (285 . 286)

3 . هي سلطة مطلقة لا تخضع للقانون، لأن صاحب هذه السلطة هو الذي يضع القانون، ولا يمكن أن يقيد نفسه، كما لا يكون مسئولاً مسئولية قانونية أمام أحد.

والخاصية الأساسية لهذه السيادة أو السلطة المطلقة في نظر بودان تكمن في (وضع القوانين)، سلطة التشريع، وبذلك نجد أن بودان وضع ثلاثة حدود للسيادة وهي :

1 . القانون الطبيعي، فصاحب السيادة يقيد بالقانون الطبيعي، وبقواعده، ويجب عليه أن يتقيد بالمعاهدات والاتفاقيات التي يعقدها .

ولكن من الذي يلزم صاحب السيادة باحترام القانون الطبيعي ؟ .

وهنا نجد أن بودان يضع نظريته في موقف متناقض، ومع ذلك لا يعترف بأية جهة تفرض احترام القانون الطبيعي على صاحب السيادة، وإلا كانت هذه الجهة حسب النظرية صاحبة السيادة الحقيقية .

2 . الملكية الدستورية : ويخص بودان بالذكر قوانين وراثه العرش التي كان يرى أن الملك لا يستطيع أن يغيرها، لأنه يؤمن بالدستور، وبأن التغيير في قوانين وراثه العرش يؤدي إلى إحداث القلاقل والاضطرابات وهو ما يترتب عليه حدوث انقسامات في الدولة .

3 . الملكية الخاصة: كان جان بودان يؤمن بأن الملكية الخاصة قاعدة أساسية من قواعد القانون الطبيعي، ولكنه أفرد لها بحثاً خاصاً، كان يقول: « إن السيد "صاحب السيادة" لا يستطيع أن ينتزع الملكية الخاصة من أي فرد في الدولة، كما اعتقد بوجود حدود تتعلق بسلطة فرض الضريبة»¹.

أما غروسيوس فعرفها بأنها: « السلطة السياسية العليا التي تتركز في الشخص الذي لا تتمكن أي إرادة إنسانية من نقض أعماله ».

وهذا التعريف قد نقضه غروسيوس نفسه عندما أباح الحد من هذه السلطة وتقسيمها في بعض الدول الأوروبية .

ويرجع هذا التناقض إلى رغبته في إنهاء الحروب التي كان يشعلها الأمراء ضد بعضهم البعض، فقد حاول أن يحد من سلطات الهيئات التي لها حق إعلان الحرب، وعارض مبدأ السيادة الشعبية، لأنه رأى

¹ . المرجع السابق، (47)

أنها تتعارض مع المحافظة على الأمن والنظام، وعدها المسؤولة عن الاضطرابات والخلافات التي سادت في العصر الذي عاش فيه¹.

ومن ناحية أخرى رأى غروسيوس أن للشعب حق اختيار نوع الحكم الذي يعيش في ظلّه، ومتى تم هذا الاختيار، فيجب على الشعب أن يخضع لهذا النظام، ويطيع الأوامر التي تصدر عنه، وأنكر غروسيوس على الشعب حقه في المعارضة ومقاومة حاكميه، وتتميز أفكار غروسيوس في الدفاع عن الملكية المطلقة والسيادة على أراضي الدولة والمساواة بين الدول².

وعرفها محمد طلعت الغنيمي بأنها: « حق الدولة في أن تأتي ما تراه من تصرفات وبأن يترك القانون الدولي لها حرية اتيانها في سبيل الدفاع عن كيانها وحفظ بقائها كما اعتبرها حق مطلق»³. أما الكيالي في موسوعته فيعرفها بأنها: « السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، وميزة الدولة الأساسية الملازمة لها، والتي تتميز بها عن كل ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السياسي المنظم ومركز إصدار القوانين والتشريعات، والجهة الوحيدة لوسائل القوة ولها حق استخدامها لتطبيق القانون»⁴.

ثانياً. السيادة بين نظام واستفاليا وسيادة الدولة القومية .

نظراً إلى ما ترتب على معاهدة وستفاليا، التي أنهت حرب الثلاثين عاماً (1618 . 1648)، من نتائج بنبوية غيرت من شكل المنظومة الدولية ومحتواها، فإنه ينظر إلى "سلام وستفاليا" عادة على أنه مصدر سيادة الدولة القومية الحديثة⁵. فبعد عام 1648 أصبحت السيادة الوطنية، بمعنى الاستقلال والتنافس بين الدول، هي المنظومة الرئيسية المهيمنة على العلاقات الدولية بين الدول الأوروبية، ونتيجة لذلك، ينظر معظم دارسي العلاقات الدولية إلى عام 1648 على أنه منعطف تاريخي ونقطة تحول مهمة في التاريخ وفي العلاقات الدولية، تحول من الإمارات الاقطاعية إلى الدول السيادية، ولذلك يربطون بين

¹ . طلال ياسين العيسى، السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر " دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، (المجلد 26 ، العدد الأول 2010)، (47)

² . المرجع نفسه، (47 . 48)

³ . محمد طلعت الغنيمي، في قانون السلام في الإسلام دراسة مقارنة، (الاسكندرية : منشأة المعارف)، (386)

⁴ . عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (2 / 356)

⁵ . عبد الله بن جبر العتيبي، العولمة وسيادة الدولة الوطنية في نظرية العلاقات الدولية، المجلة العربية للعلوم السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، (77)

ظهر سيادة الدولة الوطنية ومعاهدة وستفاليا. ولهذا يتم أخذ منظومة وستفاليا على أنها الأساس الذي يجب أن يتم الانطلاق للفهم والتنظير بشأن العلاقات الدولية الحديثة¹.

ومن الضروري ملاحظة أن ظهور السيادة الوستفالية لم يكن نتيجة لإعادة تفكير واعية ومقصودة في أساسيات النظام السياسي القائم آنذاك، ولكنه كان وسيلة ضرورية لضمان أهم الحاجات الإنسانية: حاجة البقاء، فخلال حرب الثلاثين عاما دمرت الصراعات المذهبية أكثر من ثلث سكان أوروبا، ومن أجل توفير وسيلة لوقف تلك المذابح، قامت معاهدة وستفاليا بإعادة تنظيم التركيبة المعقدة للسلطة السياسية في أوروبا الإقطاعية على شكل منظومة من الدول السيادية². فالسيادة الوستفالية عززت السلطة السياسية داخل إقليم محدد، واستبعدت العوامل الخارجية من التدخل في بنى السلطة المحلية للدولة الوطنية. وبموجب هذه المنظومة الوستفالية قامت الحدود بالفصل بين "الداخلي" و"الخارجي" كما عززت المعاهدة من السلطة " المطلقة " للدولة داخل نطاقها الحدودي³.

ثالثا. خصائص السيادة وأشكالها.

1. خصائص السيادة: من خلال التعريف السابقة، وخاصة تعريف جان بودان، يمكن استنتاج

مجموعة من الخصائص التي تتصف بها " السيادة في الدولة " وهي :

أ. السيادة مطلقة (القطعية): بمعنى أنها الشرعية العليا التي لا توجد أية حدود قانونية لسلطتها في سن القوانين.

ب . السيادة شاملة (العمومية): أي تطبق على جميع المواطنين في الدولة، وكذا المنظمات المتواحدة داخل حدود الدولة، أما الاستثناء الوحيد من ذلك هو ما يتمتع به الدبلوماسيون الأجانب المعتمدون لدى الدولة من حصون وامتيازات دبلوماسية وبالتالي يخضعون لسيادة دولهم .

ج . السيادة لا يتنازل عنها: بمعنى أن الدولة لا تستطيع التنازل عن سيادتها، وغلا هدمت نفسها بنفسها، فالدولة والسيادة متلازمان ومتكاملان.

ولكن للدولة أن تتنازل لمن شاءت عن جزء من أرضها، وفي هذه الحالة تنتفي سيادتها بالنسبة لذلك الجزء من إقليمها الذي تنازلت عنه وتنتقل السيادة إلى الدولة التي تم هذا التنازل لحسابها⁴.

¹ . المرجع نفسه ، (77) .

² . المرجع نفسه ، (79) .

³ . المرجع نفسه ، (79) .

⁴ . محمد نصرمها، نظرية الدولة والنظم السياسية، (الاسكندرية : المكتب الجامعي الحديث، 1999) ، (55) .

فتكون السيادة دائمة: بمعنى أنها تدوم بدوام قيام الدولة، والعكس صحيح، والتغير في الحكومة لا يعني فقدان أو زوال السيادة، فالحكومات تتغير ولكن الدولة تبقى وكذلك السيادة. وهي لا تنجز: بمعنى أنه لا يوجد في الدولة الواحدة سوى سيادة واحدة لا يمكن تجزئتها. وما يجب الإشارة إليه هو ضرورة التفريق بين السيادة كمفهوم قانوني والسيادة كمفهوم سياسي، حيث يكون المقصود بها في جانبها القانوني أنها صفة من صفات الدولة، وهي صفة تتساوى الدول جميعها في التمتع بها لكونها من خصائص الدولة، وذلك بصرف النظر عن قدرتها الفعلية على ممارسة مظاهرها.

فالدول أعضاء الجماعة الدولية تتساوى جميعا في تمتعها بالسيادة وبما يترتب على ذلك من مساواة أمام القانون الدولي وأمام الحقوق التي يرتبها لها القانون¹.

2 . أشكال السيادة: يتضح أن السيادة تعني سلطة الدولة العامة والقاهرة والقادرة على تنظيم نفسها، وعلى فرض توجيهاتها دون أن تكون خاضعة داخليا وخارجيا. ومن هنا يمكن تصنيفها إلى صنفين رئيسيين هما:

أ . **سيادة داخلية:** وهي تشير إلى وجود شخص أو جماعة من الأشخاص أو جمعية من الجمعيات في أي دولة، ويكون لها القوة والسلطة القانونية النهائية لإصدار الأوامر، وفرض الطاعة لسلطتها، وتكون هذه السلطة العليا مطلقة، وشاملة على كافة الأفراد والجماعات داخل الدولة.

ب . **السيادة الخارجية:** وتعني أن الدولة لا تخضع لأي سلطة أخرى، وبالتالي فهي مستقلة عن أية ضغوط قاهرة، أو تدخل من جانب الدول الأخرى².

تتطلب السيادة الخارجية الاعتراف من قبل الدول الأخرى المعترف بها بالطريقة نفسها، أي الاعتراف بهذا الكيان "يعد واحدا منها" وهكذا تعد وبشكل متأصل مفهوما اجتماعيا. والسيادة بهذا

¹ . محمد طه بدوي، مدخل إلى علم العلاقات الدولية، (بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، (65).

² . International Encyclopedia of the Social Science, 2 edition, (William A. Darity Jr Editor in Chief), pp.38-39 and,

وعبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993)، (356/3 . 354)، (89/1)، وسعيد بوشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية)،

المعنى تتضمن علاقة من المساواة الرسمية، فكما يصفها كينيث والتز: « لا توجد بين الدول السيادية أحد له الحق في إصدار الأوامر، ولا أحد مطلوب منه الطاعة »¹.

والفرق بين النوعين أن السيادة الداخلية تتضمن الفردية واليد العليا، والسلطة النهائية المهيمنة على الأفراد والجماعات في نطاق الدولة، بينما تعني السيادة الخارجية عدم التبعية والمساواة المعنوية، أما الجانب المشترك بينهما فهو غياب سلطة تعلو سلطة الدولة.

وهذا المفهوم للسيادة لا يعترض مع دخول الدولة في اتفاقيات ومعاهدات دولية، فإن سيادة الدولة في هذه الحالة لا تنتهي، لأن مثل هذه القيود تكون ذاتية ويتم تنفيذها بناء على إرادة الدولة نفسها

رابعا . السيادة وعلاقتها بالسلطة: اختلط مفهوم السيادة بغيره من المفاهيم المشابهة مثل الحرية والاستقلال وحق تقرير المصير، ويرجع هذا الخلط إلى أن السيادة تحتوي على هذه المفاهيم، ولكن كلا منها لا يعبر عن السيادة، بل يعد مظهرا من مظاهرها، وفي كثير من كتب القانون تتداول كلمتا السيادة والسلطة كما لو كانتا ذوتا مدلول واحد.

وعليه؛ فإن مفهوم السيادة أشمل من السلطة، فالسلطة هي ممارسة السيادة، ويطلق بعضهم على السيادة صفة السلطة العليا، أو حق السيادة هو مصدر حق السلطة، وكلمة "سيادة" هو اصطلاح قانوني يترجم من كلمة فرنسية مشتقة من أصل لاتيني يعبر عن صفة من له السلطة، لا يستمدّها من غير ذاته ولا يشاركه فيها غيره، ولم تدخل هذه الكلمة لغة القانون إلا في القرن السادس عشر.

أما السلطة، فهي القدرة على فرض إرادة أخرى، وتمثل الدولة السلطة القهرية التي تعلو سلطة أي جماعة أخرى في المجتمع، والفرض يتم بإحدى وسيلتين، فهو إما أن يتم بوسائل القهر والتعسف وإما يتم بوسائل الإقناع الحر وضرب الأمثلة وتقديم النموذج.

وتزداد قوة السلطة دائما ويزداد استقرارها كلما زاد قبولها اختياريا وعن طواعية، وقد تعددت أنواع السلطات، فهناك السلطة التشريعية والسلطة الشخصية والسلطة التفويضية والسلطة السياسية والسلطة العامة والسلطة التنفيذية ولا تزال السلطة السياسية هي أهم أنواع السلطة الحديثة².

الخلاصة، وهكذا، وعلى الرغم من مرور أكثر من 350 سنة على وستفاليا (1648)، فقد عملت ومازالت تعمل على خلق وتعزيز ترتيب عالمي جديد أصبحت فيه وحدات إقليمية محددة تمثل

¹ . Kenneth Walt, Theory of Inetrnational Politics (Boston, MA : Addison – Wesley, 1979), p.88

² . طلال ياسين العيسى، السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر، (58) .

العناصر الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية الدولية، قننت معاهدة وستفاليا مجموعة جديدة من القواعد والمعايير التي شكلت القواعد الأساسية التي قامت عليها المنظومة الدولية الحديثة القائمة على نظام الدولة، والتي أصبحت الآن بعدا مألوفاً للحياة الدولية الحديثة، بحيث تبدو ظاهرة طبيعية في العلاقات السياسية الدولية.

الفرع الثالث : المفهوم الشرعي للسيادة .

يؤكد البحث على مبدأ سيادة الشرع، مستندا على أصل مقطوع به يجمع عليه في الشريعة الإسلامية، وهو وجوب اتباع ما جاء به الوحي من كتاب وسنة، وأن الكتاب والسنة حاكمان في كل أمر مختلف فيه.

لقد أكدت تعاليم الإسلام أن السيادة للشرع وليست للشعب الذي يمتلك فقط السلطان المتمثل في تولية الإمام ومراقبته، ومحاسبته، وعزله¹، فالدولة لا تستمد سلطة التشريع من الأمة لأنها لا تملكها، ومن لا يملك شيئا، فليس بوسعها أن يملكه غيره بداهة²، ولذلك فالفقه السياسي الإسلامي لم يتناول مشكلة السيادة أو الشرعية السياسية كما تناولها فقهاء السياسة الغربيون، لأن السيادة الإسلامية للشرع³.

وقد أقرت الممارسة السياسية هذا المبدأ لفترة طويلة ولم يبدأ النظر في أصل السيادة ومنشئها إلا بعد أن تزعزعت معالم الخلافة الإسلامية⁴.

يهدف مبدأ سيادة الشرع إلى إقرار التزام الحاكم والمحكوم بشرع الله سبحانه وتعالى، وإلى انبثاق التشريعات من الشريعة الإسلامية، وعدم إحداث تشريعات أو ممارسات تخالف الشرع⁵.

1 . محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (المملكة العربية السعودية: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز بحوث الدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، 1991/1411)، (28)

2 . فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (43)

3 . محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (29)

4 . فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (مرجع سابق)، (185) .

5 . محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (29)

تؤكد سيادة الشرع بأمر الله سبحانه وتعالى بتطبيق شريعته: ﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾ [المائدة (48)]، وقوله تعالى ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ ﴾ [المائدة (49)].

ومما يؤكد سيادة الشرع الإسلامي قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة (44)]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة (45)].

وإذا كانت السيادة للشرع، فإن مباشرة السلطان هو أمر منوط بالبشر، فقد جاءت الشريعة بأحكام تحدد المسؤوليات وتعين الواجبات الملقة على عاتق الأمة والحكام، فالأمة في المنظور الإسلامي هي صاحبة السلطان، أي المسئولة عن الحكم بما أنزل الله وإقامة شرعه، يدل على ذلك الآيات والأحاديث التي جاء بها الخطاب موجهاً للأمة بوصفها مسئولة عن إقامة الشرع، قال تعالى: ﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران (104)]، وقال تعالى أيضاً: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۗ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران (100)].

وجاءت الأدلة الشرعية من كتاب وسنة تطلب من المؤمنين بوصفهم جماعة، إقامة أحكام الشرع وتحاطبهم بلفظ الجماعة الصريح في ذلك، سواء في أحكام الجنايات، أو الحدود، أو الأحوال الشخصية أو العلاقات الدولية، أو غير ذلك¹.

يقول الغزالي - رحمه الله تعالى - في المستصفى: « وفي البحث عن الحاكم يتبين أنه لا حكم إلا لله، ولا حكم للرسول ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم غيره². »

ويبين ذلك في موضع آخر، فيقول: « وأما استحقاق نفوذ الحكم، فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم الملك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي - صل الله عليه وسلم - والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى - طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن يقلب عليه

¹ . المرجع السابق، (33) .

² . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (21/1) .

الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإن الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته»¹.

ونخلص . كما قال الشيخ محمد أبو زهرة . إلى أن: « هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء، فالحاكم هو الله، وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه، إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى، وأحكام دينه السماوي، وعلى هذا اتفق جمهور المسلمين، بل أجمع المسلمون، فإن الإجماع قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وأنه لا شرع إلا من الله، وقد صرح بذلك القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام (57)]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة (49)]، وقال: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة (47)] «².

المطلب الثالث : الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي.

الفرع الأول . " الشرعية " الإسلامية مقارنة بالتصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم:

جوهر "الشرعية" في الفكر السياسي الغربي يقوم على « قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم، وأن يمارس السلطة بما في ذلك استخدام القوة»³.

هذا التعريف البسيط والمختصر يضع حدا قاطعا لحدود "الشرعية" وهو قبول "المحكومين" وليس إذعانهم، لحق فرد أو مجموعة أفراد في أن يمارسوا السلطة عليهم، قد يكون سبب قبول المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم بوحي من معتقدتهم الديني، أو بوحي من تقاليد راسخة توارثوها عبر الأجيال، أو بسبب إعجابهم الشديد بصفاته وخصاله وما يجسده من مثل عليا يرنون إليها، أو لأنه يرضى مصالحهم ويوفر لهم الأمن والأمان، أو لأنهم اختاروه بأنفسهم وأعطوه هذا الحق لمدة معلومة، ولا ينضوي هذا التعريف بالضرورة على شرط "الرضا" الدائم عن الحاكم وعن كل أفعاله، وإن كان ذلك مرغوبا من الحاكم والمحكومين على السواء.

¹ . المصدر نفسه، (276 . 275/1) .

² . محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (63)

³ . سعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، وأحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، (404)

من دون الشرعية بهذا المعنى، فإن الحاكم الفرد أو النخبة الحاكمة أو النظام أو الحكومة، يكون دائما خائفا، غير مطمئن نفسيا، وغير مستقر اجتماعيا، وغير متمكن سياسيا، مهما استخدم من وسائل القهر والبطش، أو من ضروب المخادعة والانتهازية، أو من سبل الرشوة والترغيب¹.

في عصرنا الحديث نجد ان ماكس فيبر (Max Weber)² يعد من الرواد في الأخذ بهذه التسمية، حيث نظر إلى الشرعية بوصفها صفة تنسب لنظام ما قبل أولئك الخاضعين له، من خلال عدة طرق أرجعها إلى ثلاثة أنواع من الشرعية :

1. التقليدية .

2. الكاريزمية .

3. الشرعية العقلانية³ .

ويكون الولاء والالتزام في النوعين الأول والثاني إلى شخص "رئيس تقليدي، أو زعيم بطل، أو زعيم روحي"، أما النوع الثالث، فتكون الطاعة والقبول لشبكة المؤسسات المبنية بصورة شرعية التي تحمل الطابع الفردي، والشرعية في الأنواع الثلاثة كلها معرفة في سياق قبول المجتمع بحكومته وزعمائه⁴.

وهكذا يذهب ماكس فيبر إلى أن النظام الحاكم يكون شرعيا عند الحد الذي يشعر فيه مواطنوه أن ذلك النظام صالح ويستحق التأييد والطاعة. والمواطنون لا يضيفون الشرعية على نظام الحكم، أي لا يقبلون بحقه في أن يمارس السلطة إلا لأسباب يقوم عليها هذا القبول سواء أكانت دينية أم دنيوية، روحية أم عقلانية⁵.

¹ . سعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، وأحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (404)

² . Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, (Ny:OxfordUniversity Press,1947),pp.124-126

³ . أشار ابن خلدون إلى ثلاثية تقوم على: " الطبيعة، والتنظيم والشرع". [ثامر كامل محمد خزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة: دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة الصراع، ط1، (عمان الأردن: دار مجدلاوي، 2004 /1425)، (180) .

⁴ . سعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، وأحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (404)، (404)، (404)، وثامر كامل محمد خزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، (180)

⁵ . خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، (22)، (

ويعلق هشام جعيط على المفهوم الفيبري للشريعة قائلا: « هذا النمط المثالي الفيبري الذي سيطر على أفق السوسيولوجيا الأمريكية ومن ورائها على أفق المنظرين العرب، فماكس فيبر بحث في شرعية السلطانية والكاريزمية وما يسميه بالحكم العقلاني (ويقصد به البيروقراطية في الغرب الحديث)، وبهذا فمشكلة الشريعة حسب تعريف " فيبر " تطرح هي أيضا على أي نظام سياسي في الماضي والحاضر، وليس خصيصا على الديمقراطية، على أن هذا المفهوم كما أشاعه مبدعه لا يخلو من نقص، فهو يرجع في آخر تحليل إلى واقع الرضا الفعلي ولا يتسامى أبدا إلى سماء المشروعية المجردة المقامة على قيمة عليا تأخذ جذورها من قليات العقل أو من السلطة ما ورائية مقدسة، وبذا تفقد كل مصداقية عقلية وروحية، وفعلا فهي تستعمل الآن لتبرير العديد من الأنظمة الديكتاتورية المتهنة للإنسان، وإذا يصح الكلام عن مشروعية ديمقراطية كمبدأ سياسي، فاعتبارها فلسفيا التركيبية الشرعية الوحيدة من وجهة الحق المطلق لاستنادها على مبادئ عقلية وأخلاقية وعلى ما سمي " بالحق الطبيعي " ¹.

أما بالنسبة للشريعة الإسلامية، فإن طه بدوي يجمل ذلك بقوله: « إن نظرة مخصصة في "النظام القانوني للدولة الإسلامية " تؤكد أن الشرعية والمشروعية بمدلوليها الغريبيين هذين يندمجان تماما في نظام واحد هو "نظام الشرعية"، والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الإسلامي ². ومعنى ذلك: إن النظام القانوني الإسلامي . وقد صور في الكتاب والسنة . بقواعده وجزئاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في المجتمع الإسلامي بوصفه إنسانا ومواطننا وبوصفه حاكما فحسب، وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جعلها جزءا من النظام القانوني متمتعة تبعا لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف في طبيعته أو في جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي، بل أن هذا الأمر يزداد عمقا إذا علم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسساتها إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي أي في مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامي " شرط .. وشرط بقاء " بالنسبة لولايتهم، في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل

¹ . سعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، وأحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (51)

² . محمد طه بدوي، السياسية "النظرية العامة للمعرفة السياسية"، (105)

على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك الفرد كمواطن وحاكم، وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة»¹.

وخلاصة القول فيما يتعلق بمفهوم الشرعية في الإسلام وفي ضماناته، وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر، أن الإسلام لا يعرف التمييز بين الشرعية والمشروعية تبعاً لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم. إن النظام القانوني الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. وبهذا يظهر مفهوم الشرعية في الإسلام على مفهومها الغربي².

إن مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضماناته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا) للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله (مجرد تصور فلسفي إيديولوجي من غير أية ضمانات فعالة له. أما في الإسلام، فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانوني الإسلامي وللقيم وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء - ضمانات قانونية فعالة يظهر بها الإسلام في هذا المجال على النظم الغربية المعاصرة. هذه الضمانات القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم، بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجبا على كل مسلم، وذلك بحكم ما ورد في شأنه في الكتاب والسنة³.

ويؤكد "لويس ديمون" أن: «النظرية السياسية لا يمكن أن تكون نظرية أية سلطة، وإنما نظرية السلطة الشرعية»⁴، وهذا يعني عدم إمكانية اقتصار السياسة على ممارسة السيطرة وغايتها، وإنما على

¹ . المرجع نفسه، (110 . 109)

² . المرجع السابق، (110)

³ . المرجع نفسه، (111 . 110)

⁴ . أحمد ناصوري، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، (جامعة دمشق، المجلد 24، العدد 2، عام 2008)، (352) .

العكس وجب التركيز على ما يجعل هذه السيطرة ممكنة، والشريعة هي وسيلة لجعل السلطة دائمة ومستقرة¹.

وبالنسبة لـ "موريس دوفرجيه" يكون شرعياً كل نظام سياسي يمثل للاجماع الشعبي، فهو يقول: «يكون الحكم مشروعاً بقدر ما يلتزم لقواعد اللعبة هذه (المقصود اللعبة السياسية)، المشروعية هي عنصر جوهري من عناصر السلطة. والحكم والسلطة والنظام المعتمدة مشروعياً، يتم الخضوع لها على نحو أسهل مما هو عليه في حالة الحكم والسلطة والنظام المعتمدة غير مشروعياً.. السلطة المشروعة يتم الخضوع لها دون إلزام، وحتى لو لم يكن هناك موافقة على لونها السياسي، أو على الإجراءات التي تتخذها. لأن حقها في فرض الأوامر يعتبر مشروعاً»²

ووفق هذا المنظور، يكون شرعياً، ليس فقط النظام الذي يعمل وفقاً لقيمه الخاصة، وإنما أيضاً ذلك الذي يستجيب على الأقل بشكل ضمني للتطلعات الشعبية. أما "جوزيان بولاد. أيوب: ترى من جهتها أن مشكلة الشرعية قد انتقلت من ميدان المشروعية إلى ميدان الأيديولوجيا، أي إلى حيث يجب أن نتصور الشرعية ونفهمها من خلال الواقع، وليس من خلال علاقتها بالقانون، فالشرعية بالنسبة لها، هي قيمة سياسية بذاتها وثقافية بجوهرها، ومن هذا المنظور، فإن الشرعية هي أكثر بكثير من الخضوع للقانون والتوافق مع أحكامه، إنها تبدو متطابقة على المستوى السياسي مع العواطف والأعراف والممارسات والأفكار العامة المنتصرة في المجموعة³.

ومن جهته أكد "س. م. لبيست" أهمية شرعية المؤسسات وحددها بأنها "قدرة النظام السياسي على تكريس القناعة والمحافظة عليها بأن المؤسسات السياسية القائمة هي الأكثر لذلك المجتمع، ويقدر الأفراد والجماعات شرعية نظامهم السياسي أو عدم شرعيته طبقاً للطرق التي تلتقي بها قيم هذا النظام مع قيمهم، فالشرعية هنا ليست مسألة تقييمية، بل هي تتحقق بقدر ما يكون هناك تطابق في القيم⁴.

1 . المرجع نفسه ، (352) .

2 . موريس دو فيرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، (350)

3 - Seymour Martin Lpset, **Politics Man .The Social Bases of Politics**, first edition (United States of America Library of Congress Catalog Card Number 60 – 5943, 1959/1960) ,p.77

4 . خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، (25)

قد يرى البعض أن الشرعية تنطلق من قواعد القانون الوضعي، فهي منظومة من سنن وقواعد واتفاقات وأعراف تسمح بان تمتد بسطانها على الهيئة الاجتماعية كلها، وعلى كل عضو لغرض تعزيز العلاقات بين الأفراد والجماعات، فليس هناك شرعية غير شرعية القانون الوضعي، ولذلك فإنها تنطوي على عنصرين هما: أن تلتزم الحكومة بأن تتصرف باسم القانون، إلا في الحالات الاستثنائية من جهة، ومن جهة أخرى أن يقبل أفراد المجتمع أن يتصرفوا وفق القانون وفي الحدود التي يعينها القانون¹. فالشرعية هنا تعرف كقاعدة من قاعد السلطة (أي ببعدها السياسي) بأنها مجموعة القواعد المنظمة للسلوك السياسي، فرديا أكان هذا السلوك أم جماعيا².

الشرعية المستندة للقانون هي أحد مفاهيم الشرعية التي ترجع إليها الفكرة في فكر الجماعات الإسلامية لكن مع فارق وهو أن السلطة المستندة إلى قانون هو قانون قد تضعه السلطة أو لنقل تضعه السلطة المختصة بتحويل من الشعب الذي منحها صلاحية وضع القانون، ثم يحتكم الكل (السلطة والشعب إلى القانون)، بينما يرجع الأمر في الفكر الإسلامي إلى أن مصدر القانون المحتكم إليه هو الله عز وجل، أي مرجعية الشرعية إلى كتاب الله وسنة رسوله.

وعلى ذلك نرى أن هناك عدد من التفسيرات الوضعية للشرعية يلتقي ومفهوم الشرعية لدى الفكر الإسلامي السني، لاسيما تلك التعريفات التي ترجعها إلى الإحتكام إلى القانون أو ترجعها إلى الواقع والمجتمع .

إن تأسيس فهم الشرعية داخل إطار السلطة ونظام الحكم لا يمنع من كونها في البداية عبارة عن خطاب متبني من قبل فئات ترغب في الوصول إلى الحكم ، أو أنها تمارس الحكم، وتبحث عن استمرار شرعيته، لأنه باستمرار شرعية الحكم يستمر وجودها في هرم السلطة³.

ويسجل الباحث خميس حزام والي مجموعة من الملاحظات على تعريفات الشرعية، وهي:

1 . إن العلاقة بين السلطة والمواطن التي يطرحها ماكس فيبر وغيره من الكتاب الذين يبحثون في موضوع الشرعية، موضوعه في إطار مؤسسي في الفكر السياسي الغربي، وفي الممارسة السياسية الغربية عبر إقامة المؤسسات السياسية، وتسمح هذه المؤسسات إلى حد ما بتسهيل مشاركة المواطن في الجسم

¹ . المرجع السابق ، (26)

² . المرجع نفسه (26)

³ . المرجع نفسه، (26)

السياسي، والشريعة بهذا المعنى ليس ممنوحة للحاكم نفسه، بل للنظام السياسي ككل، ومن ثم يستمد صاحب السلطة المنتخب عبر مؤسسات هذا النظام الحكومي شرعيته من شرعية النظام.

2. الشرعية ليست فقط حقوقية أو قانونية، كما يبدو للوهلة الأولى، بل تتناول أسس المجتمع، تلك الأسس التي تشكل المفاهيم والرؤى العامة لأفراد المجتمع، ولكن ما هي الشرعية التي سماها ماكس فيبر بـ "العبرية غير المرئية للمدينة"؟ إنها المفهوم الأساسي الذي يقوم عليه الاجتماع السياسي. وإذا كان نظام الحكم الديكتاتوري يمثل دائما القساوة والعنف مقارنة بأي نظام شرعي أو دستوري، فذلك لأنه محروم من هذه العبرية، ولأنه يركز بالدرجة الأولى على القوة والعنف.

3. أن ما يمكن ملاحظته من التعريفات السابقة للشرعية هو أنها تركز على الشرعية التي يجب اكتسابها من قبل النظام السياسي القائم، تاركة جانبا مهما آخر للشرعية، هو شرعية المعارضة أو الحركات المناوئة للنظام القائم، ومن ثم شرعية ممارستها تجاه هذا النظام، إذ غالبا ما تحصل المعارضة أو الحركة على قدر من الشرعية عن سياستها وبرامجها، وذلك من خلال ما يحصل من تطابق بين أهدافها وقيمها مع أهداف وقيم فئات وشرائح المجتمع، مما يجعل المعارضة أو الحركة تعبر عن مصالح هذه الفئات والشرائح الاجتماعية¹.

وبإيجاز، يمكن أن يتحدد مصطلح الشرعية في: «أنه يمثل التعبير عن حالة الرضا والقبول التي يبدونها المواطنون إزاء النظام وممارسة السلطة، فهي القاعدة النابعة من ضمير الناس وقناعاتهم وتأييدهم، ومن ثم فإنها تمثل قاعدة أقوى وأمتن للسلطتين، أي قاعدة قانونية، فالرضا عامل نفسي، وقيمة معنوية لا تترتب إلا بناء على تفاعل إيجابي بين المواطنين والسلطة»².

الفرع الثاني: الشرعية السياسية في الخطاب الفقهي.

ينتهي تحليل مفهوم الشرعية وفقا للمنظور الغربي. على كثرة تناول الباحثين والمفكرين له، وعلى تعدد واختلاف منطلقاتهم وتوجهاتهم الفكرية. إلى قبول مواطني القطر (الدولة) غير القسري (الطوعي) بالحكومة، أو بنظام الحكم فيها، وهو ما يجعل هذه الحكومة أو نظام الحكم شرعيا، فجوهر الشرعية قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم ويمارس السلطة³.

¹ . المرجع السابق، (28)

² . المرجع نفسه، (29)

³ . ثامر كامل محمد خزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، (177)

مفهوم الشريعة بهذا المعنى هو المقابل المصطلحي لمفهوم البيعة في التراث العربي الإسلامي، حيث يقول ابن خلدون . وهو ما سيأتي البحث على توضيحه لاحقاً .

لقد أدرك فقه التشريع السياسي الإسلامي مداه الأقصى من التطور في منتصف القرن الهجري الخامس، وكان ذلك النضج نتيجة تضافر عوامل سياسية وأخرى معرفية.

ويعتبر الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي من أوائل الذين طوروا الفكر السياسي والإداري الإسلامي بطلب من السلطة للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية وإعادة النفوذ إليها بكل سبيل في مواجهة البويهيين والسلاجقة¹، وله الفضل بشكل خاص في بلورة الفكر المتعلق بالخلافة أو الإمامة².

مدار الأحكام السلطانية هو الخلافة أو الإمامة العظمى بحسبانها كما يقول الماوردي: « أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة »³، بيد أن فرقا شاسعا جوهريا يميز المقاربة التي يأخذ بها علماء الكلام⁴، و تلك التي يأخذ بها الفقيه الماوردي، إنه الفارق بين المتكلم والفقيه، فالأول يجادل عن

¹ . عبد العزيز الدوري، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، السنة 2، العدد 9 (أيلول / سبتمبر 1980)، (66)

² . بشير محمد خضراء، النمط النبوي الخلفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، (174).

³ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، ط1، (الكويت: مكتبة دار قتيبة، 1409 / 1989)، (03)

⁴ . تجد الشرعية السياسية في الإسلام من حيث استمدادها من القانون الإلهي (الوحي) سندها الأول والأساس عند علماء أهل الكلام، ذلك أن الإمامة مبحث سياسي يتصل في نهاية الأمر بقضية الشرعية السياسية، وهي قضية لا يعرض لها علم الكلام في الإسلام بجانب القضايا العقدية "الألوهية، الوحدانية، النبوة، الجبر، الاختيار..."، بل إنها المسألة المحورية التي ترسم للمذهب الكلامي الطريق الذي يكون عليه أن يسلكه، ولا يخفى أن اختلاف متكلمي الإسلام من فرق ومذاهب كلامية أشعرية، ماتريدية، زيدية، إمامية، إباضية... يرجع إلى الاختلاف الأصلي بينها في مسألة الإمام، وإن كان الغالب على كتب أصول الدين هو إخفاء هذه الحقيقة أو التموهه عليها بكيفيات متنوعة. وأهم القضايا التي تثار في مبحث الإمامة، يمكن ردها إلى الآتي:

أولاً . وجوب الإمامة أو الخلافة العظمى، وتسمى كذلك لأنها خلافة للنبوة ولأن لفظة الخليفة أول تداوله في الإسلام كان مع تولي أبي بكر الصديق أمور المسلمين بعد وفاة النبي، والإمامة تجب من جهة العقل، إذ من غير المعقول أن يترك أمر الجماعة دون رئاسة.

المذهب وينافح عن العقيدة ويقعد لأصول الاعتقاد، فهو يرسم مذهبا في أصول الدين، والثاني: همهم التشريع للأحكام العملية، أي تعيين الشروط القانونية التي يغدو بها قيام مؤسسة الخلافة ممكنا، هذه الكيفية من النظر تجعل الفقيه المشرع السياسي يخطو خطوات عملية إلى الأمام فهو يتحدث عن ولايات أو نيابات عن الخليفة في مستويات التنظيم السياسي والإداري والقضائي والمالي للدولة الإسلامية، وبعبارة أخرى، فإن الحديث عن الإمامة والتشريع الفقهي لأحكامها يكون بالضرورة تشريعا فقهيا لبنية الدولة الإسلامية ووظائفها ونظمها المختلفة: الوزارات، الولايات، على الأقاليم، الولايات على الجيش والشرطة والقضاء الأعلى (المظالم)، القضاء، إدارة شؤون المدينة "إمامة المساجد، الحرفيين، الآداب العامة"، كما أن التشريع الفقهي لـ "الأحكام السلطانية" يكون مع ذلك كله تشريعا لنظام الأرض، والضرائب، والأموال المنقولة، ومن ثم فإن الأمر يتعلق بمنظومة شاملة في الحكم ونظرية للدولة الإسلامية متكاملة¹.

ينطلق الماوردي بما ينتهي إليه علماء الكلام السنة من نتائج بصدد الإمامة العظمى من أنها « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »²، وهي واجبة من جهتي الشرع والعقل، والماوردي يؤيد آراء المتكلمة بآية من القرآن³، وأطراف من الحديث النبوي⁴، والإمامة تكون عن طريق الاختيار أولا

ثانيا . الشروط الواجب توافرها في الخليفة، والمتكلمون يجمعون على شروط أخصها القرشية (والتي تعني الانتماء إلى قريش) ما عدا المعتزلة والإباضية، والعدالة (وهذه تعني في لغتنا المعاصرة "الأهلية المعنوية أو الأخلاقية" والعلم حتى يكون الخليفة قادرا على الاجتهاد في النوازل والأحكام.

ثالثا . متصل بالقول فيما إذا كانت الإمامة تكون عن طريق العهد، يعهد بها السابق إلى اللاحق لعلم ينفرد به، كما هو الشأن عند الشيعة الإمامية، أم أنها تكون عن طريق الاختيار وهذا مذهب أهل السنة والمعتزلة، أم أن الإمامة تكون بالأحرى لمن يخرج شاهرا سيفه في طلبها من أحفاد علي مع توافر الشروط المعترية فيه عند مذهب الشيعة الزيدية.

رابعا . هي القول فيما إذا كانت إمام المفضول تكون جائزة مع وجود الأفضل [سعيد بن سعيد، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، ط1، (القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2009) (24 . 19)

¹ . المرجع نفسه، (25 . 24)

² . أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، (3)

³ . الآية هي: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ ﴾ [سورة النساء، (59)]

⁴ . الحديث هو : « سيليككم بعدي ولاة، فيليكم البر بيره والفاخر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم » . [أخرجه الدار قطني، سنن الدار قطني، كتاب العيدين، باب: صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه، (1759)، (400/2)، عن أبي هريرة]

وأساسا، وللإمامة شروط يجب توافرها في الإمام المرشح لها، مثلما أن هناك شروطا يلزم إجتماعها في الخاصة (أهل الحل والعقد) التي يرجع إليها لاختيار إمام للأمة¹، وهذه القضايا هي كالآتي:

القضية المحورية الأولى: يقرر الماوردي أن الإمامة "عقد"، والعقد يقتضي من الناحية القانونية اتفاقا وتراضيا من الطرفين المتعاقدين: « عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار »، لذلك، فإنه . على سبيل المثال . لا يجوز فيه القرعة بين مرشحين يتساويان في الكفاءات، أما إذا حدث ذلك فإنه يلزم اللجوء إلى مسطرة معقدة نسبيا يكون الحسم فيه لصالح ما يبدو أنه "يوجبه حكم الوقت" . يعني أن البيعة تؤول في نهاية الأمر لصالح الشخص الذي يتضح انه الأكثر استجابة لضرورات العصر الذي يكون فيه.

والقضية المحورية الثانية أن: «الإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله . تعالى . وحقوق الآدميين»² . ومن البين بذاته في منطق الفقيه المسلم أن أسباب الشرعية السياسية كلها تقوم في هذا الأمر على حفظ حقوق الله؛ وذلك معنى الشرط الأول من تعريف الإمامة: « خلافة النبوة في حراسة الدين »³، وحقوق الآدميين، وتلك دلالة الشرط الثاني من التعريف « سياسة الدنيا»⁴، دون أن ننسى أن حفظ حقوق الآدميين من مقتضيات حفظ الدين أيضا، ومتى تقرر هذا الأمر كان التشريع لأحكام الإمامة تشريعا فقهيا للآليات أو الميكنزمات القانونية التي يكون بها عمل "عقد الإمامة" ومقتضياته العملية .

والقضية المحورية الثالثة؛ في التشريع الفقهي لأحكام الإمامة من حيث هي "عقد" يقوم بموجب اتفاق وتراض بين طرفين، ومما يجب التأكيد عليه هو ما يتعلق بأحكام السلطة التنفيذية العليا وألحكومة في لغتنا اليوم أو تلك التي يسميها الماوردي وزارة ويميز فيها بين نوعين اثنين: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ. أما الأولى: وزارة التفويض فهي كما يدل على ذلك اسمها تفويض تدبير الأمور، أمور الدولة إلى وزير التفويض « برأيه وإمضائها على اجتهاده »⁵، ولعظم المسؤولية فيها، فإن الماوردي يرى في تولي هذه

1 . سعيد بن سعيد ، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، (26 . 25)

2 . أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية ، (8)

3 . المرجع نفسه ، (30) .

4 . المرجع نفسه ، (30) .

5 . المرجع نفسه ، (30 . 31)

الوزارة « اجتماع شروط الإمامة إلا النسب وحده لأنه ممضي الآراء ومنفذ الاجتهاد »¹، بل يلزم توفر شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية.

أما الثانية (وزارة التنفيذ)، فإن شروطها أخف، إذ لا تفويض بالسلطة فيها، وإنما تخصيص لقطاع معلوم من الإدارة العامة، والأمر الجدير بالملاحظة، هو أن الماوردي يقرر أنه « يجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة »²، ومن ثم فإن الإسلام ليس شرطاً في تولي وزارة التنفيذ في دولة الخلافة الإسلامية³.

أما القضية المحورية الرابعة: فهي ما يتعلق بالولاية أو الإمارة على المدن أو من جهة منطلق العقد " عقد الإمامة " النيابة عن الخليفة في إدارة شؤون بلد أو إقليم⁴.

وبهذا يكون جوهر الخطاب السياسي السني هو الشرعية، وما يجدر التنبيه إليه هنا (الاستمداد من القانون الإلهي "القرآن والسنة"، ومن ثم الشرع، كان أحد شقي ذلك الخطاب السياسي، أما شقه الثاني في حديث الشرعية السياسية والبحث عن سندها، فقد كان يجد مددّه في القانون البشري " أحوال الممالك، طبائع الملك، أحوال العمران البشري "، لهذا السبب كان من كتب في التشريع السياسي من فقهاء الإسلام هم على العموم من صفوة من ألقوا في الآداب السلطانية، فيما عرف بنصائح الملوك واشتهر في الفكر السياسي في الغرب الأوروبي بمرايا الأمراء⁵.

الفرع الثالث. مصادر الشرعية في الفكر الإسلامي:

تعتبر الشريعة الإسلامية الإطار المرجعي الذي على أساسه تتحدد الشرعية في المنظور الإسلامي، وهي نسق محدد وواضح من المبادئ والقواعد والأحكام وله ابعاده الجلية سواء من حيث مصدره (الوحي) ن أم من حيث أدلته وطرق استنباطه بالغضافة إلى كونه في متناول النخبة والعامة جميعاً⁶.

يتناول المسلمون من أهل السنة والجماعة الشريعة بمعنيين؛ أولهما: واسع يتضمن الأحكام المتعلقة بالمعتقدات والأقوال والأفعال، والتي تحدد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهي طبقاً لهذا الاتجاه في التعريف تصبح والدين أو الملة مترادفين.

1 . سعيد بن سعيد، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، (27 . 28)

2 . المرجع نفسه، (28)

3 . المرجع نفسه، (28)

4 . المرجع نفسه، (28)

5 . المرجع نفسه، (30)

6 . أماني صالح، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، (17) .

أما المعنى الضيق للشريعة، والذي يسود لدى الفقهاء، فيقتصر على الأحكام التكليفية العملية، التي تتعلق بما يصدر من أقوال وأفعال وتصرفات سواء منها ما يتعلق بأحكام العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه، أو أحكام المعاملات التي يقصد بها تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض¹.

إلا أنه واستنادا إلى المفهوم السياسي للشريعة، يتناولها البحث . من هذه الزاوية . من خلال رأي ومذهب ابن خلدون فيها، وهو رأي يعبر عن التوجه الشرعي السني، ويجمع مختلف محطاته التاريخية، والتي تعتبر الشرعية . بمفهوم البيعة مرتكزا محوريا فيما يذهب إليه، فضلا عن اعتماده الشريعة الإسلامية كقاعدة أساسية لهذه الشرعية، فلا فصل بين الديني والسياسي .

يفرد "ابن خلدون" في المقدمة فضلا بعنوان: "فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره"، فكأن مقصد السياسة هو انتظام أمر العمران، ومن ثم فهي سياسية "موجبة للعمران"، يخرج منها بدهاه ما فهمه "ابن خلدون" عن "السياسات المدنية"²، لأن السياسات الموجبة للعمران البشري هي: «تلك التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة»³، وتعبير آخر، فإن النوع الطبيعي من العمران البشري يبني على العصبية، لكن النوع الذي يتطور إلى العمران ويسعى إليه يمكن أن يكون عقليا أو شرعيا، بحيث إن العصبية تحتاج إلى مشروعية تستمدّها من القوانين سواء كانت قوانين عقلية أم قوانين دينية، الأمر الذي يجعل العمران البشري يبني على مبدئين: مبدأ طبيعي وهو العصبية، لكن هذا المبدأ الطبيعي لا يستقر ويصبح عمرانيا إلا إذا انتظم أمره سياسة عقلية أو دينية .

إن السياسة المنفتحة على أمور العمران البشري عند "ابن خلدون" ثلاثة أنواع:

1 . سياسة "طبيعية": وتعني حمل الكافة على مقتضى "الغرض" و"الشهوة" .

¹ . ينظر تفصيل ذلك: الفصل الأول، من الباب الأول من هذا البحث.

² . حيث فهم السياسة المدنية على أنها: «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»، «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

³ . عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن والحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، (

بيروت: دار الفكر، 1421/2001)، (377)

2 . سياسة " عقلية" وتعني حمل الكافة على مقتضى " لنظر العقلي" في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار.

3 . سياسة " شرعية" وتعني حمل الكافة على مقتضى "النظر الشرعي" في مصالحهم الاخرية والدنيوية الراجعة إليها¹.

يضع الجابري² هذه الأنواع من السياسات في شكل جدول واضح عبر فئات تبين نوع السلطة، ونوع الاستجابة، والوسيلة، الهدف، والمرتكز، ومجال التطبيق على النحو التالي³:

أنواع السياسات	سياسة شرعية	سياسة عقلية (1)	سياسة عقلية (2)	سياسة مدنية
نوع السلطة	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: حاكم خارجي	الوازع: موجه ذاتي
نوع الاستجابة	الانقياد وجوبا	الانقياد وجوبا	الانقياد وجوبا	الانقياد طوعا
وسيلتها	ثواب/عقاب	ثواب/عقاب	ثواب/عقاب	أخلاق
هدفها	المصالح في الدنيا والنحاة في الآخرة	مصالح السلطان ثم مصالح العموم	مصالح السلطان وهي تتضمن مصالح العموم	الاستغناء عن السلطان
مرتكزها	شرع منزل	حكمة	قهر واستطالة	قوانين مدنية
مجال تطبيقها	عهد الخلافة	الفرس	ملوك العالم	مدينة فاضلة

1 . إن النوع الأول تشترك فيه جميع الشعوب التي لا تستند فيها الحكام إلى سياسة عقلية أو سياسة شرعية .

2 . أن نماذج السياسة العقلية مما عرف عن الفرس الذي كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء، وأكابر الدولة وبصرائها.

¹ . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (الاسكندرية: مكتبة الاسكندرية، 2008)، (102 . 103)

² . محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، (231)

³ . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد ، (103)

3. إن نظام السياسة الشرعية الخاص بالاجتماع الإسلامي قد تطور فأصبح ملوك المسلمين يجرون سياستهم على قوانين مجتمعة من الأحكام الشرعية والآداب الخلقية والقوانين الطبيعية للاجتماع وضرورات مراعاة الشوكة والعصبية، فهي: « تغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح »¹. على أن هناك فارقاً مهماً بين التأكيد على عموم السياسات وأنواعها للعمران البشري على الإطلاق وبين خصوصية السياسات التي قام عليها الاجتماع والعمران الإسلامي، ذلك أن الإقرار بخصوصية ما عرضه "ابن خلدون"، وقصر مواد استدلاله عليه لا يقدر في تكريس عموم تلك الأنواع وإمكانية مد تحليله لأبعاد ومسائل تتجاوز ما طرحه من نماذج تطبيقية، فعلينا من ناحية أخرى الإقرار بأن تأكيد عموم السياسات وأهميتها لنظم العمران الإنساني لا يعني تساويها، إذ يظل لكل نوع منها من المقومات والأسس ومواضيع فاعليتها وحركتها ما يميزها ويرفعها درجة على غيرها من السياسات². ورغم أنه تحدث عن جوانب التفاضل بين الأنواع الثلاثة من السياسات، فإنها كلها - وبلا استثناء - « مما لا يقوم عمران إلا به »، فهي كلها سياسات - رغم اختلافها فيما تراعيه من مصالح وتحفظه من مقاصد - مما تنضبط به أمور العمران، وهذا ما يبعدها بكل فئاتها عما تعارف عليه الناس بالسياسة المدنية³.

وهكذا ميز "ابن خلدون" بين مصادر شرعية السلطة وهي: **الطبيعة والتنظيم والشرع**، من خلال تمييزه بين أنواع الملك الثلاثة، ومن خلال التعريفات التي يعطيها لهذه الأنواع من السياسات: سياسة تتم بمقتضى الغرض والشهوة ويسمىها بـ "**الملك الطبيعي**" ولا يرجع فيها الحاكم إلى أي قانون في حمله الناس على طاعته، ويشكل هذا النوع من السياسات أدنى مراتب السياسة، وهو النوع الذي يمكن تسميته **بالدولة الطبيعية**، ولعل هذا النوع يمثل حالة نظرية أو فرضية من الاجتماع، ذلك أن الدول بحسب رأي ابن خلدون لا يمكن أن تستتب في النهاية إلا إذا رجع القائمون بها إلى "**قوانين سياسية مفروضة**"، واستند أصحابها إلى ملك سياسي، ويقصد بها ابن خلدون "**السياسة العقلية**" أو "**الملك السياسي**"، وهو النوع الثاني الذي يتدبر شؤون الناس وفق أحكام يبغي من خلالها نوعاً من الرضا. وهذه السياسية تراعي مصلحة العموم، ولا تخلو من تحقيق قدر من العدالة.

¹ . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (105)

² . المرجع نفسه، (105)

³ . المرجع نفسه، (107)

وإذا كان ابن خلدون قد اعترف بأن الملك خاصة طبيعية، فإن هذه الخاصة لا تتم للإنسان إلا بمقتضى الفكرة و السياسة، والدولة لا تستتب من دون قوانين سياسية. وبهذا المعنى، فإن كل ملك هو نوع من السياسة، وكل ملك ينطوي على قدر من التعقل والحكمة. والدولة لا بد من أن تتجاوز قوانين الطبع. وأن تتضمن قيمة خلقية ما، مهما كان نوعها. إن إدراكه أن الملك أمر ضروري للاجتماع البشري، وأن الملك يحتاج إلى سياسة عقلية أكانت أم دينية، يدفع إلى القول بأنه تجاوز نظرية " الدولة الطبيعية " نحو نظرية الدولة نفسها¹، وسنجد ابن خلدون يذم السياسة الطبيعية أصلاً لتعلقها بالأهواء والقهر والتغلب وإهمال القوة العصبية وفي مرعاها فجور وعدوان، فهي مما لا يقوم عليه عمران دائم، وكذلك يذم السياسة العقلية، لأنها نظر بغير نور الله، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، من ملك أو غيره. قال - صلى الله عليه وسلم -: « إنما هي أعمالكم ترد عليكم »²، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم (7)]، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة ومن قام فيه مقامهم وهو الخلفاء³.

إلا أن " ابن خلدون " رغم ذلك يقر بارتفاع مرتبة السياسة العقلية رغم ذمها، لأهميتها لنظم العمران وملازمة ملوك العالم لها، حتى ملوك المسلمين، وذلك بالنظر إلى ثلاثة أمور مترابطة هي:

1) . مراعاة المصلحة العامة، (2) . التزام العدل، (3) . النصفة بين الخاضعين لأحكامها رغم أنها موضوعة على الجور وأنها لخدمة أحكام وأغراض ليس على شيء منها برهان، وأن الجور المرتب أقوى من العدل المهمل، فهي سياسات تراعي درجات متفاوتة من المصالح العامة أو ما يطلق عليه الخير العام، وهو

1 . خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، (33) .

2 . أخرجه: مسلم في صحيحه من حديث أبي ذر الغفاري بلفظ: « إنما هي أعمالكم أحصيها لكم »، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، ورقمه (2577)، (199/16)، وأورده بلفظ المتن: إسماعيل محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351)، ورقمه (653)، (216/1)

3 . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (107)

نتاج اتفاق الإرادات المتعارضة وتعبير عن توازن المصالح في وقت ما، الأمر الذي يقود إلى جعل الصراع حول السلطة . باعتبارها أداة تحقيق الخير المشترك¹ . محورا للسياسات العقلية وتكوينها لجوهرها² .

كما أنها سياسات تلتزم منطق المساواة والعدالة في التطبيق بما يكفل عموم القاعدة القانونية ورضا الخاضعين لأحكامها عن القائمين عليها، لقيام كل سياسة على منطق ما من العدالة المقبولة داخل الاجتماع الإنساني الخاص بها، ويرى ابن خلدون أن " السياسات العقلية " هي البديل الأصح لحفظ العمران الإنساني في حالة غياب السياسات الشرعية المعبرة عن العدل، ابتعادا عن منطق الفوضى وخراب العمران وتأكيدا على دور تلك السياسات العقلية . رغم وصفها بالجور . في ترتيب ونظم العمران البشري³ .

بيد أن ابن خلدون يتحدث عن نوع ثالث من السياسات، هو السياسة الدينية "الخلافة" وهذه تبحث عن صلاح الآخرة، بينما تبحث السياسة العقلية عن مصالح الدنيا. ولا شك في أن هذا التمييز يضع فجوة بين السياستين، العقلية والدينية. غير أن صاحب المقدمة أكد بشكل عام أن الدول العظيمة أصلها ومصدرها الدين، وقد علل ذلك بأن الدعوة أقدر على جمع الأهواء وتأليف القلوب وتوحيد الكلمة، لأنها توحد الوجهة نحو الحق، وتجعل المطلوب متساويا عند الجميع⁴ .

إن ثمة علاقة متبادلة بين الدعوة والملك، بحيث يمكن تأويل النص الخلدوني، بشكل يسمح بالقول: الدعوة ضرورية لسياسة الدنيا، بقدر ما يكون الملك ضروريا لحراسة الدين ، وهذا يعني أن " الخلافة " ليست في النهاية طوبى، بل تتضمن قدرا من التطابق مع الواقع وملازمته.

إذن مصدر الشرعية في النظرة الخلدونية ليس عقدا دستوريا في أصله الطبيعي، فالشرعية لديه تقوم على حادث أولي، وهو قيام الرئاسة، ولكن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية التي يتبعها الإذعان والاتباع.

¹ . ومحى الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، (162) .

² . محمد الجوهري، ومحسن يوسف، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (107)

³ . المرجع نفسه، (108) .

⁴ . المرجع نفسه، (33) .

وتأتي الدعوة الدينية بعدها لتوطيد التحام المجتمع حول الرئاسة الجديدة، أما السياسة المدنية فهي عنده أقرب للأخلاق منها لما يسمى اليوم بالسياسة، أما الشريعة فهي ضرورية لتكون الدولة، دولة قانون، ولكنها غير كافية إن طبقت لإسباغ الشرعية على السلطة، فالحاجة هنا لوجود "يوتوبيا" تقف في مواجهة الدولة، ولكنها خارجة عليها، وهي لا تمثل بأي صورة من الصور مرآة لما كانت عليه الدولة في الواقع التاريخي¹.

الفرع الرابع . البيعة طريق ووسيلة الشرعية في الفكر الإسلامي .

إن إقامة الأحكام في الدولة يقتضي وجود سلطة سياسية مادية تمارس الحكم والسلطان مباشرة وترعى الشئون، وتنفيذ الأحكام وتفصل في النزاع وفق شرع الله، حيث أن طبيعة المجتمعات البشرية لا تخلو من وجود التفاوت في قدرة الأفراد وامتثالهم الأوامر والنواهي الشرعية وفهمها لها، ووجود المجتمعات الإنسانية، لذلك يقتضي بالضرورة وجود سلطة سياسية منظمة تتولى المباشرة الفعلية لسلطان الأمة بالنيابة عنها، ولقد حددت هذه السلطة في الشريعة الإسلامية بمنصب الإمامة أو الخليفة الشرعية².

يقول خميس حزام والي: « وفي عصرنا الحديث ظهر مفهوم الشرعية من خلال كتابات علماء السياسة والاجتماع، ومحاولاتهم لتحديد مصادر الحكم، وطبيعة نتائج مواقف الناس تجاه حكامهم ومؤسستهم السياسية، وقد سبر عدد من المنظرين أغوار مفهوم الشرعية، وعلى الرغم من أنهم يختلفون في اتجاه تحليلهم، إلا أنهم جميعا يتفقون في التحليل النهائي على أن قبول مواطني دولة ما غير القسري (الطوعي) بالحكومة، هو الذي يجعل الحكومة شرعية. إن قبول مواطني دولة ما غير القسري (الطوعي) بالحكومة، هو الذي يجعل الحكومة شرعية³ ».

وهذا المفهوم للشرعية يتقابل مع مفهوم البيعة⁴ في الفكر العربي الإسلامي .

¹ . المرجع السابق، (34 . 33)

² . محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (36 . 35)

³ . خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسي العربية، (21)

⁴ . البيعة لغة: الصفة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة، والبيعة: المبايعة والطاعة، وقد تابعوا على الأمر كقولك أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة: عاهدته، وبايعته: من البيع والبيعة جميعا، والتابع مثلته، وفي الحديث أن . صلى الله عليه وسلم . قال: «: ألا تبايعوني على الإسلام » هو عبارة عن المعاهدة، كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصه نفسه وطاعته ودخيلة أمره. [ابن منظور، لسان العرب، ط 1، (بيروت: دار صادر، 1997)، (281/1)]

إن فكرة "العقد السياسي" عند الماوردي تتلخص في أن السلطة تنشأ بعقد وتكون هذه السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بقيم وأحكام الإسلام، مما يجعل استمرارها مرهونا باستمرار التزامها بقيم وأحكام الإسلام، ومما يجعل استمرارها مرهونا باستمرار التزامها بإعمال تلك القيم والأحكام، ومن هنا ربط "الماوردي" واجب طاعة الأمة للحاكم بحرصه على الالتزام بتلك القيم والأحكام باعتبار أنهما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الحاكم، فإن جار الإمام وخرج عن ذلك الالتزام سقط عن الأمة واجب الطاعة، بل وأجاز "الماوردي" للأمة أو من يمثلها عزل الحاكم من الإمامة، وهكذا يكون الماوردي قد قدم نظيرا عقليا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في المجتمع الإسلامي من ثنايا فكرة "العقد السياسي"، وقد قدم نظيرا عقليا. أيضا. لنشأة السلطة نشأة تعاقدية. أي برضا المحكومين، وذلك من ثنايا نفس الفكرة، حيث تبدو له عملية البيعة الواقعة المشئة للعقد¹.

أما ابن خلدون؛ فيعرف البيعة بأنها «العهد على الطاعة كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه، وبأمر المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد»².

لقد أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلها. ما عدا الشيعة. على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق، لا النص والتعيين، وليس لثبوت الإمامة إلا هذان الطريقتان، فإن بطل أحدهما لم يبق الآخر³، وحجتهم في ذلك أن الإمامة لا يمكن أن تنعقد إلا بإحدى وسيلتين: النص أو الاختيار، وحيث أن القرآن ليس فيه نص.. وهو الاختيار، أي أن الأمة هي التي تختار من يتولى أمورها عن طريق البيعة الصحيحة القائمة على الرضا⁴.

وبهذا؛ تعتبر البيعة مظهرا من مظاهر الحرية السياسية في الإسلام "السنني"، بل وعند معظم الفرق الإسلامية باستثناء بعض الشيعة وبعض الخوارج وبعض طوائف أهل السنة. وهي صورة من صور تلك

1. عادل ثابت، الفكر السياسي الإسلامي، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2002)، (32)

2. عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (377)

3. قال أبو بكر الباقلاني: «إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار ثبوتا لا يمكن دفعه وإنكاره»، أي الاختيار من الأمة. [أبو

بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، (بيروت: مؤسسة

الرسالة، 1987)، (450)

4. حسن السيد بسيوني، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1405 / 1985)، (55).

الاتفاقات التي تصنعها الإرادات الإنسانية الحرة، والتي يتم بمقتضاها التعامل بين الناس، تلك الاتفاقات التي اصطلح فقهاء أهل السنة على أنها " عقود " تنظم " المعاملات " ¹ .

وقد صاغ علماء الفقه ذلك صياغة قانونية، فقالوا: إن الإمامة عقد، والعقد في عرفهم له مدلوله الخاص، فهناك ماهية مشتركة، ثم لكل عقد موضوعه وأركانه وأحكامه وشروطه ² .

وقد بحث " السنهوري " طبيعة عقد الإمامة بصفة خاصة، كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية، فقال عنه: « إنه عقد حقيقي »: أي أنه عقد مستوف للشرائط، من وجهة النظر القانونية، ووصفه بأنه مبني على الرضا، وأن الغاية منه أن يكون هو المصدر الذي يستمد منه الإمام سلطته، وهو تعاقد بين الأخير والأمة ³ .

والبيعة بوصفها " عقدا " يعتبر أول العقود وأكبرها وعليه تؤسس بقية العقود، ومنه تستمد شرعيتها. ومن هنا جاء إجماع فقهاء أهل السنة على أن البيعة عقد بين الأمة وبين الخليفة (الحاكم) ⁴ ، وسمي عقد الخلافة (الحكم) بيعة تشبيها له بما يتبع في عقد البيع عندما يضع البائع يده في يد المشتري إيدانا بإتمام العقد ⁵ .

لقد كان . ع . بوصفه رسولا، رئيسا للمؤسسة الدينية في الدولة الإسلامية، وفي الوقت نفسه حاكما سياسيا للدولة ومن هنا كانت المبادئ التي جاء بها متمثلة في الإسلام تأخذ بالدين بقدر ما تأخذ بالدنيا ⁶ .

وقد تمت له البيعة بوصفها عملية اختيار لرئيس الدولة الإسلامية، على أساس أن الاختيار قد وقع من جهتين: الله والناس، حيث اختاره الله جل شأنه نبيا ورسولا، ومكث يؤدي مهام النبي الرسول

¹ . أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث . دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية . (القاهرة : دار قباء، 1998)، (17)

² . محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7 (القاهرة : مكتبة دار التراث)، (212)

³ . المرجع نفسه، (231) .

⁴ . المرجع السابق، (17) .

⁵ . عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (261) .

⁶ . ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، " الحياة الدستورية " ط 1، (بيروت: دار النفائس، 1980) (250/1) .

فحسب مدة ثلاثة عشر سنة، وهي مدة العهد المكي، ثم هاجر إلى المدينة وبايعه الناس هناك.. بايعوه على أنه الإنسان الذي اختاره الله ليكون نبيا ورسولا، ينقذ الناس مما هم فيه من ضلال، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، وكانت هذه البيعة من جانب أهل المدينة هي التي جعلت من النبي عليه الصلاة والسلام رئيسا للدولة إلى جانب كونه نبيا ورسولا¹.

وهذه بعض الآراء المحايدة من آراء المستشرقين التي تصف نظام الحكم في عهده . صلى الله عليه وسلم . :

قول فيتر جيرالد Dr. V. Fitzgerald : « ليس الإسلام دينا فقط، ولكنه أيضا نظام سياسي»، ويقول "ناليانو" C.A.Nallino : « لقد أسس "محمد" في وقت واحد: دينا ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته»، بينما يقول "شاخت" Dr. Schacgt : « يعني الإسلام أكثر من كونه دينا، إذ أنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، ومجمل القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا».

أما "ستروثمان" R.Stothman فيقول: « الإسلام ظاهرة دينية، سياسية، إذ أن مؤسسه كان نبيا، وكان سياسيا حكيما، أو "رجل دولة"».

ويصف "ماكدونالد" D.B.Macdonald ما حدث في المدينة بقوله: « هنا . أي في المدينة . تكونت الدولة الإسلامية الأولى، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامي»².

وقد اختلفت تعاريف العلماء في بيان المعنى الشرعي للبيعة من جهة النظر إلى المبايع، فهل المبايع هم أهل الحل والعقد من المسلمين³، على اعتبارهم نوابا عن الأمة في عقد البيعة لمن يروونه صالحا قد

¹ . أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي، (25).

² . المرجع السابق، (26 . 27)

³ . أهل الحل والعقد: جعل الشيخ محمد عبده المراد بأولي الأمر « جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والرؤساء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه ، بشرط أن يكونوا منا زلا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله . صلى الله عليه وسلم . التي عرفت بالتواتر، وان يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقوا عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، أما العبادات وما كان من قبل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه . فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص من الشارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذ فطاعتهم واجبة، ويصح أن

توفرت فيه شروط الخليفة، أم أنّ المبايعين هم الأفراد الذين يعطون عهدهم للإمام أو الخليفة أو غيره ممن يتولى قيادة الأمة الإسلامية، وتوجيهها من منطلق تعاليم الإسلام وتشريعاته¹.

وتبعاً لهذا الاختلاف، نجد من علماء المسلمين من عرف البيعة باعتبار صدورها من أهل الحل والعقد، وذلك كالقلقشندي²، حيث عرفها بقوله: « أن يجتمع أهل الحل والعقد .. فيعقدوا الإمامة لمن يستجمع شرائطها»³، وأبو زهرة الذي عرفها بأنها: « عقد يتم بين طرفين الإمام وأهل العقد من المسلمين، فيعطي المسلمون عهداً على السمع والطاعة، ويعطيهم الإمام عهداً على العمل بكتاب الله وسنة نبيه ع »⁴، ومنهم من عرفها باعتبارها صادرة من أفراد الأمة إلى الخليفة أو الإمام أو الناس وغيرهم من ولاة الأمور كالملوك والرؤساء والأمراء الذين يسوسون الدول ما داموا قائمين بأمر الله تعالى ساعين إلى تطبيق شرعه وتنفيذ أحكامه، ما لم يأمروا بمعصية أو ينهوا عن معروف⁵، كما هو الحال بالنسبة لابن خلدون (وقد سبق ذكر تعريفه للبيعة).

ويمكن القول أنه، وباعتبار البيعة عقداً تبادلياً، فإنها ترتب حقوقاً لكلا العاقدين، إذن، فهي عقد حقيقي بين الأمة والخليفة (الحاكم)، فإذا لم يتم هذا الأخير بواجباته يفسخ العقد أو يفسخ ويتحلل الطرف الآخر (الأمة) من التزاماته⁶.

يقال: هم معصومون في هذا الإجماع.. « [محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، 1993)، (230 . 228/5)].

¹ . أحمد محمود آل محمود، البيعة في الإسلام" تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق"، (البحرين: دار الرازي)، (20)

² . هو أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، ثم القاهري، ولد في قلقشندة (من قرى القليوبية بقرب القاهرة، سماها ياقوت الحموي قرقشندة)، وذلك سنة ست وخمسين وسبعمائة، وتوفي سنة إحدى وعشرين وثمانمائة، من مؤلفاته: قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، وصبح الأعشى، ومآثر الإنافة في معالم الخلافة. [شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، (8/2)، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (177/1)]

³ . القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (بيروت: عالم الكتب)، (39/1)

⁴ . محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة: دار الفكر العربي)، (135).

⁵ . أحمد محمود آل محمود، البيعة في الإسلام، (20)

⁶ . أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي، (18)

وإذا كان لفظ البيعة قد أصبح يستعمل مجازاً في الرضا بالإمام والانقياد له¹، فإن عملية البيعة نفسها لا تنتج أثرها إلا بموافقة المرشح التي تعتبر ضرورية، إذ أن من أحكامها رضا الطرفين، بوصفها عقد رضائي لا يجوز أن يشوبه ضغط أو غش أو تدليس لأن ذلك يبطله².
ينشأ عن هذا التحديد أن الشرعية تساهم في استقرار الحالة بين الحكام والمحكومين، وتقود هذه الحالة أيضاً إلى استقرار المجتمع بالكامل ما دام هذا مفهوم الشرعية، كما أشاعه مبدعه ماكس فيبر يرجع في آخر تحليل إلى واقع الرضا الفعلي وليس الإكراه³.
ووفقاً لهذه المنظورات تكون البيعة في الفكر السياسي الإسلامي هي المفهوم المقابل للشرعية السياسية في الفكر الديمقراطي الغربي لجامع بين المفهومين وهو حصول رضا المحكومين بالحاكم، لكن السؤال الذي يظل قائماً: أيمن تجسيد البيعة بمفهومها الإسلامي الشرعي في وقتنا المعاصر، باعتبارها وسيلة الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي، أم أن ظروف الزمان والمكان، بمعنى معطيات الواقع ومتغيراته تحيل على أفعال أو فعل آخر يقوم مقام البيعة الإسلامية المُنْبَتِ والمنشأ⁴.

المبحث الثالث: مقاصدية الفعل السياسي.

المراد بمقاصدية؛ أو (مقصدية) الفعل السياسي في هذا البحث، أن المقصود من الفعل السياسي هو تحصيل مقاصد الشارع جملة وتفصيلاً، بمعنى ما يجري من المقاصد في سياق مقاصد الشريعة العامة، أو ما جرى منها في سياق مقاصد المكلف، والقاعدة الضابطة لهذه الأخيرة؛ هو موافقتها لمقاصد الشارع من التشريع، ذلك أن الفعل السياسي هو فعل للمكلف، وهو محكوم ومنضبط بضابط الشرع، لا يخرج عنه، فإذا خرج عن ضابط الشريعة وخالفها كان فعلاً غير شرعي.

المطلب الأول: الفعل السياسي بين التوجيه الأصولي والتوجيه المقاصدي:

الفرع الأول: توجيه الفعل السياسي أصولياً .

¹ . القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق: عبد الحليم محمد وسليمان دنيا، مراجعة : طه حسين، 1966 ، (1 / 251)

² . أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي ، (19)

³ . خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، (22)

⁴ . الإجابة على هذا السؤال ستكون في الفصل المخصص لدراسة بعض النوازل والمستجدات السياسية في الفكر السياسي المعاصر، وبيان موقف الشريعة منها، يتعلق الأمر (هنا) بالانتخاب كفعل ووسيلة تقوم مقام البيعة في وقتنا الراهن.

مضمون الخطاب هو الأحكام التكليفية الخمس، والأحكام الوضعية التي هي الأسباب والشروط والموانع، يؤكد هذا أن الغاية التي يستهدفها الأصولي هي: معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة¹. ولما كانت « أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية² في الجملة، وعلى مصلحة جزئية³ في كل مسألة على الخصوص »⁴، فلا « يعقل أن يطلب من المكلف فعل لا تستهدف منه أية غاية، ولا يعقل أن يقوم الشخص بتصرف ما، وهو لا يستهدف غاية معينة »⁵.

« وهناك عنصر ثالث يتضمنه الخطاب وهو المعروف بالمقاصد الشرعية⁶، لأن الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام »⁷. فالأحكام مرتبطة بالغايات، والغايات إنما تجسد وتنزل إلى الميدان الواقعي عن طريق الأحكام الجزئية، ومن ثم يكون مضمون الخطاب الذي يهتم به الأصوليون هو: الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، ومقاصد هذه الأحكام⁸.

إذا كان علم المنطق يمثل قانونا لكل تفكير، فإن علم الأصول يمثل ضبطا وقانونا لكل عمل، ومن ضمنه العمل السياسي .

وإذا كان فضل علم المنطق يكمن في رفعه التشويش والاضطراب عن الفكر والقلق عن اللغة، بفضل أسواره وقواعده الكلية، فإن مجال المعاملات والتشريع والأوامر والأحكام يظل أيضا ضحية الاضطراب والتشويش والقلق بدون علم أصول الفقه الذي أصبح عند الشافعي منطلقا للخلق [جميعا] وقانونا كلياً يرجع إليه ضرورة لضبط قواعد العمل، مثلما يرجع بالضرورة إلى علم المنطق كلما أريد ضبط قواعد التفكير⁹.

1 . أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (18/1) .

2 . يقول الشاطبي: « وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله

واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بمواها، حتى يرتاض بلجام الشرع »

3 . يقول الشاطبي: « أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته. »

4 . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (123/3) .

5 . إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، (51) .

6 . المرجع السابق، (51)

7 . علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (43) .

8 . إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، (51) .

9 . عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، (163)

تبين من خلال البعدين واللذين يعبران عن البعد التنزيلي للأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، باعتبار أن التلازم بين الفعل وحكمه الشرعي هو المفضي إلى حصول مقصد الشارع الحكيم من مختلف التكاليف الشرعية، ويأتي في نطاق هذه التكاليف الشرعية، الأفعال الموصوفة بكونها "سياسية" نظرا للجانب الذي تستوعبه من جوانب الحياة الإنسانية المتعددة في عصرنا.

وعليه، فإن الفعل السياسي، وسواء تعلق بالحاكم (السلطة الحاكمة)، أو المحكوم، وبالإجماع السياسي الذي يقوم في ماهيته ووجوده على عنصر "الإنسان" (المكلف شرعا). بوجه عام. يتردد بين كونه حكما شرعيا تكليفيا، في المجالات التي يتعين فيها الحكم الشرعي وسيلة قطعية يتوقف عليها حصول مقصود الشارع الحكيم من التكاليف الشرعية، وهي لا تخرج في مجموعها عن الكليات الشرعية التي ضبطها علماء الشريعة في: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

معنى ذلك: أن من الأفعال السياسية ما هو في رتبة الضروري، وهو ما يمثل عادة بحفظ الدين وحماية البيضة (الدولة الإسلامية)، فهنا نكشف عن البعد العقدي الإيماني الذي يكتسبه الفعل السياسي، لا مجرد القيام بالأمر على هوى من النفوس، تراعى فيها الشهوات والمنافع الخاصة، من دون ضبط ذلك بسياج الشرع، وذلك أن القاعدة: أن مقاصد المكلف من التكليف، ومهما كان هذا المكلف، أن يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا، وفي هذا تحقيق لموافقة بين مقاصد المكلفين لمقاصد الشارع الحكيم.

الفرع الثاني: ابتناء الأحكام على المصلحة الشرعية.

إن للأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى ومكملة لها¹، والأفعال وإن صيغت في دائرة الوسائل المفضية إلى المقاصد، فإنها في المجال السياسي السياسي. على وجه التحديد. لا تخلو من مقصد مبتغى متوسل إلى تحصيله، وهذه المقاصد. ولا بد. دائرة ضمن السياق الفكري العام لمنظومة الشريعة الإسلامية وبنائها المقاصدي الذي يقوم على حفظ كلياتها، وهي ذات صلة بما يتغياها الفعل السياسي في مداره المحوري حول سياسة الدنيا وحراسة الدين، الكلية الأولى في هرم الضروريات. حسب تقسيم المصالح والمقاصد في الشريعة الإسلامية.

وتتأسس المصلحة الشرعية على النص «فالمصلحة. بحد ذاتها. ليست دليلا مستقلا للأحكام الشرعية، شأنها شأن الكتاب والسنة والإجماع؛ حتى يصبح بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها، وإنما هي

¹. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (300).

معنى كلي استخلص من جميع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، فتحقيق مصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية»¹.

ويعتبرها مصطفى زيد من أقوى الأدلة الشرعية، وأثبتها وأولاها بأن تبنى عليها الأحكام، ما دامت المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، وما دام في بناء الأحكام عليها رفع حرج²، ولذلك رأى أنه لا محل للخلاف في أصل بناء الأحكام على المصلحة³.

ويوضح ما يذهب إليه بناء على أن رعاية المصلحة العامة هي غاية كل تشريع عادل، من أجلها توضع القوانين، ولحمايتها تشرع الحدود والعقوبات، وبسببها تباح كل المعاوضات المشروعة عادة⁴، ثم إنه يوضح « أنه ليس ضروريا أن تكون المصلحة حيث النص أو الإجماع، وأنهما قد يعارضانها وفي هذه الحال يجب تقديمها عليها»⁵، ثم « إن مجال رعاية المصلحة هو المعاملات لا العبادات»⁶.

يخلص مصطفى زيد إلى أن رعاية المصلحة أصل من الأصول المعترف بها في الشريعة الإسلامية.. وأن هذا الأصل يستقل ببناء الأحكام عليه.. فحيث وجدت مصلحة جزئية لم يكفلها نص، ولم يجمع على حكم خاص بها، ولم يسبق لها نظير يمكن أن تقاس عليه، وجب أن يوضع لها الحكم الذي يحققها⁷.

ولما كان مجال الفعل السياسي هو ما حاولت هذه الدراسة أن تسقطه على "مجال السياسة الشرعية" بجعل مضمون الفعل السياسي ومدلوله يؤدي ذات المفهوم والمعنى، وذلك من خلال جعل مدلول السياسة الشرعية مفهوما يرتقي بالسياسة الشرعية إلى أن تكون علما قائما بذاته، يصوغ الحركة

¹ . سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1989)، (289)

² . مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلام، عناية وتعليق: محمد يسري، (جمهورية مصر العربية: دار اليسر، 1424)، (181) .

³ . المرجع السابق، (181) .

⁴ . المرجع نفسه، (181) .

⁵ . المرجع نفسه، (181) .

⁶ . المرجع نفسه، (181) .

⁷ . المرجع نفسه، (182) .

الفكرية والممارسية في جانبها السياسي للدولة أو الخلافة الإسلامية أو النظام السياسي الإسلامي¹، فقد حاول علماءنا بيان ابتناء السياسة الشرعية على المصالح وتحصيل المقاصد الشرعية .

فالشريعة الإسلامية مقصداً كلياً من إنشاء الأحكام؛ وهو جلب مصالح العباد أو تكميلها، ودفع المفاسد عنهم أو تخفيفها، وذلك في دينهم وديناهم، فليس هناك حكم شرعي ألزم الله به عباده إلا وفيه جلب لمصلحة لهم أو دفع لمفسدة، أو جلب ودفع في آن واحد سواء ظهرت للمكلف تلك المقاصد أو لم يتبينها، فلم يأمر الشارع بأمر إلا وفيه جلب لمصلحة المكلف، ولم ينه عن فعل إلا وفيه مفسدة غالبية، قال الآمدي: « المقصود من شرع الحكم، إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتعالي الرب تعالى عن الضرر والانتفاع، وربما كان ذلك مقصوداً للعبد لأنه ملائم وموافق لنفسه، ولذلك إذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه. وإذا عرف أن المقصود من شرع الحكم إنما هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة، فذلك إما أن يكون في الدنيا أو في الآخرة، فإن كان في الدنيا فشرع الحكم إما أن يكون مفضياً إلى تحصيل أصل المقصود ابتداءً، أو دواماً أو تكميلاً² .

ويرى الشاطبي أن المصالح المجتلبة والمفاسد المندفعة، إنما تعتبر من جهتين:

أ. من جهة إقامة الدنيا للآخرة.

ب. اعتبار الجهة الغالبة لا الجهة المغلوبة³.

ثم إن الشارع لما قصد بشريعته مصالح العباد أراد أن تكون هذه المصالح أبدية منتظمة بحيث لا ينخرم منها شيء لا بحسب الجزء ولا بحسب الكل.

والدليل على ذلك: أن الشريعة موضوعة على الأبدية ولا بد، إذ لو وضعت على غير ذلك لاقتضى تغييرها، أو تغيير شيء منها ما يدل على أنه ليس بمصلحة لأنه إذا تغير انتقل من كونه مصلحة . وهو الأصل . إلى كونه مفسدة ونحن فرضنا أن الشريعة جاءت بمصالح العباد، وأثبت الفقهاء والعلماء ذلك⁴، فدل على أنها لا بد أن تكون موضوعة كذلك أبداً وهذا يقتضي أن تكون أبدية في جميع أنواع

¹ . يميل الباحثون في الدراسات الشرعية إلى عدم التفرقة بين هذه المفاهيم، وتقوم الدراسات المعاصرة على التفرقة بين مفهوم الدولة، ونظام الحكم، والنظام السياسي.

² . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (3/339.340)

³ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2/62)

⁴ . من خلال تتبع الآيات الدالة على مجموع الصلاح، والنهي عن مجموع الفساد، فكان المقصود الأعظم للشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد . ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية وبرهانه على ذلك.

التكليف والمكلفين وما كان فيها جزئياً هو في الحقيقة راجع إلى كلي¹، فدل ذلك كله على أن الشريعة أبدية عامة قاصدة إقرار المصالح بإطلاق بحيث لا ينحرم لها نظام من حيث الكل ولا من حيث الجزء. فإن المصلحة المقصودة من الكلي لا تتحقق إلا بالمحافظة على الجزئيات لأن الكلي هو عبارة عن مجموع الجزئيات وما دلت عليها، فإذا تخلفت تخلف الكل، وإذا تخلف الكلي تخلفت مصلحته المقصودة منه، فإذا لا بد من المحافظة على الجزئيات التي بها يقوم الكلي².

ويقرر الشاطبي أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً³.

فالمقاصد الكلية للشريعة؛ أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً وقولاً وعملاً، فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيية، حتى يرتاض بلجام الشرع⁴.

ذلك أن عامة التكاليف التي ورد الشرع بها عبارة عن كليات وجزئيات، وهي الطريق إلى إقامة القواعد الثلاث، وإنما تتحقق هذه القواعد وما تضمنتها من مصالح عن ذلك الطريق وهو المحافظة على الكليات والجزئيات معاً.

المطلب الثاني: المصلحة الشرعية مناهج مستجدات الفعل السياسي.

لقد جاء الخطاب الديني في الشأن السياسي؛ خطاباً يتصف بالكلية والعمومية، ويكاد يخلو من التفصيل والجزئية، فالأحكام الشرعية المنصوص عليها في هذا الشأن تكاد لا تتجاوز بضعة مبادئ كلية عامة، مثل مبدأ الشورى، وقيام الدولة على الدين، وسيادة الشريعة في الحكم، وإسناد السلطة للأمة، وما عدا ذلك من الأحكام المتعلقة بتفاصيل الحياة السياسية وإجراءاتها ترك الأمر فيه للاجتهاد حسبما يقتضيه تغير الأحوال وتبدل الأوضاع عبر الزمن⁵.

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان (62/2)

² . المصدر السابق، (62/2)

³ . المصدر نفسه، (852/2)

⁴ . المصدر نفسه، (78/5)

⁵ . عبد المجيد النجار، **تجديد فقه السياسة الشرعية، الندوة السادسة عشر للمجلس الأوروبي للافتاء والبحوث**، (

اسطنبول، جمادى الآخرة 1427 / يوليو 2006)، (7)

ومن هذا المنطلق، يؤكد الباحثون في المجال السياسي، والذين يرمون ربط هذا المجال . شأنه شأن المجالات الحياتية الأخرى . بفقهاء الشريعة؛ رجوع ما يبنى من أحكام إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد، ولا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطين بأدلتها؛ في وجوب اعتبار مصالح الأمر ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل وتحدث لها النوائب. وإنه ليس للعالم أن يتقرب حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الملحقمة بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقمة بأحكام نظائرها بالقياس¹، فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاما شرعية إسلامية².

ولما كان مرجع الفعل السياسي . في عمومته وغالبه . إلى مجال السياسة الشرعية³ . على الاصطلاح الشرعي . فإن بناء السياسة الشرعية على المصالح يحدث من جهتين، جهة ما ورد فيه نص أو إجماع أو قياس فذلك تلتزمه السياسة الشرعية، ولا تحيد عنه لأنه تشريع محكم، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي الثابت، وهو قواعد السياسة ومقاصدها العامة القارة في الأحوال العادية، وجهة ما لم يرد فيه نص ولا إجماع قاطع، أو ما لا نص خاصا فيه أصلا، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي الذي تقتضيه سياسة التشريع⁴، وفي هذه الجهة سعة للسياسة الشرعية، لكنها سعة غير مطلقة، لأنها تبنى على المصالح، وابتناؤها على المصالح مقيد بشروط ثلاثة.

الشرط الأول: أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة، لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلا على المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي⁵.

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (310)

² . المصدر نفسه، (309)

³ . على ما يراه البحث ويتبناه .

⁴ . فتحي الدريني ، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (188)

⁵ . المرجع نفسه، (188)

والشرط الثاني: أن يؤخذ بعين الاعتبار؛ تقدير الظروف الملازمة للوقائع، أو للأمة، أو للدولة بوجه عام؛ السياسية منها والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، وما شاكلها، لوجوب النظر في المآل المتوقع من التطبيق، كي لا تكون النتائج مجافية لمصالح الدولة الحقيقية في تلك الظروف¹.

والشرط الثالث: أن تدرك وسائل تحقيق المصالح الشرعية إما بطريق الاجتهاد. في حالة سكوت النص على ذلك. لمواجهة ضرورات تطور المجتمع السياسي، وحاجاته، أو بطريقة الاستفادة بشكل أو بآخر مما سبق إليه غير المسلمين من الأمم والشعوب، وتبين ملاءمته كذلك لتحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وكما أن للطريق شروط الأول شروطه المنضبطة بضوابط الشريعة، فللطرف الثاني أيضا شروطه المنضبطة بنفس الضوابط².

فالسياسة الشرعية في حد ذاتها هي مصلحة مرسلة أو تحقيق لمصالح شرعية، الأمر الذي يفرض الصلة الوثيقة بين السياسة الشرعية وبين المصلحة على نحو كامل، فالأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد³. وكل حكم منها قد شرع لمقصد لا بد منه، وبالتالي فإن السياسة الشرعية. كمفهوم ووقائع عملي. هي تلك الأحكام المستنبطة الناجمة عن تدخل ولاة الأمور في حركة التشريع استهدافا لمصلحة، وإن خالفوا أقوال الفقهاء المتبوعين، الذين قد يُعملون الأقيسة العامة النظرية، أو يعملون على تطبيق الكليات على الجزئيات، دون تبصر وتقدير لما يتصل بها من ملابسات، أو ما يكون لها من آثار عملية، أو بتعبير آخر، فإن السياسة الشرعية هي تعبير عن حركة ولاة الأمور في الاستنباط والاجتهاد وتطبيق القواعد في مواجهة ظروف الواقع وملابساته، فهي. من ثم. ضرب من الاجتهاد يستوي في مجال حركتها ما قد يكون قد وضع فيه بها نص أو دليل خاص "تطبيق الشرع"، أو لم يكن قد ورد به نص فرعي "رعاية مطلق المصلحة"⁴.

وحتى يتحقق ذلك؛ فإن هناك قواعد تحكم التطبيق في هذا الإطار:

1. تبدل الأحكام وتغاير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناسباتها.

¹. محمد سليم العوا، في النظام السياسي الإسلامي، (القاهرة وبيروت: دار الشروق، 1989)، (191 . 192).

². المرجع السابق (151 . 152)

³. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الاسلامي ونجم الدين الطوفي، (19)

⁴. محي الدين محمد قاسم، السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (134)، وهشام جعفر، الأبعاد السياسية

لمفهوم الحاكمة، (188 . 189)

أصلاً لهذه القاعدة ابن القيم، حيث قال: « هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»¹.

لقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس، إنما هي الأحكام الاجتهادية فقط المبنية على المصلحة أو على القياس أو على العرف أو العادة، وعلى ذلك؛ فالأحكام النصية ثابتة لا تقبل التغيير ولا تدخل تحت هذه القاعدة، ولذلك رأى بعضهم أن يكون نص القاعدة: "لا ينكر تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمان"².

فالأحكام الشرعية الاجتهادية تنظم ما أوجبه الشرع الذي يهدف إلى إقامة العدل وجلب المصالح ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية، فكم من حكم كان تديرا نافعا لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو يفي إلى عكسه، وعلى هذا أفتى كثير من الفقهاء في شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم الأولون³. قال محمد الزحيلي: « تغير الأحكام: إحداثها وابتداء سننها بعد أن لم تكن، كما فعل عمر بن عبد العزيز، فإنه قال: ستحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

وإذا ادَّعِيَ اختلاف الأحوال إلى تغير الأحكام، أو إثبات أحكام، فلا بد أن تكون تلك الأحكام المسنونة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسله، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، ولوحظ فيها جهة منفعة، فإنها يجوز العمل بها، وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها..»⁴.

والحقيقة أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الزمان، المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وليس تبدل تبدل الأحكام إلا تبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى

¹ . ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، (5 / 3) .

² . محمد بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، (311)

³ . محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، (353/1)

⁴ . المرجع نفسه، (354/1)

غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجا، وأنجح في التقويم علاجا. والضابط في هذه القاعدة أن الأحكام المبنية على المصلحة والعرف تتغير بتغير مصالح الناس وأعرافهم وعوائدهم مع تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال¹، وهو موضوع الضابط التالي:

2. الأخذ في دائرة الأحكام السياسية بتغير الأعراف والعادات .

المقصود بالعرف أو العادة عند الأصوليين: « هو ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول »².

وقد جرى الفقهاء على اعتبار العرف والعادة والرجوع إليها في تطبيق الأحكام الشرعية³ في مسائل لا تعد ولا تحصى⁴، فكانت القاعدة الفقهية " العادة محكمة " بناء على ما جاء عن عبد الله بن مسعود موقوفا: « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »⁵.

وقد حدد ابن النجار الفتوحي . رحمه الله تعالى . الضابط للرجوع إلى العرف والعادة، فقال: وضابطه: « كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضا، وإيداعا، وإعطاء، وهدية، وغصبا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر، بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر »⁶. وإذا كانت العرف والعادة لهما اعتبار في الشرع، مع كثرة ما يطرأ عليهما من تبديل بحسب الأزمنة والأمكنة، وتطور أحوال

¹ . المرجع السابق، (356 . 355/1)

² . أحمد حافظ الدين النسفي، كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 718/2)، ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (112/2)، حاشية البناني شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي، (356/2)، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، (448)، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (48/4)

³ . ينظر: الفصل الأول من الباب الأول .

⁴ . زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، (102)، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (194/1)

⁵ . ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ورقمه (1618)، (855/2)، وأورده الهيثمي في: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (177/1 . 178)، وقال: « رواه أحمد والبخاري والطبراني في الكبير ورجاله موثقون ».

⁶ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (452/4)

الناس، فإن على العلماء مراعاة ذلك التغيير بقدر الإمكان، وخصوصا ما كان قبيل الفتيا في الأمور الواقعة أو المستجدة لعظم شأنها وسعة انتشارها¹.

ونظرا لصفة شمول السياسة لكافة المجالات الحيوية وبالاستناد إلى حق الإمامة في السياسة العامة، وإلى العلاقة الوثيقة بين المقاصد والوسائل، اقتضى ذلك إدخال الأعراف . في الحركة السياسية والتي يدخل فيها ولي الأمر بالتقييد والإباحة والوجوب . استنادا إلى خطورة دائرة المباح كمدخل لتطويع القيم الإسلامية لمفاهيم وسلوكيات وأعراف وافدة².

3 . إن ضيق الحال المستوجب للتوسعة . بصدد الأحكام الشرعية . يصلح وصفا للتوسعة بصدد الأحكام والحركة السياسية الشرعية.

فإن ضيق الحال المستوجب للتوسعة بصدد الأحكام يدخل تحت أمرين:
أ . استباحة فعل المحرم عند الضرورة.

ب . استباحة ترك الواجب إذا شق فعله.

وهي أمور تدخل في إطار الرخص التي يترتب عليها عمليا تغيير دوائر شرعية سواء بالخروج من الحرام إلى دائرة الإباحة بقدرها، أو استحلال الخروج عن الواجب لضرورة أو لمشقة³. فإن مثل تلك الرخص تصلح مثلا للاعتداد بها، وللتوسعة بصدد الأحكام السياسية الشرعية أيضا، فالرخصة من خلال التعريف هي: « تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة، لعذر عرض لفاعله، وضرورة اقتضت عدم اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، مقابل المفسدة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفاسد »⁴.

إلا أنه يصح « أن ينظر إلى عموم الضرورة وخصوصها، فقد وجدنا من الضرورات ضرورات عادة مطردة كانت سبب تشريع عام من أنواع التشريعات المستثناة من أصول، كان من شأنها المنع مثل السلم

¹ . مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ط1، (بيروت:

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، (84)

² . هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (192)

³ . المرجع نفسه، (192)

⁴ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (380) .

والمساقاة فهذه مشروعة باطراد، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضيات منعها، لولا أن حاجات الأمة داعية إليها، قد خلت من قسم الحاجي»¹.

ويشير الباحث هشام أحمد جعفر إلى أن هناك قسم مهم مغفول عنه، يتصل بواقعا أوثق اتصال وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الضرر للأمة أو طائفة عظيمة منها، تستدعي الإقدام على الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي من سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك، ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغيير الأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة².

ويشير ذات الباحث؛ إلى أن التركيز باستمرار كان «على جوانب الفقه الأكثر صلة بالمجال التطبيقي الفردي، وإهمال المواضع التي تصل بين هذا التطبيق الفردي وبين التطبيق الاجتماعي، فالفقيه يتجه إلى الفرد المسلم عادة عند الاستنباط وحاجته إلى التوجيه بدلا من الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الجماعية، هذا من جانب، ومن جانب ثان: تسرب الفردية إلى نظرة الفقه إلى الشرع ذاته، فاتخذ طابعا فرديا، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأنها تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل الفقيه له فحسب، وهو الجانب الفردي من الحركة، ومن جانب ثالث: نلاحظ أن الاتجاه العام محاولة حل مشكلة الفرد المسلم. عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشرع بأي شكل من الأشكال. فهناك الكثير من الأمور المعاشة التي تجعل الفقيه يحس بأن الفرد يعاني من مشكلة عدم تحديد موقفه من التعامل معها.. ومن جانب رابع: إهمال الجوانب السياسية في دلالة النصوص، وعدم معالجة النصوص بروح التطبيق على الواقع، بما يقود إلى منطق التجزئة في الموضوع الواحد، والتزام أحكام مختلفة له، فحين ننظر إلى النصوص؛ على مستوى النظرة الجزئية الفردية، غير ما ننظر إليها من زاوية قيام حياة الجماعة على أساسها، كمنظور كلي شامل لا يقبل التجزئ في المعالجة أو التضارب في الحركة»³.

لقد حاول الشيخ بن عاشور، وهو يؤسس للمقصد العام من التشريع، والمتمثل «انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها»⁴، أن يلفت النظر إلى ما ألمح إليه الباحث هشام

¹ . المصدر السابق، (380 . 381).

² . هشام أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (193)

³ . المرجع نفسه، (194 . 193).

⁴ . محمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (391/3)

أحمد جعفر، من إهمال لفقهِ المجموع، والاقتصار على ما يرتبط بفقهِ مسائل ووقائع الأفراد، حيث قال: « وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنه لا ينكر أحد منهم أنه إن كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح المجموع وانتظام أمر الجامعة اسمى وأعظم¹ ».

المطلب الثالث: اختلاف المصلحة الشرعية عن المصلحة الوضعية.

يرجع مفهوم المصلحة في الشريعة الإسلامية إلى أحد الإطلاقات الآتية:

1. المصلحة وسيلة لتحقيق مقصود .
2. المصلحة بمقوماتها وضوابطها الشرعية مقصودة للشرع، فالمقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو مجموع الأمرين معا، فالمصلحة هي النتيجة والغاية المترتبة على شرع الحكم .
فالإطلاق الأول يرى أن المصلحة وسيلة إلى مقصود الشارع، وهي على الإطلاق الثاني مقصود الشارع.

3. المصلحة سبب وحكمة لمقصود الشارع².

ورغم الاختلاف والتباين بين العلماء في تحديد طبيعة المصلحة، إلا أنه لم يقل أحد من العلماء أو الفقهاء . في أي عصر من العصور . حتى من ذهب في الأخذ بالمصلحة مذهباً بعيداً كالطوفي . بأنها منفكة عن الشرع ومقاصده وأحكامه .

ويرى فتحي الدريني « أن الحكم السياسي . بوجه خاص . فضلا عن التكليفي العام . مناطه المصلحة التي تتعلق بشتى مرافق الحياة في الدولة، لشموله الموضوعي³؛ إذ الحكم السياسي لا يعمل في فراغ، وهذا يستلزم بدهاة عدم إمكان تصور فصل الحكم عن موضوعه وهو "العلم" تحقيقاً لما يتمثل في موضوع الحكم، من العدل والمصلحة؛ إذ من المقرر شرعاً أن الحكم لم يشرع إلا وسيلة لتحقيقها عملاً، وهذا من أصل مقومات "التقدم الإنساني" إذ لا نعلم غير التفكير العلمي الحرّ، واستثمار ما ينتج عنه من الخبرة المكتسبة التي صقلتها التجارب، وتحقيق المصلحة الشرعية الجديّة الحقيقية المشروعة وتنميتها،

¹ . المرجع نفسه، (391/3)

² . ينظر : تفصيل المراد بالمصلحة مقارنة بالمقاصد الفصل الأول من الباب الأول

³ . المقصود بالشمول الموضوعي (حسب فتحي الدريني) كل ما يتعلق بكافة شؤون الحياة: الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والأخلاقية، فضلا عن الدين وعقائده وعباداته، حتى ما يخص الإنسان الفرد في مطعمه ومشربه وملبسه. [فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، هامش رقم (1)، (36)]

والمحافظة عليها أن يتطرق إليها التعسف في استعمال الحقوق الفردية، "أناية" وأثرة، والعمل على تحقيق التكافل الاجتماعي، والاقتصادي والسياسي، فيما بين هذه المصالح كافة، والتواصل الحضاري على وجه ملزم، بحيث تصان المصلحة الإنسانية العليا، وما يدور في فلكها من المصالح الجزئية الخاصة للأمم والشعوب، والأفراد...»¹

وهي بهذا المفهوم تختلف وتفترق عن المفاهيم المتداولة والتي يعبر عنها الواقع السياسي المعاش والنابعة أساسا من واقع الخبرة الأوروبية :

وتقوم الرؤية الوضعية للمصلحة أساسا على إعلاء الواقع، وتحكيمه، وهذه المفاهيم جميعا تدور حول المنفعة والمصلحة ومحاولة تحديدها بمقاييس مادية صرفة دقيقة أو تبدو كأنها دقيقة²)³.

فإذا أخذنا فكرة المصلحة أو المنفعة وفق محتواها الذي تقدمه الرؤية الوضعية، نجد أنها مقومة بالمادة، سواء كانت مصلحة الفرد (أي مصلحة خاصة) أو مصلحة المجتمع (أي المصلحة العامة) داخليا أو خارجيا، حتى أن بعض الدراسات التي تقسم المصالح إلى حسية ومعنوية تعود وتقوم هذه الأخيرة وتقسيمها بالمؤشرات المادية، بينما قيمة المصلحة الشرعية لا تقتصر على (مقوم المادة، بل هي نابعة من عناصر التكامل بين المادة والمعنى، والجسم والروح في إطار النظرة المتكاملة للإنسان، ومن ثم يكمن خطأ عناصر التقويم المادي والاقتصار عليها سواء في حركة الإنسان أو المجتمعات السياسية منها أو غير السياسية، وعلى وجه الخصوص تقديم إنجاز عمليات الإنماء وفعاليتها)⁴.

والمصلحة العامة بالمعنى الوضعي تتصف بوصفين :

أولهما: أن المصلحة في المفهوم العلماني دنيوية بحتة، ومن ثم فلا دخل لأي عنصر ديني فيها أو روحي في تحديدها، وثانيهما: أن مضمون فكرة الصالح العام يتحدد من خلال الحياة الاجتماعية والسياسية في الدولة: فتتولى القوى السياسية في الدولة تحديد فكرة الصالح العام ومحتواها من خلال الالتزام بأراء الناخبين ومتابعة مؤشرات الرأي العام⁵.

¹ . المرجع السابق، (36 . 35)

² . سيف عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية إسلامية ، (306)

³ . هشام أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، (174 . 175)

⁴ . سيف عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية إسلامية ، (306)

⁵ . المرجع السابق، (310)، وينظر الفارق بين المصلحة الشرعية والصالح العام في النظام السياسي الاسلامي، ()

إن التنظير الوضعي لمفهوم المصلحة بمستوياته المتعددة "المصلحة الفردية، الصالح العام، المصلحة القومية، الأمن القومي" يهمل الدين لصياغة مفهوم المصلحة صياغة منضبطة، فضلا عن أنها تستخدم وفق هذه الصياغة الوضعية في البحوث والدراسات السياسية بكثرة دون أدنى محاولة للضبط¹.

المطلب الرابع: الفعل السياسي بين الثبات والتغير .

تكتسي قضية ثبات الأحكام وتغيرها أهمية كبرى، لاسيما على مستوى الفعل السياسي الذي يثير جدلا فيما يعتبر من الثوابت ومن المتغيرات.

الفرع الأول: مفهوم الثابت والمتغير .

أولا . مفهوم الثابت: الثابت لغة من ثبت الشيء ثباتا فهو ثابت، وتثبيت وثبت، وشيء ثبت: ثابت، ويقال ثبت فلان في المكان . . فهو ثابت إذا قام به . وأثبت حجته : أقامها وأوضحها، وقول ثابت صحيح².

فلفظ ثابت في المجال اللغوي، كمحمول يتمتع بثلاث صفات ذاتية، أي ملاصقة له: الاستقرار، الوضوح، الصحة³.

قال البستاني: « الثابت اسم فاعل من ثبت، وعند العلماء ، الموجود الذي لا يزول بتشكيك المشكك »⁴، وقال: « الثبات في اصطلاح العلماء هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك »⁵، فالمعنى اللغوي أيضا يفيد رفع التشكيك بما هو ثابت أي التسليم بأمانة عن الخطأ أو الالتباس.

وفي القرآن الكريم نرى ربطا ما بين الله . عزّ وجلّ . والثابت كما جاء في الآية الكريمة: ﴿ أَمْ تَرَى كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾ [إبراهيم (24)]،

1 . سيف عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر، رؤية إسلامية، (308)

2 . ابن منظور، لسان العرب، (325/1)، مادة: (ثبت) .

3 . حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، (49)

4 . المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط " قاموس مطول للغة العربية ، (بيروت: مكتبة لبنان ، 1987)، (77)

5 . المرجع نفسه، (77)

فالكلمة الطيبة هي "لا إله إلا الله"، والشجرة الطيبة النخلة، وأصلها ثابت، أي في الأرض، وفرعها (غصنها) في السماء¹.

فالثابت في الاستخدام القرآني هو الذي لا يتزعزع، ولا تعمل فيه الأيام والدهور تغييرا أو تبديلا، فهو السرمدى الأزلي الذي لا يفنى ولا يزول.

والقول الثابت في الكتاب؛ كلمة التوحيد التي تنجي المؤمنين في اليوم الآخر ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ۖ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [27].

فالقول الثابت هو النطق بشهادة أن لا إله إلا الله، وهو سبيل النجاة في الحياة الدنيا ويوم الحساب، لأنه القول الحق الذي لا تشوبه شائبة ولا يخالطه كفر ومعصية.

ولأن كل ما في القرآن كلام الله، فيصح أن كل ما فيه ثابت أي صحيح².

وفي الاصطلاح الفلسفي: الثابت (Constant) ضد المتغير، فكل شيء لا تتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شيء ثابت، ومنه قولهم: « الحقائق الثابتة، وهي الحقائق الأبدية التي لا تتغير »³. والثابت يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي عبر الزمان، ويرى محمد عابد الجابري، أنه بهذا المعنى يمكن الحديث عن: " ثوابت الفكر العربي "، أو "ثوابت الواقع الحضاري العربي"، ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي⁴.

ويضفي أدونيس على مفهوم الثابت سلطة معرفية في إطار الثقافة العربية، فهو يعرف الثابت بأنه: « الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما وتقويما، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه استنادا إلى ذلك، سلطة معرفية »⁵.

من جملة المستخرجات المعنوية للفظ الثابت، نلاحظ أن الثابت واضح بذاته، لا يتغير في المكان ولا في الزمان، واحدي لا متكرر، أزلي لا يفنى ولا يتغير (..) والثابت كمحمول له هذه الصفات يتعين

¹ . جلال الدين محمد المحلي، و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، تفسير الإمامين الجليلين، (دار ابن كثير)، (258)

² . حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، (49 . 50)

³ . جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، (373/1)

⁴ . حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، (50)

⁵ . علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، (بيروت: دار العودة، 1974)، (13/3)،

أن تكون لحامله الصفات عينها، والحامل هو النص. والقرآن كعنصر ثابت ، يأتي في المرتبة الأولى في نظام العقل الأصولي، تليه السنة النبوية، ذلك أن المتفق عليه أن القرآن الكريم وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم) هما الثابت الرئيس وعماد الاجتهادات والبحوث عند " الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة " ¹.
ثانياً - مفهوم التغير . التغير: يقال لغة: تغير الشيء عن حاله: تحول، وغيره: حوله وبدله، وكأنه جعله غير ما كان ².

وفي القرآن (الكريم) المغير هو المبدل، وهو الله (عز وجل)، يجعل الأشياء على نقيضها، مثل تحويل النعمة نقمة ما لم يتحول أهل مكة من الكفر إلى الإيمان بالله ورسوله ﴿ ذَلِكِ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نُّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال (53)] .
وفي المعجم الفلسفي: « المتغير Variable: ما يمكن تغيره، أو ما يمكن تغييره، أو ما ينزع إلى التغير » ³.

والتغير (Variation) لا يتضمن معنى تقنيا في الفلسفة، ولكننا نجد ملاحظات تدل عليه في بعض العلوم ⁴.

والتغير يعني الانتقال من حالة إلى حالة. تقول: « تغيرات الحرارة وتغيرات السياسة » ⁵.
فالتغير هو التغير، والمتغيرات ما يطرأ من أحوال في الحياة، وإن بدا ثبات نسبي في الواقع، فإنه لا مفر من تعرضه إلى التغيرات، فالواقع متغير، والتغير سمته اللازمة ويلحق التغير الفكر نفسه
وفي هذا الخصوص يكون المقصود بالإسلام من الناحية الأصولية الأحكام المنزلة من الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد بن عبد الله . صلى الله عليه وسلم . والتي وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهذه الأحكام ذات طابع إلهي، لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، وهي جملة ما يتضمنه الإسلام من أصول

¹ . حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، (51 . 50)

² . ابن منظور، لسان العرب، (76 . 75/5) .

³ . جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (311/1)

⁴ . آندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، (2 / 1528)

⁵ . جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (311/1)

للعقيدة وللعبادات ولمعاملات البشر وللقيم ومعايير الشرعية والاحتكام. وهذه الأحكام منزلة، ومفاد كونها منزلة أنها وردت على البشر ومجتمعاتهم من خارج التاريخ، ونصوصها ليست تاريخية¹. أما ما نسميه بالفقه الإسلامي: فهو اجتهادات البشر في إدراك الأحكام المنزلة، وفي استخلاص المعاني المقصودة، أي اجتهاداتهم في وصل تلك الأحكام بأحوال البشر في كل بيئة، وهي في إطار ما تعتبر به فهما بشريا وفقها إنسانيا، ذات وضع بشري يرد عليه الصواب والخطأ، وتتعلق به نسبية التاريخ. يتفرع عن ذلك. من حيث صلة (الإسلام) بالعصور أمر هام يغفل عنه المفكرون كثيرا، سواء من "الإسلاميين" أو غيرهم، وهو أن ثمة عصرا ليس كالعصور والعهود، فريدا في ذاته ومنفردا، وهو عصر تنزيل الرسالة، عصر الصدر الأول للإسلام الذي نزل فيه القرآن الكريم، وصدرت فيه السنة الشريفة عن رسول الله [صلى الله عليه وسلم]، وتحددت فيه أولى حلقات سلسلة الرواة لما تواتر من أحكام الإسلام، قرآنا وسنة، ولما ثبت من الأحاديث النبوية المرفوعة إلى النبي عن طريق الصحابة، هذا العهد هو الوعاء الزمني لنصوص غير زمانية².

هذا العهد لا ترد أهميته من كونه تجربة تاريخية، ولكنها ترد من قيمته التشريعية الأصولية. إن مقتضى النظرة الإيمانية أن ما نستخلصه من هذه الفترة من أصول إنما يتعلق بما يعتبر لدينا نصوصا وأحكام ذات دوام. أما ما بعد ذلك من عهود وأزمان، فهي تاريخ من التاريخ، وما حدث فيها هو تجارب من تجارب المجتمعات والبشر أو ناسها، أو علماءها وفقهاؤها هم رجال من الرجال، في كل أحوالهم وأوضاعهم، نحن ندرسهم ونأخذ منهم العبرة ونسترشد بما قالوا وفعلوا، ولكننا نأخذ من أقوالهم وأفعالهم ونترك، حسبما يتراءى لنا وجه الصواب ووجه المصلحة، وكل إنتاج هذه العصور هو مما ينسب إلى (الفقه)، وليس للنص ولا للحكم المنزل³.

الفرع الثاني: الفعل السياسي بين ثبات الأحكام وتغيرها.

يقول رمضان البوطي: « والحقيقة هي أن الحكم الشرعي لا يتبدل مهما تبدلت الأزمان وتغيرت الأعراف، اللهم إلا عن طريق النسخ، وقد أغلق بابه بعد تكامل هذا الشرع الحنيف، ووفاة النبي . صلى

¹ طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ط1، (القاهرة : دار الشروق، 1417

/ 1996)، (47)

² . المرجع نفسه، (48)

³ . المرجع نفسه، (48)

الله عليه وسلم . . . ولا جرم أن صورة الحكم تتغير بتغير مناطه، ألا ترى أن وسيلة الطهارة تتبدل ما بين الماء والتراب، حسب تبدل حالة المكلف من قدرته على استعمال الماء وعدمها، لأن الشارع جعل قدرته على استعماله هي مناط وجوب الطهارة به . . . ومن الخطأ الواضح أن يظن دوران مثل هذه الأحكام مع مناطاتها هو تبدل وتغير لجوهرها، بل الحكم في كل الحالات واحد، كما أن حكم الطهارة التي تؤدي بالماء تارة وبالتراب تارة أخرى¹.

فالحكم الشرعي في ذاته لا يتغير، ولكن تطبيق الحكم قد يتغير ضمن حالات، منها تصرف الحاكم من قبيل سياسة الحكم في مسألة مثل التسعير، أو أن الحكم له عدة أوجه، فيطبق منه وجه حسب المصلحة، مثل التصرف بالأسرى، أو يتغير الحكم لتغير مناطه، مثل تبدل الطهارة من الماء إلى التيمم، بسبب المرض، أو تغير عوائد الناس فيما لا يعارض الشرع مثل تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر، وليس في ذلك تبديل أو تغيير الحكم².

وعلى وفق ذلك يتخرج ثبات حكم الفعل السياسي وتغيره، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لما كان العمران البشري في الدنيا ميدان السياسة، وفيه من المتغيرات والمستجدات أكثر مما فيه من الثوابت، جاءت نصوص الدين متناهية، بينما لا تنتهي متغيرات العمران الديني ومستجداته، فكان أن وقفت النصوص الشرعية في سياسة العمران عن الثوابت والكليات والفلسفات والقواعد والمبادئ والأطر الحاكمة تاركة للعقل الإنساني والاجتهاد البشري حرية التفريع والبناء والتفصيل والإبداع في إطار القواعد والمبادئ والأطر الحاكمة تاركة للعقل الإنساني والاجتهاد البشري حرية التفريع والبناء والتفصيل والإبداع في إطار القواعد والمبادئ والأطر الحاكمة تحقيقاً لإسلامية العمران المتجدد بمد فروع إسلامية من الأصول والقواعد لتظلل بالإسلام هذه المتغيرات والمستجدات، فتتواصل الصبغة الإسلامية للعمران دونما جمود ودونما قطيعة مع الأصول³.

¹ . محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، الجزائر: مكتبة رحاب، ودمشق: الدار المتحدة)، (245) .

² . المرجع نفسه، (247) .

³ . محمد عمارة، مفهوم الإسلام للسياسة، إنسانها وميدانها في العمران، مختلف كلياً عن فهم الغرب لها، ضمن كتاب: الفكر السياسي الإسلامي، (المحروسة للنشر والتوزيع، 1999)، (142) .

ولما كان الفقه السياسي الإسلامي المرتبط بال عمران البشري نوعان بدوره: فقه عام ثابت، وهو قواعد السياسة، ومقاصدها العامة القارة في الأحوال العادية، وآخر متطو، فإن المتطور منه يرجع إلى قواعد سياسية التشريع فيما لا نص فيه .

والفعل السياسي هو فعل للإنسان وما دام كذلك فلا يخلو من حكم شرعي بشأنه .

يقول الشيخ القرضاوي: « مما لا شك فيه أن المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي كتاب الله وسنة رسوله . صلى الله عليه وسلم .، فإذا حدثت واقعة ورد حكمها في الكتاب أو السنة فلا ينظر إلى خلافها ولا إلى من خالفها؛ سواء كان الحكم صريحاً أو مستفاداً من الدلالة، فإن وجدت النصوص بطل القول بالرأي، وهذا هو المعتمد عند العلماء والأئمة الفقهاء .

أما إذا كانت الواقعة جديدة ليس فيها نص صريح، فعند ذلك ينتقل إلى القياس أو مراعاة المصلحة أو العرف فيها، وغير ذلك من الأدلة التابعة للكتاب والسنة ¹ .

يرجع الفعل السياسي إلى مفهوم السياسة الشرعية "بالتعبير الفقهي" وإلى مفهوم ما يتضمنه "علم السياسة" بالمصطلح الوضعي المعاصر، ذلك أن الفعل السياسي من الناحية الشرعية لا يخرج عن دائرة التكليف، ورجوعاً إلى الشرعية في ذاتها، ووفقاً للخطاب الإسلامي، تكون الشرعية من الثوابت المطلوبة لأي فعل من الأفعال مهما كان سياسياً أم اجتماعياً، أو اقتصادياً ..، هذا من ناحية، واستحضاراً للمراد بالشرعية في هذا البحث والتي تقوم على بحث مجموعة من الآليات المرتبطة بفعل الإنسان السياسي كاتخاذ الديمقراطية آلية للوصول إلى الحكم مع عدم التسليم بأن الديمقراطية تعبر عن النمط الإسلامي في الحكم، وذلك لجملة من مبادئها . على الرغم مما قرره بعض الباحثين من أنها تقترب وتغط الشورى في الإسلام مما دعا بعضهم لتسميتها بالديمقراطية الإسلامية، هنا يقف الخطاب الإسلامي المتعدد بين قبول هذه الصيغة التوفيقية بين مفهومين أو مصطلحين، وبين الفصل والبت بينهما نهائياً، يستند الرأي الأول إلى أن ذلك يدخل في مستجدات الفعل الإنساني السياسي الذي لم يرد بشأنه نص شرعي فيخرج بالتالي من دائرة "الثابت" إلى دائرة الاجتهاد المحكومة بضوابط الشريعة، في حين يستند الرأي الآخر إلى وجود دليل في المسألة مما لا يسوغ الاجتهاد معه، فيكون ذلك واقعا في دائرة الثابت بالنص، والقاعدة "لا اجتهاد مع النص" .

¹ . يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الإسلام " أصوله . أحكامه . آفاقه "، ط2، (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1405/

وفي كلا الحالتين، نجد المختلفين يستندون إلى شرعية الفعل، سواء وجودا أو عدمًا، بمعنى الاحتكام فيه عند إعمال الاجتهاد بشأنه إلى قواعد الشريعة الإسلامية.

والإسلام قد وضع بيد ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة في هذا النوع الثاني، يملك بمقتضاه التصرف والتدبير، واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات والنظم التي تقتضيها المصلحة العامة، ولو لم يرد بذلك نص خاص ولا انعقد عليه إجماع، ولا دل عليه قياس خاص، اعتمادا على الأدلة الإجمالية، ولكنها سلطة تقديرية في الموضوع، لا في الغاية أو المقاصد الأساسية، أو القواعد العامة للتشريع¹.

يقول يوسف القرضاوي: « ومن خصائص خطابنا الإسلامي في عصرنا هذا أنه ينادي بالاجتهاد في فهم الشريعة؛ جزئيا وكليا، انتقائيا وإنشائيا، بوصفه طريقا شرَّعه الإسلام لاستنباط الأحكام من النصوص ومما لا نص فيه »².

والاجتهاد يكون في الاستنباط الفقهي انطلاقا من مقتضيات هذا العلم، ووفقا لما تقتضيه النوازل الجديدة من أحكام موافقة لها . إذا كان لهؤلاء الفقهاء ان يوجهوا الناس وأن يصدروا الأحكام، فإن عملهم هذا يخول لهم سلطة عليا، ويجعلهم أمام مسؤولية ثلاثية الحدود : تجاه الله، وتجاه عامة الناس من الجماعة الإسلامية، وتجاه أولي الأمر من الحكام الشرعيين³.

إن أكبر ثوابت الأمة في المجال السياسي . وفقا للخطاب السياسي الإسلامي مهما كانت مظلته . هو الاحتكام إلى الشرع وجعل مرجعية الإسلام هي الأصل، مع العلم أن مساحة الاجتهادات والمتغيرات في السياسة واسعة، وأن ما جاء به الوحي في تفاصيل النظام الإسلامي قليلة، وأن أغلبه يندرج تحت المقاصد والقواعد العامة.

فقول تيار ما . مثلا . إن نظام الحكم الإسلامي لا يحدد مدة معينة للخليفة، فهذا لم يرد فيه نص ووحى، فلماذا التشدد فيه واعتباره من الثوابت؟⁴.

1 . فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم ، (188)

2 . يوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 2003 / 1423) (148)

3 . سعيد بن سعيد، دولة الخلافة " دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي " ، ط1، (القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، (133) .

4 . حسن الرشيد، السلفيون وقواعد اللعبة السياسية، مجلة البيان، (السنة السادسة والعشرون، العدد 287 ، رجب

1432 / 2011)، (61)

ولكن هناك فرق بين ما يردده بعض الناس من أن مسائل سياسية ك (الاستفتاء أو الانتخابات) لا علاقة لها بالدين وبين أن نقول: إن هذه المسائل داخلية في المباح شرعا، فأفعال الإنسان وأقواله وتوجهاته يجب أن يكون مصدرها الدين والشرع¹.

الفرع الثالث: الفعل السياسي وسيلة تحصيل صلاح أحول الناس وشؤونهم الاجتماعية من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

نبه ابن عاشور إلى أن البحث في المقاصد مرتبط ارتباطا قويا ومباشرا بالبحث في نظام الاجتماع الإسلامي الذي يرى أنه لا تجدي فيه كثيرا قواعد علم الأصول، مما يجعل من الضروري البحث عن قواعد أوسع².

وهو يقول: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»³.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة، كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم الاجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾، [البقرة (205)] أنبأنا بأن الفساد المخذر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الذي أوجد هذا العالم، وأوجد فيه قانون بقائه لا يظن فعله عبثا، وهو يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون (115)]، ولولا إرادة انتظامه ما شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الفساد، فقد شرع القصاص على إتلاف الأرواح وعلى قطع الأطراف، وشرع غرم قيمة المتلفات والعقوبة على الذين يحرقون القرى ويغرقون السلع، ولما أباح تناول الطيبات والزينة. وأقامت الشريعة لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض نظام الحق، وهو دفع الفساد قطعاً، كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ

¹ . المرجع نفسه، (61)

² . محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط3، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، والجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، (21)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (273)

لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧١﴾
[المؤمنون (71)]، فجعل الحق ممانعا للفساد.

ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفساد واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة¹.

ويقول ابن عاشور: « لقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان صلاحه من صلاح العالم وأحوله، ولذلك نرى الإسلام عاجل صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله² ».

وإذا تأملنا المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، كما استنبطها وحددها الأصوليون . وإذا أعطاها عقلنا المعاصر أبعادها الحقيقية . وهي أبعاد مفتوحة الأبواب والميادين أمام الاجتهاد الإسلامي، فس نجد أنفسنا أمام منظومة جامعة لأركان مقومات وضرورات الاجتماع الإنساني، تلك التي بدونها لا يستقيم العمران البشري على صراط الفطرة الإنسانية السوية³.

ولما كانت السياسة الشرعية في مبناها وأساسها لا تعدو أن تكون القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم و يصلح شأنهم، من هنا فإن تحقيق السياسة الشرعية لمصالح الأمة إنما يكون وفق القواعد العامة الإسلامية التي تعتبر رعايتها والتمكين لها جزءا من واجب الحاكم الشرعي في المجتمع المسلم⁴، فبناء السياسة الشرعية على المصالح تحدث من جهتين:

الأولى: جهة ما ورد فيه نص أو إجماع أو قياس فذلك تلتزمه السياسة الشرعية، ولا تحيد عنه لأنه تشريع محكم.

الثانية: جهة ما لم يرد فيه نص ولا إجماع قاطع، أو مالا نص خاصا فيه أصلا، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي الذي تقتضيه سياسة التشريع⁵.

¹ . المصدر السابق، (275) .

² . المصدر نفسه، (276) .

³ . محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ط2، (نخضة مصر، 2004)، (20 . 21)

⁴ - مصطفى أحمد منجود، الأبعاد الساسية لمفهوم الأمن في الإسلام، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417)، (277)

⁵ - فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي، (بيروت : مؤسسة الرسالة، 1986)، (188) .

وإن كانت كلتا الجهتين لهما صلة بالنظام الشرعي العام، باعتبار أن الجهة الأولى تشكل الدعائم الأساسية للإسلام عقيدة وشريعة، نجد الجهة الثانية محل نظر الفقهاء والعلماء المجتهدين، إذ تجد السياسة الشرعية في هذه الجهة سعة، لكنها ليست سعة مطلقة، لأنها تبنى على المصالح وابتناؤها على المصالح مقيد بشروط ثلاثة.¹

الأول - أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة، لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات فضلا على المجتهدين من علماء التشريع.²

الثاني - أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملازمة للوقائع أو للأمة أو للدولة بوجه عام، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية وما شاكلها لوجوب النظر إلى المآل المتوقع من التطبيق لكي لا تكون النتائج مجافية لمصالح الدولة الحقيقية في ظل تلك الظروف.

الثالث - أن تدرك وسائل تحقيق المصالح الشرعية إما بطريق الإجتهد - في حالة سكوت النص على ذلك لمواجهة ضرورات تطور المجتمع السياسي وحاجاته - أو بطريق الاستفادة بشكل أو بآخر مما سبق إليه غير المسلمين وحل مشكلات حياتهم.³

ولا يخفى أثر ضبط التشريع في الدولة الإسلامية - في مجالاته المختلفة في - ما لا نص فيه - في استقرار نظامها التشريعي الذي يستند دوما إلى مرجعية كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وهو بدوره يشكل عاملا أساسيا في حفظ النظام الشرعي العام.

المبحث الرابع : بعض القواعد الشرعية الضابطة للفعل السياسي.

إن المقصد الأساس من العمل بالشريعة يقوم على جملة دعائم منها:

أولا - أن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثبات أجناس تلك الأحكام، من الوجوب والحرم، ومن الصحة والفساد والبطلان، ونحو ذلك من الغرم والعقوبة والجزاء والحسن وسواها من آثار الأعمال. وهذا بحسب الأحوال والأوصاف والأفعال من التصرفات من خاصها وعمامها، وباعتبار ما تشتمل عليه

¹ - أحمد هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (277)

² - فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي، (188)

³ - أحمد هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (277)

تلك الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضراً قويين أو ضعيفين.¹

ثانياً . مجيء الشريعة الإسلامية عامة، داعية جميع البشر إلى اتباعها، وهذا ما نطق به القرآن في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف (158)]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ (28)]، وصدعت به السنة في قوله . ع . وأعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي . . . ذكر منها . أن الرسول كان يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة »².

ويتحقق هذان الأمران بالالتزام ب :

1 . إقامة الشريعة الإسلامية، بأن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها، ويطبقون العدل فيها، وينفذون أحكام الشريعة بينها.

2 . من أهم مقاصد الشريعة إقامتها وحراستها وتنفيذها بعد تبليغها، وإقامة علماء للشريعة قصد التبليغ والإقامة، وتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها ببيت علومها وتكثير علمائها وحملتها³. يقول الشاطبي . رحمه الله . « كل مسألة لا ينبي عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي »⁴.

ويشمل مفهوم السياسة في تعريفه الإسلامي الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ..، لأن السياسة هي القيام على الأمر بما يصلحه، أو هي إصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة⁵. أما التحديد الأوروبي لمفهوم السياسة؛ فنجد أنه يحصره في ظاهرة القوة، أو السلطة، أو الدولة، أو التخصيص السلطوي للقيم، على الرغم من أن جميع هذه التعريفات لا تعدو أن تكون أحد أبعاد أو جوانب الظاهرة السياسية، وليست جوهرها أوفحواها⁶.

¹ . محمد الحبيب بن خوجة، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (545/2)

² . المرجع نفسه، (545/2 . 546)

³ . المرجع نفسه، (546/2)

⁴ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (43/1)

⁵ . نصر عارف، نظريات التنمية المعاصرة، (92 . 93) .

⁶ . المرجع نفسه، (93)

يقول ابن قيم الجوزية: « فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله . صلى الله عليه وسلم . . . وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها .. فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة »¹.

ويمكن اعتماد القواعد الشرعية الآتية . في ضبط الفعل السياسي، وذلك كالاتي:

المطلب الأول . الفعل السياسي والفرض الكفائي .

تغطي فروض الكفاية مساحة واسعة من أفعال المكلفين، وهي تتنوع أنواعا كثيرة، وقد ذكر علماء الفقه والأصول نماذج كثيرة من هذه الفروض الكفائية تدخل في كل المجالات، وتشمل كل مرافق الحياة، من مثل: إقامة المؤسسات العامة، والإدارات، ومراكز العلم بجميع فروعها التجريبية والنظرية، وكذا المرافق العامة: كالطب والزراعة والصناعة، والجيش، وما يستلزم من مصانع للمعدات، والأسلحة البرية، والبحرية والجوية، ومرافق القضاء والإفتاء والاجتهاد في التشريع ، وبناء المستشفيات، ومعامل الأدوية، وإنشاء المساجد، وذرر اليتامى والعجزة².

الفرع الأول: توجيه الفرض الكفائي أصوليا .

عرف الغزالي فرض الكفاية بأنه: « كل مهم ديني يراد حصوله ولا يقصد به عين من تولاه »³. قال الزركشي: « وخرج بالقيد الأخير فرض العين، ومعنى هذا أن المقصود من فرض الكفاية وقوع الفعل من غير نظر إلى فاعله، بخلاف فرض العين، فإن المقصود منه الفاعل وجعله بطريق الأصاله، لكن الحق أن فرض الكفاية لا ينقطع النظر عن فاعله بدليل الثواب والعقاب، نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات، بل بالعرض، إذ لا بد لكل فعل من فاعل، والقصد بالذات وقوع الفعل.

وقوله: ديني بناه على رأيه أن الحرف والصناعات وما به قوام المعاش ليس من فرض الكفاية كما صرح به في الوسيط تبعا لإمامه، لكن الصحيح خلافه، ولهذا لو تركوه أثموا، وما حرم تركه وجب فعله »⁴.
«⁴.

1 . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (3 / 3)

2 . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (418)

3 . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (1 / 242) .

4 . المصدر السابق، (242/1) .

والفرض هو الواجب في اصطلاح المتكلمين خلافا للحنفية، قال الآمدي: « وأما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند أصحابنا، إذ الواجب في الشرع .. عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما. وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي. وخص أصحاب أبي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا به، واسم الواجب بما كان مظنونا، مصيرا منهم إلى أن الفرض هو التقدير والمظنون لم يعلم كونه مقدرنا علينا بخلاف المقطوع، ولذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون»¹.

عرف الإمام السرخسي الفرض قائلا: « فالفرض اسم لمقدر شرعا لا يحتمل الزيادة والنقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع »². أما الواجب فهو ما يكون لازما الأداء شرعا ولازم الترك فيما يرجع إلى الحل والحرمة³.

يقول السرخسي: « فما كان ثابتا بدليل موجب للعمل والعلم قطعا يسمى فرضا؛ لبقاء أثره وهو العلم به أدى أو لم يؤدي، وما كان ثابتا بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقينا باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجبا »⁴.

وبالنظر إلى الواجب العيني وحقيقة الواجب الكفائي يتضح لنا أن كلا منهما يتميز عن الآخر، فالقصد في الواجب الكفائي وقوع الفعل نفسه لما يترتب عليه من جلب مصلحة أو درء مفسدة بقطع النظر عن من يقع منه، أما الواجب العيني فقصد الشارع فيه توجه الخطاب إلى الفاعل نفسه حتى إذا عجز عن القيام به لم يطلب الشارع تحصيله من غيره لأن هدف الشارع المكلف لا فعله في هذه الحالة⁵.

وفروض العين . على العموم . تتعلق بالعبادات التي يعود فيها النفع على الشخص، ولا تجوز النيابة فيها، أما فروض الكفاية فتتعلق في أكثرها بمصالح المجتمع والجماعة⁶.

الفرع الثاني : توجيه فرض الكفاية مقاصديا .

1 . سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1 / 87)

2 . شمس الدين السرخسي، أصول السرخسي، (1 / 110) .

3 . المصدر نفسه، (1 / 111) .

4 . المصدر نفسه، (1 / 111) .

5 . محمد البرديسي، أصول الفقه، (66) .

6 . محمد الوكيل، فقه الأولويات، (276) .

قسم الشاطبي، الواجب الكفائي تقسيماً آخر: إلى ما يختص بباب من أبواب الشريعة؛ كالولايات العامة والجهاد وتعليم العلم...، وإلى ما لا يختص بباب من أبواب الشريعة؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا المسلك من الشاطبي، يتمشى وفكره المقاصدي، لا سيما وأنه جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شاملاً لمختلف أبواب الشريعة التي تغطي كافة مناحي الحياة، فهو لا يخصه بمجال معين منها دون غيره.

ويبين العز بن عبد السلام مقاصد الأحكام التكليفية فيقول: «المقصود بتكليف الأعيان حصول المصلحة لكل واحد من المكلفين على حدته لتظهر طاعته أو معصيته، فلذلك لا يسقط فرض العين إلا بفعل المكلف به، ويسقط فرض الكفاية بفعل القائم به من كلف به ابتداء الأمر»¹.
أما فرض الكفاية، فالمقصود منه تحصيل المصالح ودرء المفسدات دون ابتلاء الأعيان بتكليفه².
و ذهب القرافي إلى أن الذي يوصف بأنه فرض كفاية له شرطان .
أحدهما: أن يكون فيه مصلحة شرعية أو وسيلة لمصلحة شرعية، وأن يكون ما لا تتكرر مصلحته بتكرره .

فالمصالح الشرعية لضبط أصول الدين، وفروعه والكتاب والسنة، وأنواع المدارك والأدلة، وأن يوصلها كل قرن إلى من بعده، وكذلك ضبط أصول الدين في العقائد، وهو أكد من الأول، وقيام الحجة لله تعالى على خلقه بالجهاد، والجدال، ودرء الشبهات عنهم، وكمناظرة الملحدون والطاعنين في الدين، وتمييز المحققين عن المبطلين من المشبهين بأهل الحق، وتحقيق قواعد النبوات، وما يتعلق بجناب الله تعالى من الواجبات والجزاءات وتمييزها عن المستحيلات، إلى غير ذلك مما هو من هذا النوع ..

وفي إطار بحث مقاصد الفرض الكفائي في مقابل الفرض العيني، ندرك البعد المقاصدي . أيضاً .
فيما ذهب إليه بعض الأصوليين في تفضيل الفرض الكفائي على العيني، ومن هؤلاء إمام الحرمين الذي يقول: «الذي أراه أن القيام بما هو من فروض الكفاية أحرى بإحراز الدرجات، وأعلى من فنون القربات من فرائض الأعيان، فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ولم يقابل أمر الشارع بالارتسام اختص المأثم به، ولو أقامه فهو المثاب، ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، (1 / 41)

² . المصدر نفسه، (41/1)

اختلاف الرتب والدرجات، فالقائم به كاف نفسه، وكاف مخاطبين الحرج والعقاب، وآمل أفضل الثواب
«¹.

وقال الزركشي: « القيام بفرض الكفاية أولى من القيام بفرض العين ، لأنه يسقط فيها الفرض عن نفسه وعن غيره ، وفي فرض العين يسقط الفرض عن نفسه فقط »²، ونسبه إلى أبي إسحاق الإسفراييني في " شرح كتاب الترتيب " وأبي محمد الجويني في كتابه " المحيط بمذهب الشافعي " وإمام الحرمين الجويني في كتابه الغياثي³.

فحجة هذا الرأي تتمثل كما هو واضح في أن القائم بفرض الكفاية ينوب عن جميع المكلفين، فيرفع الإثم عنهم وعنه، بينما القائم بفرض العين يدفع الإثم عن نفسه فقد .

وما كانت مصلحته عامة، فهو أولى . بالتالي . بالرعاية مما كانت مصلحته خاصة .

هذا، وإن كان أغلب الفقهاء والأصوليين يرون أفضلية فرض العين على الكفاية، حيث جاء في شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه: « وفرض العين أهم، ولأجل ذلك وجب على الأعيان . وهذا قول الأكثر »⁴.

وقال القرافي: « ويقدم فرض الأعيان على الكفاية، لأن طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضي أرجحية ما طلب من البعض فقط »⁵.

وقد استدل هؤلاء بأفضلية الواجب العيني بمجموعة من الأدلة منها :

1 . إن النصوص الشرعية قدمت فرض العين على فرض الكفاية ، من ذلك تقديم بر الوالدين وهو فرض عين على الجهاد وهو فرض كفاية⁶.

2 . اعتناء الشارع في طلب حصول فروض الأعيان من المكلف أكبر من اعتناؤه بفروض الكفاية، ويتجلى هذا الاعتناء في كونه طلب تحصيلها من آحاد المكلفين، أما الفروض الكفائية فقد اكتفي بطلب تحصيلها من بعضهم¹.

¹ . أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، (الإسكندرية: دار الدعوة ، 1979)، (261) .

² . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (251/1) .

³ . المصدر نفسه، (251/1) .

⁴ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (377/1) .

⁵ . شهاب الدين القرافي، الفروق، (203/2) .

⁶ . المصدر نفسه، (144 / 1) .

3 . إن المصلحة في الفرض العيني تتكرر بتكرر الفعل بخلاف الفرض الكفائي، فإن المصلحة فيه لا تتكرر لأنه لا يتكرر، والفعل الذي تتكرر مصلحته أقوى في استلزام المصلحة².
والسؤال الذي يطرح : لماذا تطرح قضية الأفضلية بين الواجبين أو الفرضين ؟ وإذا طرحت، فمتى تطرح ؟

نقل عن الشافعي . رضي الله عنه . أن الواجب العيني يقدم على الواجب الكفائي حال التعارض، فمن كان يطوف الفرض، وحضرته صلاة الجنازة، فإنه يكره له قطع الطواف، إذ لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية³. وهي حالة التعارض بين الواجبين، فإذا وقع هذا التعارض فإنه يقع ضمن إطاره الخاص ووفق معطياته وملابساته، وكمثال توضيحي لذلك: تعارض إنقاذ غريق مع أداء الصلاة في وقتها، فهل يطرح تعارض الصلاة والصوم .. مع التخطيط لمشروع حضاري يدفع بالأمة إلى الأمام ؟.

حقيقة، إن مثل هذا الطرح ينبغي أن يراجع، فلماذا نفكر في أفضلية أحدهما عن الآخر، ما دام الأمران لا يتعارضان في شيء، وبالإمكان القيام بهما معا، إن هذا التعارض إذا طرحت فإنه يطرح ضمن إطار ضيق جدا، فيكون هو الاستثناء والأصل ألا يحدث التعارض، والمستثنيات في الشريعة لها أحكامها الخاصة تبعا لشروط وضوابط شرعية، إذ غالبا ما يتعلق بدفع ضرر أو مفسدة وجلب مصلحة.
فمتى كان هذا الدين بشريعته وأحكامه حاضرا مع المسلم في مختلف مجالات حياته، فلا يتخلف استحضار أحكامه في جميع هذه المجالات الخاصة منها العامة .

ولكن، إذا لاحظنا اتجاه فكر المسلم وعمله إلى تجاهل أحد الأمرين أو الأمرين معا، هنا ينبه علماء الأمة على خطر ذلك، وضرورة عودة الأمور إلى نصاب وميزان الشرع .

وفي وقت كالذي نعيشه الآن، لا بد أن يتوجه الفكر الإسلامي إلى الاهتمام بكل المجالات الخاصة للمسلم والتي تخصه كفرد من قبيل كونها فروض عين، أو تلك التي تمس مصلحة المجتمع والأمة من قبيل كونها فروض كفائية، فإذا تبين أن كلا من الواجبين العيني والكفائي مقصود للشارع، وأن كلا منهما يحقق مصالح للمكلف، فإن التفاضل بينهما ينبغي أن يكون على أساس المصلحة، على اعتبار أن الواجبات تتفاوت أهميتها بتفاوت مصالحها .. وعليه، فإن الذي يقدم في حالة التزاحم بينهما هو الأهم والأكثر مصلحة .. لأنه لا يتصور تزاحم بين واجب عيني وواجب كفائي، وإنما يتصور في حالة ما إذا كان

¹ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (1 / 377) .

² . شهاب الدين القراني، الفروق، (203/2)، محمد الوكيل، فقه الأولويات، (277) .

³ . بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، (252/1) .

الكفائي قد أصبح عينيا، وفي هذه الحالة يكون التزاحم بين واجبين عينييين لا بين كفائي وعيني، لأن الكفائي قد انقلب عينيا. فلا يصح إذن أن نقول العيني أفضل وأولى من الكفائي، أو الكفائي أفضل وأولى من العيني، وإنما نقول الواجب الأهم أولى من المهم¹.

المطلب الثاني: الفعل السياسي وفقه الضرورة.

عرفت الضرورة بأنها: « أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو العضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب المحرم، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع² ».

وهذا التعريف الذي ذهب إليه الزحيلي، أشمل من تعاريف الفقهاء لها، وذلك كتعريف المالكية لها بأنها: « الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علما (أي قطعاً) أو ظنا³، أو هي: « هي خوف الموت، ولا يشترط أن يصير حتى يشرف على الموت وإنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظنا⁴ ». وقال الشافعية: « من خاف من عدم الأكل على نفسه موتا أو مرضا مخوفا أو زيادته أو طزل مدته، أو تنقطاعه عن رفقته، أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب، ولم يجد حلالا يأكله ووجد محرما لزمه أكله⁵ ».

ونظرا لدوران تعاريف الفقهاء للضرورة في سياق ضرورة الغذاء، نجد الدكتور الزحيلي يعلق على ذلك قائلا: « فهي قاصرة لا تشمل المعنى الكامل للضرورة على أنها مبدأ أو نظرية يترتب عليها إباحة المحظور أو ترك الواجب ».

أما الاضطرار فهو: « دفع الإنسان إلى ما يضره وحمله عليه، والملجئ إلى ذلك إما أن يكون من نفس الإنسان، وحينئذ لا بد أن يكون الضرر حاصلًا أو متوقعا عقلا وطبعًا وشرعًا، وإما أن يكون الملجئ من غير نفس الإنسان كما كراه القوي ضعيفا على ما يضره¹ ».

1 . محمد الوكيل، فقه الأولويات، (280) .

2 . وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة للزحيلي، (68) .

3 . محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (115/2) .

4 . محمد بن أحمد بن جزى، القوانين، (173) .

5 . شمس الدين محمد بن الخطيب الشريبي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للنووي، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1992/1418)، (412/4) .

في سياق بحث مفهوم الضرورة في الشريعة الإسلامية، فهل ما استجد على الساحة العالمية، مما أصبح في سياق **المشترك الإنساني** قد أوقع المسلمين فيما يمكن التعبير عنه بالعمل السياسي الملحق، مما يدخل في فقه الضرورة؟

والضرورات الشرعية ليست كلها فردية، كما قد يتوهم. فللمجتمع ضروراته، كما للفرد ضروراته، فهناك ضرورات اقتصادية، وسياسية، وعسكرية، واجتماعية، لها أحكامها الاستثنائية التي توجبها الشريعة، مراعاة لمصالح البشر، التي هي أساس التشريع الإسلامي كله.

وفي هذا الصدد نجد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يتحدث عن الرخص باعتبارها تتصل اتصالاً مباشراً بمعنى السماح عنده، والذي يفيد دفع العنت والمشقة على المكلف، متجاوزاً بذلك تناولها في حدود الأفراد، إلى تناولها على مستوى المجتمع، حيث يقول: « ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة تعثره مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة »².

يقول محمد الطاهر بن عاشور: « فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهناك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة »³.

وإن من أعظم ما لا ينبغي أن ينسى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية (من وجهة الشريعة الإسلامية) باب الرخصة، فإن الفقهاء إنما فرضوا الرخص ومثلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة قد تعثره مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة المقاصد⁴.

وكمثال بارز على ذلك: اتخاذ الديمقراطية كآلية للوصول إلى الحكم، مع عدم تسليم البحث؛ بأن الديمقراطية تعبر عن النمط الإسلامي في الحكم، وذلك لجملة من مبادئها. على الرغم مما قرره بعض الباحثين من أنها تقترب ونمط الشورى في الإسلام مما دعا بعضهم لتسميتها بالديمقراطية الإسلامية.

المطلب الثالث: قاعدة اعتبار المآلات ومفهوم استشراف المستقبل من باب فقه التوقع كمنهج علمي لتوجيه الفعل الإنساني إلى ما فيه خير العباد في الآجل والعاجل.

¹ . وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، (68) .

² . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (406)

³ . المصدر نفسه، (406)

⁴ . المصدر نفسه، (406) .

في مقابل فقه الواقع، ظهر ما يمكن الاصطلاح عليه . فقها . ب " فقه التوقع " والذي قال عنه ابن بية بأنه « مصطلح جديد، وإن كان حديثا بالنوع قديما بالجنس، فالجمال الذي يغطيه فقه التوقع هو مجال تغطيه الذرائع والمآلات، وتغطيه أيضا المترقيات وهي المصطلح الذي استعمله المقرئ واستعمله الزقاق في قوله: « وهل يراعى مترقب وقع يومئذ أم قهقرى إذا رجع، وتبنى عليه قاعدة الانعطاف وقاعدة الانكشاف »¹ .²

ويعني فقه التوقع: « استناد الأحكام إلى المستقبل، قد يكون الحكم عدولا عن إذن إلى حظر، وعن حظر إلى إذن، ورفع حرج بسبب أمر يمكن أن يترتب على ممارسة الفعل المأذون فيه، أو الامتناع عن الفعل المنهي عنه »³ .

وعليه: يأتي الحديث عن الاستشراف والتخطيط، "كفعل ومنهج" مندرج ضمن ما عرف في الفكر الإسلامي . ضمن نطاق الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة . ب " النظر في مآلات الأفعال"، فالمآل: « أصل كلي يقتضي اعتباره تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا »⁴ .

فكونه أصلا كليا، أي: إنه دليلٌ حاكمٌ بإطلاقٍ . فهو ينتظم مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل مجموعها كليته. وكون اعتباره يقتضي الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالا، أي: إن المجتهد يكيف الفتوى بمقتضاه؛ على وفق ما يصير إليه . غالبا . حال الفعل بعد وقوعه . فهو ضرب من الاستبصار الرامي إلى تصور مستقبل الفعل الذي يغلب على الظن أنه سيصير إليه ، بناء على اعتبار الزمان وأهله⁵ .

¹ . ورد نص القاعدة عند الولاقي كآتي:

وهل حصول مترقب ذي التوقع مقدرًا حين الوقوع أو أتى .

مقدرًا حين حصول السبب فيه خلاف بين أهل المذهب .

وشرحها: يعني أن الفقهاء من أهل المذهب اختلفوا في الشيء المترقب إذا حصل هل يقدر حصوله حين وقوعه وكأنه فيما قبل ذلك كالمعدوم؟ ، أو يقدر حصوله حين حصل سببه الذي نشأ عنه [محمد يحيى الولاقي، قواعد فقه المذهب المالكي الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح على قواعد المذهب الراجح، (نواكشوط (موريتانيا) : مكتبة الولاقي لإحياء التراث الإسلامي، 2006/1427)، (62)]

² . عبد الله بن بية، تحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، (مرجع سابق)

³ . المرجع نفسه .

⁴ . فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (428)

⁵ . المرجع نفسه .

يقول الشاطبي: « الأعمال مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في مآلات الأفعال »¹.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم، أن العمل إذا كان يفضي إلى مفسدة ظاهرة أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي كلي عام، فهو باطل مردود باتفاق الجميع، ومعتمد في ذلك على ضرورة النظر في المآلات، وحسم الوقوع في المحظورات، فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه الفعل². وكأنه يشير إلى ضرورة "علم التدبير"، الناظر إلى مآل الأفعال ومسيرتها وتتابعتها³، وما يترتب عليها من آثار متتابعة وهي بذلك تدفع لبناء عناصر تفكير تخطيطي يتحسب للممارسات وآثارها على الفرد والجماعة في الحال والاستقبال، بما يحرك. كما سبقت الإشارة. إلى تأسيس "علم التدبير" وهو ما يحرك إعمالا فعلا ودائما وحاضرا لقاعدة "الأمور بمقاصدها" وإعمال النموذج المقاصدي باعتباره إطارا مرجعيا تأسيسيا وإرشاديا ونسقيا وقياسيا وتقويميا، واعتبار المآل ضمن هذا التصور لا بد أن يكون ضمن العناصر المهمة في دراسات العمليات الإفتائية ومآلاتها، دراسة القضايا الإفتائية ومآلاتها، إذ تحرك عناصر منهج في تأصيل فقه الواقع وفقه التنزيل في تفاعل يحرك التفكير بمآلات الأفعال والمآلات والأولويات من أهم مولدات المنهج المقاصدي⁴.

يقول عبد المجيد النجار: « أصبح اليوم استشراف المستقبل علما قائما الذات، تقنن له القوانين، وتعدد له القواعد، ومن خلال تلك القوانين والقواعد تستطلع الآراء، وتستبان عزائم الأفعال، وتحلل مكونات النفوس الفردية والجماعية، وتجمع المؤشرات من جاري الأحداث والوقائع، ثم يبنى من كل ذلك بطرق علمية تصور لأيلولة الأوضاع في شتى مجالات الحياة.

إن هذا العلم لئن كانت نتائجه غير قطعية، إلا أنه كثيرا ما ينتهي إلى تلك النتائج بالظن الغالب؛ ولذلك فإنه تبنى عليه اليوم المخططات المستقبلية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فيمكن إذن استثماره

¹ . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (178/5)

² . المصدر نفسه، (177/5)

³ . سيف الدين عبد الفتاح، مقاصد الشريعة الإسلامية . دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، نحو تفعيل

النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، (391) .

⁴ . المرجع نفسه، (391) .

مسلكا في معرفة مآلات الأفعال، تحريا لما هو من قواعده ينتج نتائجه بالظن الغالب، لتكون تلك المآلات معتبرة في تطبيق الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها»¹.

ومن القواعد التي تؤسس لاستشراف المستقبل . فضلا عن اعتبار المقاصد . قاعدة فقه الأولويات، والتي تعود بدورها إلى اعتبار المقاصد الشرعية الكلية ، ذلك أن فقه الأولويات يقصد به وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي ونور العقل ﴿ نُورٌ عَلَيُّ نُورٍ ﴾ [النور (35)]. فلا يقدم غير المهم على المهم، ولا المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفصول على الفاضل، أو الأفضل. بل يقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، ولا يكبر الصغير، ولا يهون الخطير»².

يقول الدكتور طه جابر العلواني: « أن الذي يجعلنا نولي في هذا الأمر العناية التي يستحقها أن مدخل الأولويات مدخل من المداخل المركبة التي يتداخل فيها السمع والعقل والعرف والتجربة، وكثير من العلوم الاجتماعية والإسلامية التي يمكن أن تعين على تحليل الماضي، وفهم الحاضر واستشراف المستقبل ليتم بمقتضى ذلك تحديد ما هو أولوي .. إن إدراك الأولويات لم يعد ممكنا من خلال مدخل واحد أو تخصص واحد، بل لا بد من مقارنته من مداخل عديدة وتخصصات مختلفة، بل والنظر على أنه علم له أصوله وقواعده وجوانبه العديدة، ومن الغبن لهذا العلم أن يحصر في دائرة علم أو يحشر في ثنايا مباحث»³.

والخلاصة؛ أن الفعل السياسي في الشريعة الإسلامية تتأسس أحكامه ضمن السياق والنسق العام للمنظومة التشريعية الإسلامية ومقاصدها، حتى وإن كانت، مضامينه ومشمولاته من أكثر مستجدات فعل الإنسان في إطار النظرية العامة للتكليف، وهو ما يجعل من هذه المستجدات منضويا في غالبه ضمن المصالح المرسله، أي من قبيل الوسائل لا المقاصد .

¹ . عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (278)

² . يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، (09) .

³ . محمد الوكيل، فقه الأولويات، (ر . ش) .

الفصل الثاني: نوازل الفعل السياسي ومحاولات التبيئة في المناخ الحضاري الإسلامي.

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي.

المبحث الثاني: الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر ومقاربة

الشورى بالديمقراطية.

المبحث الثالث: عناصر التبيئة الداخلة في مفهوم الممارسة

الديمقراطية.

المبحث الرابع: النظام السياسي الإسلامي وسيلة تحصيل مقاصد

الشارع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

النوازل . كما سبق تعريفها . هي الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد¹، ومن الاستعمالات الدالة عليها الوقائع، المستجدات، الحوادث .. وهي إذا ارتبطت بمجال الاجتماع أو السياسة قيل عنها ظاهرة اجتماعية، وظاهرة سياسية .

إن الحياة السياسية للمسلمين تجري في عمومها منذ قيام الدولة الحديثة على نمط من المبادئ السياسية للثقافة الغربية، فقد شهدت هذه الثقافة تطوراً كبيراً في العلوم السياسية سواء من حيث المبادئ والقيم، أو من حيث الآليات والإجراءات²، فالقول بالبيئة هو المخرج لتنزيل الأحكام الشرعية على النوازل السياسية .

المبحث الأول: تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي .

من أكثر المفاهيم تداولاً وإثارة للجدل في الفكر السياسي المعاصر مفهوم "الديمقراطية" وما يرتبط بها من مفاهيم فرعية، وممارسات وسلوكات إنسانية، وعلى اعتبار أنها (أي الديمقراطية) تعبر عن منظومة فكرية غربية، تحوي في مضامينها عدة مفاهيم فرعية تعبر في مجملها عن هذه المنظومة أو النسق الفكري، يقف هذا المبحث مع هذا المفهوم وما يرتبط به من سلوكات وممارسات، محاولاً بحث مفهوم تبيئتها في المناخ الحضاري الإسلامي، وأسباب رفضها، ومقارنتها بالشورى الإسلامية.

المطلب الأول : مفهوم تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي.

في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية"، يورد محمد عابد الجابري عبارة "التبيئة" والمقصود بها: « ربط المفهوم المستورد بالحقل المنقول إليه ربطاً عضويًا، وذلك ببناء مرجعية له تمنحه المشروعية والسلطة في آن واحد»³.

وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقل المنقول إليه تتطلب بطبيعة الحال الاطلاع على مرجعيته الأصلية، على ظروف تشكلها ومراحل تطورها، وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلك حتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع المفهوم للتعبير عنها في الحقل/الأصل، والمعطيات التي يراد من ذلك

¹ . مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، (90)

² . عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الدورة السادسة عشرة للمجلس باستنبول، جمادى الآخرة 1427 / يوليو 2006)، (5) .

³ . محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية "محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، (14) .

المفهوم التعبير عنها في الحقل/الفرع، تعاملًا من نوع " قياس الأشباه والنظائر " مع الاحتفاظ دوماً ب " الفارق "، ولكن لا بوصفه جداراً حديدياً، بل بوصفه جسراً ومعبراً¹.

يقول محمد عابد الجابري: « النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية، ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبيغة فذلك شأن آخر، فالتبيغة عندما تنجح، هي التي تضيف المشروعية على عملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر²، وهذه العملية . عملية نقل المفاهيم تكون مشروعة عندما تنجح في ملاءمة المفهوم مع الحقل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه³.

ويذهب محمد عبد الجبار إلى أنه يمكن تبيئة الآلية الديمقراطية في المجال الحضاري الإسلامي من خلال المداخل التالية:

1 . التعامل مع الآليات الديمقراطية بوصفها آليات محايدة لا تستبطن أي خلفية مذهبية أو عقائدية ، فالديمقراطية المعاصرة لا تشكل عقيدة ما، فقد أضحت منفصلة عن بيئتها التاريخية، وهنا يتعين على الإسلاميين وعلى العلمانيين في المجتمعات العربية والإسلامية أن يعيدوا قراءة الديمقراطية بوصفها مفهوماً تاريخياً في ظل التطورات الكثيرة المتسارعة التي تتوالى على دلالاته السياسية، وخاصة في ظل المفهوم المعاصر للديمقراطية .

2 . الاستناد إلى مشروعية الانفتاح الحضاري على الثقافات الأخرى والتفاعل معها على قاعدة مرجعية القرآن المركزية في رفض أو قبول المفاهيم والآليات المستجدة، وقد وجدنا أن الإسلام لا يتخذ الموقف الرفض من هذه المستجدات لمجرد أنها جديدة أو قادمة من خارج الحدود الثقافية والفكرية للإسلام.

3 . ربط الآليات الديمقراطية بمفاهيم إسلامية مركزية الدلالات، مثل مفهوم الخلافة الربانية، الذي يعطي الجماعة البشرية حق حكم نفسها بنفسها، ومفهوم حرية الإنسان في تقرير مصيره واختيار أحد النجدين، ونفي إمكانية الإكراه في الدين، وتوفر هذه المفاهيم جسور ربط واقعية بين الآليات الديمقراطية والمجتمع الإسلامي الذي يؤمن بهذه المقولات.

¹ . المرجع السابق ، (14) .

² . المرجع نفسه ، (12) .

³ . المرجع نفسه ، (14 . 13) .

4 . إيجاد رابطة إجرائية بين الشورى الإسلامية بوصفها إحدى القيم العليا للمجتمع الإسلامي التي لم يحدد الإسلام شكلها وطريقتها وأسلوب تنفيذها وتطبيقها والآليات الديمقراطية باعتبارها أدوات ووسائل ممكنة وجائزة ، لتطبيق الشورى في حياة الناس عامة والمسلمين خاصة¹.

ويضاف إلى المدخل السابق ذكرها والتي تساعد على عملية تبيئة مفهوم الديمقراطية في البيئة الحضارية الإسلامية، للعمل على القبول به، أن « الإسلام يقرر الانفتاح على الحضارات الأخرى والتفاعل معها بعد تمثيلها وهضمها وأسلمتها ، وقد تبنت جماعة العلماء في العراق (1960) الموقف الإسلامي السليم من التغيرات التي تظهر في النظم الاجتماعية والاقتصادية التي تمخضت عنها الحضارة الغربية ومفاهيم الإنسان الغربي عن الكون والحياة والإنسان، قائلة: « إن موقف الإسلام من هذه النظم، مما قد يستحدث فيها من تغيير وتبديل، ليس موقف الرفض المطلق وليس موقف القبول المطلق، لأن الإسلام دين ينظم شؤون الحياة جميعا، ولذلك فلا بد من عرض كل تغيير جديد يطرأ على مظاهر الحياة الإنسانية في هذه المجالات على مبادئ الإسلام وأحكامه الخاصة بهذا المجال الذي طرأ التغيير فيه. وحينئذ ما خالف أحكام الإسلام لا بد أن يرفض نهائيا وبصورة قاطعة وحاسمة، وأما ما اتفق مع أحكام الإسلام ولم يخالفها. كما لو لم يرد تحديد خاص من الشارع بمسألة ما، ولم تكن هذه المسألة من جزئيات مبدأ إسلامي عام، فإن الإسلام يرحب به، بعد أن يطبعه بطابعه ويسبغ عليه من روحه وسمته المميزة²».

والواقع أنه ليس في الإسلام ما يمنع من الاستفادة من معطيات الحضارة المختلفة في الماضي والحاضر والمستقبل، ما دامت لا تتعارض مع نص أو مبدأ أو قاعدة إسلامية، أو ما دامت مسكوتا عنها، أو ما دامت في منطقة الفراغ، وما دام بالإمكان أسلمتها³.

وعملا على تبيئة " مفهوم الديمقراطية " في المناخ الحضاري الإسلامي ، ينبغي ضرورة التمييز بين أحكام الشريعة وآليات تنفيذها.

فلقد أعطى الإسلام أحكاما منصوصة، وقيما محددة، تغطي مساحة معينة في بنية الشريعة الإسلامية ، كما تغطي مساحة معينة من الاحتياجات الفعلية لحياة الإنسان، وهذه هي العناصر الثابتة في الشريعة الإسلامية.

¹ . عبد الرازق عيد، ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، حوارات لقرن جديد، ط1، (دمشق: دار الفكر،

2000/1421)، (163 . 164)

² . المرجع نفسه، (165 . 166)

³ . المرجع نفسه، (166)

كما وضعت مساحة أخرى يطبق عليها (منطقة الفراغ التشريعي) أو (منطقة المسكوت عنه)، (فالدولة أو ولي الأمر، أو السلطة التشريعية التي تمثل الأمة تقوم بمثلها)¹.

ولأن الإسلام خالد متطور، فإن الشريعة الإسلامية تركت مسألة تطبيق الأحكام والقيم وتحقيقها في الواقع مفتوحة أمام التغيرات والتطورات التي تحصل في الواقع، وتركت للناس التوصل إلى أفضل الآليات لتطبيق الأحكام وتحقيق القيم، وفقا لاختلاف عصرهم وأمصارهم ودرجة تطور مجتمعاتهم.

وحسب الباحث محمد عبد الجبار، أن الإسلام قد حدد الكثير من القيم في **الحكم والمسألة السياسية**؛ مثل **الاستخلاف والشورى** وغيرهما، لكنه لم يحدد آليات تنفيذ هذه الأحكام، وتحقيق هذه القيم، وبناء على هذا **يمكن للمسلمين ان يبتدعوا آليات ووسائل لتنفيذ أحكام الشريعة وتحقيق مقاصدها العامة**، وهذه الآليات والوسائل قضايا تطبيقية وتنفيذية وليست مذهبية، والمسائل التطبيقية مرتبطة بالظروف وملابسات الواقع والإمكانات وغيرها من العوامل البشرية المتغيرة، ويمكن للمسلمين أن يستعبروا من غيرهم بعض هذه الآليات والأدوات التنفيذية إذا كانت محققة للمطلوب، ولم يكن فيها ما يخالف الإسلام، أو يؤدي إلى مفسدة، **وينطبق هذا على الآليات الديمقراطية** التي توصلت إلى الخبرة البشرية لضبط العملية السياسية في المجتمع، وهذه يجوز استعارتها إذا ثبت أنها خالية من مضمون مذهبي، وأنها لا تخالف الإسلام، خاصة إذا استطعنا البرهنة على أن الإسلام لا يمانع في تحديد فترة تولي الحاكم بمدة زمنية محددة، وأنه يجب انتخابه بشكل دوري، وأنه يتعين تشكيل مؤسسة برلمانية تنظر في التشريعات وتصرفات الحكومة، وأن يدعى الناس إلى التصويت الدوري، وأن يسمح للطامحين في تولي السلطة في أن يثبوا الدعاية لأنفسهم بطريقة علنية عبر وسائل الإعلام المتاحة، **وهذه كلها من الآليات الديمقراطية**².

المطلب الثاني: أسباب رفض الديمقراطية: ترجع أسباب رفض الديمقراطية، مما يشكل عائقا أمام نجاح عملية التهيئة إلى عدد من العوامل أهمها :

أولا . المذهبية: يتصور فريق من الإسلاميين أن الديمقراطية عقيدة ومذهب في مقابل العقيدة الإسلامية، في المجال السياسي على الأقل، وهو لهذا يرفضها باعتبار استحالة الجمع بين مذهبين

¹ . المرجع السابق، (167 . 168)

² . المرجع نفسه، (166 . 167)

متناقضين وهما الإسلام والديمقراطية، فهذا الفريق يركز على المفهوم الأثيني للديمقراطية، كما يلحظ الظروف النشأة التاريخية لها¹.

ويرد على هؤلاء :

1 . إن المفهوم الأثيني . المذهبي للديمقراطية لم يعد يحتل وجودا ملموسا في الفكر السياسي العالمي، وإن التوجه السائد يؤكد على أن الديمقراطية مجموعة آليات لتنظيم الحياة السياسية للمجتمع.

2 . إن التطورات المتلاحقة على مفهوم الديمقراطية قد فصلتها عن الإطارات الفلسفية والعقائدية التي نشأت في رحمها، وقد أنتج هذا التطور ما يسمى الآن بالديمقراطية المعاصرة التي تحرص على التأكيد على كونها آليات وإطار عام للحياة السياسية وأنها ليست عقيدة .

3 . إن ظروف النشأة لأي مفهوم لا تعني أن هذا المفهوم سيبقى أسيرا لظروف نشأته، لأن من طبيعة المفاهيم أنها تطور نفسها، ثم لا تلبث أن تستقل بنفسها، وتنفصل عن ظروف نشأتها، وهذا ينطبق بشكل صارخ على الديمقراطية تحديدا.

ثانيا . الشرعية: تشير الكتابات السياسية الأكاديمية إلى أن الديمقراطية هي مصدر شرعية الحكم، يقول الدكتور محمد علي مقلد: « والشيء الجدير بالذكر هنا أن مفهوم الديمقراطية يشير عادة إلى نسق سياسي قائم على مبدأ ممارسة الحكم من خلال موافقة المحكومين وتقبلهم له، ذلك أن الحكومة تستمد شرعيتها . بصورة مباشرة أو غير مباشرة . من إرادة غالبية أعضاء المجتمع أو من المجتمع بأكمله .»

وهذا الكلام يثير (الإسلاميين)²، لأنهم يعتبرون أن الله [عز وجل] أو الدين هو مصدر الشرعية، وبالتالي فليس من المقبول لديهم أن يكون الشعب هو مصدر الشرعية³.

¹ . المرجع السابق ، (167)

² . عبارة "الإسلاميين" إشارة إلى التيارات والحركات الحزبية المنخرطة في العمل السياسي تمييزا لها عن بقية المسلمين داخل المجتمع الإسلامي؛ ممن لا يشتغلون بالسياسة ضمن تنظيم معين، وهو استعمال درج عليه الباحثون في هذا المجال، واستعمال هذه العبارة وما يأتي في سياقها ومعناها من عبارات، إنما دعت إليه ضرورات البحث والتزام الأمانة العلمية في النقل، وليس بالضرورة تبني البحث لهذه العبارة والمفاهيم مستعملة في هذا المجال .

³ . عبد الرازق عيد، و محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، (170)

وتستند محاججات "الإسلاميين" في هذه المسألة؛ إلى القول بأن الشرعي في الإسلام؛ هو ما كان منبثقا من الشرع، وليس من المقبول اعتبار الحكم الآتي من انتخاب الشعب شرعيا إذا لم يكن منبثقا من الشرع الإسلامي، فأصوات الناخبين لا تمنح الحاكم مثل هذه الشرعية، والحاكم المسلم الحائز على الشروط الإسلامية في الحكم لا يستمد شرعيته من أصوات الناخبين، إنما من تطابقه مع الشرع، أي مع الإسلام¹.

المطلب الثالث: جدلية الشورى والديمقراطية .

ارتبط مفهوم الديمقراطية مع فكرة الشورى في الفكر الإسلامي المعاصر ضمن محاولات التجديد والمعاصرة، ولكن هذه المحاولة تدخل في إشكالية أساسية تنعكس على كل الجهود التأسيسية والاجتهادات، خاصة حين يسعى المفكرون والمنظرون الإسلاميون عموما استخدام أدوات ومناهج إسلامية أصولية .

الديموقراطية والشورى مفهومان ينتميان إلى بيئتين فكريتين مختلفتين، ولهما عناصر وجزئيات ومكونات مختلفة ومتباينة تطورت ضمن سيرورات تاريخية وظروف اجتماعية مختلفة تماما، لذلك يظل انتزاع أي مفهوم من سياق بنائه الفكرية عملية معقدة، وفي بعض الأحيان تضر بالاثنتين، إذ يفرغ من مضمونه الأصلي، وفي الوقت نفسه يصعب دمج أو تمثيله في البنية الأخرى².

انصرفت كلمة الشورى في الأدبيات السياسية والفقهيّة الحديثة إلى الدولة الإسلامية، أو المنهج الإسلامي في الحكم؛ في حين انصرف مصطلح الديمقراطية إلى الاستخدام الغربي لمفهوم المشاركة السياسية للعامة أو للأغلبية، وقد دخل هذان المفهومان في جدلية واسعة استغرقت الكثير من النقاش والحوار³. لقد رافق استقرار المجموعات البشرية في بداية تشكل " الدولة"، ونشوء الفكر السياسي، عملية استقرار واستنباط صيغ تقود هذا المجتمع وتنظم حياته وعلاقاته، وذلك للخروج من حالة الفوضى التي قد تصوغها مقولة أن الكل متساوون في الحرية المطلقة.

¹ . المرجع نفسه، (174)

² . حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، (139)

³ . محمد حمد القطاطشة، جدلية الشورى والديمقراطية . دراسة في المفهوم . مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية (جامعة دمشق ، المجلد 20 العدد الثاني، 2004)، (279)

ولضبط الإيقاع في إدارة المجتمع كان لا بد من وضع أسس ومبادئ يرجع إليها الحاكم، تبين له كيفية التصرف وتحدد له أبعاد سلطاته وطبيعتها، وهكذا استقر في التجربة الإنسانية أن الحق الذي يملكه هذا الحاكم إنما يأتي أصلاً من الشعب الذي يتولى أمر قيادته.

وكلما اتسعت قاعدة المشاركة السياسية كان نظام الحكم أقرب إلى كونه مقبولاً وشرعياً، لذلك نادى الإغريق والرومان بمفهوم "الديموس كراتس Demos Kratas" أي حكم الشعب¹.

ولما جاء الإسلام، أخذ بمبدأ اسمه "الشورى" ووضع له تصورات وشروطه وصفاته أهل الشورى، وبين مدى إلزاميتها، أما أوروبا، فقد أخذت بمفهوم اسمه "الديمقراطية" من دون أن تضع له تعريفاً دقيقاً، وعندما توزعت الأدبيات في التجربة "الحكومية" فكانت أدبيات سياسية بحتة، وأخرى دينية بحتة، وثالثة أفادت من التوفيق بين الأمرين، كما كانت هناك اختلافات قامت بين من أخذ بإحدى التجريبتين، أساسها حوارية الدين والدولة، وما تبع ذلك من نظريات متضاربة دخلت فيها مصطلحات العلمانية، وفصل الدين عن الدولة، والأصولية والحاكمية الإلهية والبشرية.

وما إن بدأ النصف الثاني من القرن العشرين حتى دخلت الحوارية في السياق السياسي للدولة، وانتظمتها مجموعة من القضايا والأسئلة والجدليات، منها ما كان بين الفكرين السياسيين الغربي والإسلامي، ومنها ما كان داخل كل واحد منهما على حدة².

إن الحديث عن علاقة الإسلام بالديمقراطية هنا، هو حديث عن علاقة نوعين من الشرعية، تستند إحداهما إلى نظام فكري قائم بذاته، وتستند الأخرى إلى نظام فكري قائم . هو الآخر .

بذاته، والسؤال الذي يطرح إلى أي حد يمكن التقاء الفكرين، لاسيما فيما يتعلق ب " مفهوم الشرعية السياسية" القائمة في أبسط تعريفاتها على رضا وقابلية المحكومين بنظام الحكم القائم، أم أن خصوصية كل نظام تدفع نحو انعزال كل منهما حول نفسه، ومحاولته بناء نفسه وإعادة الإحياء والتجديد على مستوى قيمه وأفكاره ، بعيداً عن النموذج المقابل أو الآخر.

الفرع الأول . مفهوم الديمقراطية وخصائصها .

أولاً . مفهوم الديمقراطية Democracy: الديمقراطية بنية وآليات وممارسة سياسية تقوم على المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية وعلى أساس من التنافس¹.

¹ . عمر الحضرمي، الشورى والديمقراطية، حوارية الموروث الديني والحداثة السياسية، المجلة العربية للعلوم السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 16، حريف سنة 2007)، (35)

² . المرجع نفسه، (54.53)

وتعرف الديمقراطية . أيضا : « نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامة الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها، وقد تكون الديمقراطية سياسية، وهي أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية والمساواة لا تمييز بين الأفراد بسبب الأهل أو الجنس أو الدين أو اللغة. وتخضع الأقلية لإرادة الأغلبية »².

ومن هذه الزاوية فإن المشاركة السياسية هي المظهر الرئيس للديمقراطية، فانتشار المشاركة السياسية من لدن المواطنين في العملية السياسية يمثل التعبير العملي عن الديمقراطية، حيث تهدف عملية المشاركة السياسية أصلا إلى تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي، بضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارات السياسية أو التأثير فيها. وبحسب هذا التقدير يجري وصف النظام الديمقراطي بأنه النظام الذي يسمح بأوسع مشاركة من جانب المواطنين سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في التأثير في عملية صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين³.

الديمقراطية ليست عقيدة تنظم جميع جوانب المجتمع، بل هي تخص ذلك النظام الفرعي المعروف بالنظام السياسي المتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى كالنظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي والنظام الثقافي والنظام التربوي والنظام الديني والنظام العلمي والتكنولوجي، وحتى النظام الدولي، الذي يعتبر مؤثرا من خارج المجتمع⁴.

فاختصاص الديمقراطية بالنظام السياسي لا يعني عزلها عن النظم الفرعية الأخرى، فالديمقراطية السياسية تتعزز بالمنافسة الديمقراطية في الأسرة، وفي جميع مؤسسات المجتمع الأخرى وتعزز ذلك المناخ، كما تتأثر بقيم المجتمع وتركيبه السكاني وغير ذلك من المؤثرات، ومع ذلك لا بد من عرضها كموضوع يعالج القضية السياسية في المجتمع، وهي قضية الحكم ومؤسسات الحكم وطرق الوصول إلى الحكم، ومدى

¹ . حسين علوان البيج، الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، ضمن كتاب: علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، (156).

² . عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، (بيروت وصيدا: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، (2000/1421)، (314)

³ . محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1980)، (2 / 238)، و حسين علوان البيج، الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، ضمن كتاب: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (156)

⁴ . بشير محمد خضرا، النمط النبوي . الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية ، ط1، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، (447)

تقاسم السلطات وعلاقة الحكم بالشعب والمؤسسات التي تعبر عن إرادة الشعب ودورها إزاء الحكم، وغير ذلك من قضايا جوهرية تمس حياة كل فرد في المجتمع¹.

ثانياً . خصائص الديمقراطية وشروطها: يلخص علي الكواري مفهوم الديمقراطية بالخاصيتين الرئيسيتين التاليتين :

1 . أن الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة .

2 . أن الديمقراطية المعاصرة ممارسة دستورية .

وتشمل هاتان الخاصيتان على المتطلبات والشروط والقيم اللازمة للديمقراطية والمبادئ التي تستند إليها والمؤسسات والضمانات التي تمثل وجودها التجسيد الفعلي للديمقراطية. ويوضح أن الهدف الأسمى للديمقراطية الوصول إلى " حكم الشعب " مع القبول الواقعي لاعتبار أن تحقيق مبدأ " حكم الأغلبية " أو " حكم الكثر (Polyarchy) ضمن الشروط والمعايير الأخرى هو الحد الأدنى أوالمقبول لتحقيق الديمقراطية.

والمقصود بكونها منهجاً: أن الديمقراطية المعاصرة منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها. وهي منهج ضرورة يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعته، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي، وتمكن المجتمع بالتالي من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية .. وقد تمكنت "الديمقراطية" من خلال تحرير نفسها من صفة الجمود، ونفي شبهة العقيدة، أن تصبح منهجاً علمياً وواقعياً يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الاعتبار، ويراعي مرحلة الممارسة الديمقراطية، والنتائج المطلوب تحقيقها من نظام الحكم الديمقراطي².

والجماعة الديمقراطية وفق هذا المفهوم يمكن أن تكون دولة، كما يمكن أن تكون جمعية أو حزباً أو منظمة أهلية³. ويضيف الكواري: « ولعل نجاح تجربة كل من الهند واليابان وغيرهما من دول العالم خارج المنطقة الحضارية الأوروبية خير برهان على قدرة الديمقراطية على التكيف مع شرائع وقيم المجتمعات

¹ . المرجع السابق، (447) .

² . علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، (14 . 16)، وبشير محمد حضرا، النمط النبوي . الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية، (448 . 447) .

³ . بشير محمد حضرا، النمط النبوي . الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية، (449)

التي تمارس بها، باعتبار أن الديمقراطية منهج حكم يقبل التكيف مع عقائد المجتمعات المختلفة ومراعاة ظروفها الخاصة، طالما كانت تلك العقائد والظروف لا تعطي حقا إلهيا للبشر، ولا تنشئ سيادة، ولا تدعي عصمة، ولا تعطي حقا وصيانة لفرد، أو قلة، أو كثرة على غيرهم من عباد الله»¹.

الفرع الثاني . الشورى: مفهومها وموقعها في الحكم الإسلامي.

أولا . مفهوم الشورى : الشورى والمشاورة والمشورة: مصادر للفعل شاور، جاء في كتاب روح المعاني: « إن المشهور في الشورى كونها مصدرا، ولذا قالوا في قوله تعالى ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى (38)]، تقول: شاورته في الأمر، أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته، أي ذو شورى، فالأمر متشاور فيه، لا مشاورة، وقيل لا يصح الإخبار بالمصدر إلا على سبيل التأويل، وقيل لا حاجة إلى التأويل لأنه قصد المبالغة، وقيل يحمل الأمر في الآية على الشأن، كما في قولهم: شأنى الكرم، وقيل إن الشورى أصل المشاورة»².

وشار العسل إذا استخرجه، وشار الدابة: إذا استخرج أخلاقها. والشورة والشارة: الهيئة والمظهر الحسن . غالبا .³، فأصل المشاورة، إذن : الاستخراج والإظهار⁴.

وعليه يكون معنى الشورى هو: « استخراج الرأي من أهل الرأي، ومراجعة البعض لبعض، وذلك بعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي ويرتجى منهم الوصول إلى الصواب»⁵.

وتعني الشورى " في المصطلح السياسي": « حق الأمة في المشاركة السياسية في أمور الحكم وصنع القرار السياسي، فإذا غابت هذه المشاركة السياسية من الأمة في أمور الحكم، فإن نظام الحكم يكون نظام حكم استبدادي، أي فردي شمولي وإن نسب النظام إلى الإسلام»⁶.

ثانيا . موقع الشورى في الحكم الإسلامي .

¹ . علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1، (14)

² . أبو الفضل شهاب الدين أحمد الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط2، (القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، 1345 / 1926)، (25 / 46) .

³ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (2 / 490) .

⁴ . عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، ط 3، (صيدا وبيروت: منشورات المكتبة العصرية)، (3) .

⁵ . عبد القادر محمد بكار، النظام السياسي في الإسلام، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1420 / 1999)، (89)

⁶ . فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي " مبادئ دستورية: الشورى، العدل، المساواة"، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998/1419)، (41)

يبقى بيان أن الشرعية في الرؤية الإسلامية شرعية دينية، وهي في جانبها السياسي والقانوني مشمولة في تلك الشرعية الدينية الأصلية، ولا يمكن فهمها إلا من خلالها، وغني عن البيان أن الشرعية السياسية في أبسط مفاهيمها هي تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي والرضا الجماعي¹. ويقول العلماء إن تسمية "سورة الشورى" بهذا الاسم إنما جاء لكونها السورة الوحيدة في القرآن الكريم التي قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة²، إذ تعتبر الشورى الركيزة الأساسية والسمة الرئيسية للنظام السياسي الإسلامي، إذ تعطي الحق للمسلم ولغير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية من الذكور والإناث الحق في اختيار السلطة والمشاركة في القرار العام، وفي الوقوف في وجه الاستبداد والاضطهاد³.

ويعرف النظام السياسي الإسلامي بأنه نظام يمزج بين النظام الرئاسي والنظام البرلماني على الرغم من أن فقهاء الإسلام القدامى لم يبحثوا في البرلمان بالاسم، إلا أن هناك إجماعاً بأن صلاحيات الرئيس وسلطاته مقيدة، وهو ليس مسؤولاً أما مجلس الحل والعقد فحسب، بل إنه مسؤول أمام الشعب كله⁴.

إن الدولة الإسلامية دولة مدنية، يقول محمد عمارة: «لأنها تقوم على المؤسسات، والشورى هي آلية اتخاذ القرارات في جميع مؤسساتها، والأمة فيها هي مصدر السلطات، شريطة أن لا تحل حراماً أو تحرم حلالاً جاءت به النصوص الدينية قطعية الدلالة والثبوت».

هي دولة مدنية؛ لأن النظم والمؤسسات والآليات فيها تصنعها الأمة وتطورها وتغيرها بواسطة ممثلها، حتى تحقق الحد الأقصى من الشورى والعدل، والمصالح المعتبرة التي هي متغيرة ومتطورة دائماً وأبداً⁵.

وفي مقارنة الديمقراطية من الشورى، يؤكد محمد عمارة على حق الأمم والشعوب والحضارات في التمايز والاختلاف في النماذج والخيارات السياسية والثقافية والحضارية.. فهذا هو منطق "الليبرالية" في

¹ . سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة

الواقع العربي المعاصر، (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002)، (316)

² . محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، (القاهرة: دار التراث، 1979)، (439)

³ . محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (200 . 199)

⁴ . مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط3، (الإسكندرية: دار الدعوة)، (19 . 18)

⁵ . محمد عمارة، ثورة 25 يناير وكسر حاجز الخوف، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2011 / 1432)، (87)

الديمقراطية الغربية ، ومنطق "التعددية" التي هي في الإسلام سنة كونية وقانون حاكم وسائد في كل عوالم المخلوقات، فلا حرج ولا ضير إن اختلفت الشورى عن الديمقراطية، أو تمايزت الديمقراطية عن الشورى، المهم هو وفاء كل نموذج بتحقيق المقاصد الإنسانية التي تحددها رؤية الإنسان للكون في كل حضارة من الحضارات .. وجدارة كل نموذج بتفجير طاقات الخلق والإبداع في هذا الإنسان .

وإذا كان البعض يضع الشورى الإسلامية في مقابلة الديمقراطية . سواء بالتسوية التامة بينهما، أو بالتناقض الكامل بينهما . فإن الموقف ليس بالصحيح إسلامياً .. فليس هناك تطابق بينهما بإطلاق .. ولا تناقض بإطلاق .. وإنما هناك تمايز بين الشورى وبين الديمقراطية، يكشف مساحة الاتفاق ومساحة الاختلاف بينهما¹.

فمن حيث الآليات والسبل والنظم والمؤسسات والخبرات التي تحقق المقاصد والغايات من كل من الديمقراطية والشورى، فإنها تجارب وخبرات إنسانية ليس فيها " ثوابت مقدسة " ، وهي قد عرفت التطور في التجارب الديمقراطية، ومن ثم فإن تطورها وارد في تجارب الشورى الإسلامية، وفق الزمان والمكان والمصالح والملايسات .. والخبرات التي حققتها تجارب الديمقراطية في تطور الحضارة الغربية، والتي أفرزت النظام الدستوري والتمثيل النيابي عبر الانتخابات هي خبرات غنية وثروة إنسانية .. أما الجزئية التي تفترق فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية فهي خاصة " بمصدر السيادة في التشريع الابتدائي " .

فالديمقراطية تجعل السيادة في التشريع ابتداءً للشعب والأمة، إما صراحة، وإما في صورة ما أسماه بعض مفكريها ب "القانون الطبيعي" الذي يمثل بنظرهم أصول الفطرة الإنسانية .. ومن ثم، فإن " السيادة" وكذلك " السلطة " في الديمقراطية هما للإنسان . الشعب والأمة.

أما في الشورى الإسلامية، فإن " السيادة" في التشريع ابتداءً هي لله عز وجل، تجسدت في "الشريعة" التي هي "وضع إلهي" وليست إفراراً بشرياً ولا طبيعياً .. وما للإنسان في "التشريع" هي سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية، والتفصيل لمحملها والاستنباط من نصوصها وقواعدها وأصولها ومبادئها والتفريع لكلياتها والتقنين لنظرياتها .. وكذلك، لهذا الإنسان سلطة الاجتهاد فيما لم ينزل به شرع سماوي، شريطة أن تظل " السلطة البشرية " محكومة بإطار معايير الحلال والحرام الشرعي، أي محكومة بإطار فلسفة الإسلام في التشريع.

¹ . المرجع نفسه، (121)

لذلك كان الله عز وجل في التصور الإسلامي هو "الشارع" لا الإنسان، وكان الإنسان هو "الفقيه" لا الله.. فأصول الشريعة ومبادئها وثوابتها وفلسفتها إلهية، يتمثل فيها "حكم الله وحاكميته" طالما البناء عليها تفصيلا وتمية وتفريعا وتطويرا واجتهادا للمستجدات والمناطق "العفو" التي هي المساحة الأوسع في المتغيرات الدنيوية. فهو فقه وتقنين، تتمثل فيها سلطات الإنسان، المحكومة بحاكمية الله.. وفي هذا الجانب يتمثل الفارق الجوهرى والاختلاف الأساسى بين الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية.. ولهذا التمايز والاختلاف. بين الشورى والديمقراطية. صلة وثيقة بنظرة كل من الحضارتين الإسلامية والغربية. للكون ولحدود نطاق عمل وتديير الذات الإلهية، وحدود تديير الإنسان ومكانته في الكون وللعلاقة بين الإنسان وبين الله¹.

الفرع الثالث. الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية.

يعود الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية إلى وجود إشكاليات فكرية²، تحول دون قبول تيارات فكرية وسياسية للديمقراطية من خلال فهمها لها، وأهم هذه الإشكاليات يتمثل في احتمالات التناقض بين الديمقراطية والإسلام³. وكذلك احتمالات الترابط العقائدى بين الديمقراطية وعقائد الغرب واتجاهاته⁴. وبالرغم مما سبق توضيحه في علاقة الديمقراطية بالشورى إن اتفاقا أو اختلافا، فإن موقف علماء المسلمين حيال الديمقراطية تبلور في ثلاثة اتجاهات:

الأول: الموقف الرفض. فلقد رفض أصحاب هذا الموقف التسليم بالديمقراطية واعتبروها "كفرا" و "نظاما علمانيا" لا علاقة له بالدين أو بالعقيدة أو بالإيمان، وبدعة يراد منها تفكيك المسلمين ونشر الفرقة بينهم. ويقول أتباع هذا الرأي: إن جوهر مفهوم الديمقراطية يقوم أساسا على آلية وضع القوانين وتغييرها حسب ما تفرضه عقول الآخرين به. ولذا فإنهم يقترحون مفهوم الشورى أو الحكومة الإلهية الديمقراطية بوصفه تعبيرا أدق عن النظام الإسلامى⁵.

¹ . المرجع السابق، (121 . 123)

² . التجارب الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)، (بيروت: دار الحداثة، الدار البيضاء: منتدى الفكر والحوار، 1981)، (5 . 13)

³ . عبد الحميد إسماعيل الأنصارى، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (القاهرة: المطبعة السلفية ومكنتها، 1981)، (425)

⁴ . علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (12)

⁵ . محمد حمد القطاطشة، جدلية الشورى والديمقراطية دراسة في المفهوم، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية (جامعة دمشق، المجلد 20 العدد الثاني، سنة 2004)، (295)

ويرى أصحاب هذا القول أن مفهوم الشورى لا يمكن أن يلتقي بالديمقراطية، فجوهر الخلاف قائم على أن الشورى جزئية ضمن النظام الإسلامي المتكامل، له فلسفته الخاصة به والمرتكزة على أساس عقائدي، ينطلق من النص القرآني والأحاديث والسنن النبوية في حين يقوم مفهوم الديمقراطية على أساس مذهبي جذوره تابعة ومصوغة من عمل البشر، خرج إلى الوجود من خلال مبادئ وضعية، ويؤكدون أن الديمقراطية أصغر في كينونتها من التعاليم الإسلامية، وينظرون إلى الحكم على أنه لله أولاً ثم للشعب¹.

يخلص الفقهاء في هذا التوجه إلى أن الديمقراطية تعارض الإسلام في ثلاثة أمور رئيسية:

1. إن الإسلام لا يرجح الأخذ بالرأي نتيجة لموافقة الأكثرية، بل ينظر إليه في ذاته أهو خطأ أم صواب، فإن كان صواباً نفذ، وإن كان خطأ رفض. وأن الأغلبية يجب أن تكون أغلبية أهل الحق والعقد.
2. إن التعددية لم تحل مشكلة الأخذ بالرأي السديد، لأنها مقصورة في تطبيق أحكام القرآن وتدعو إلى التعصب للرأي وتعمل على توسيع الانقسامات داخل الأمة.
3. إن الحاكمية مبدأ إسلامي أصيل فهو الحاكم وهو المتصرف في الكون، وهو الذي يحلل الحلال ويحرم الحرام ويشرع، أما الديمقراطية فإنها تترك الأمر للعوام من الناس.

الرأي الثاني: الموقف الأخذ بالديمقراطية .

عد بعض علماء المسلمين أن الديمقراطية هي الشورى، وأن الثانية ما هي إلا لفظة وردت في القرآن الكريم؛ في حين لم ترد الكلمة الأولى، وقالوا: إن من يرفض الديمقراطية قد غيب الفكر ولم يتحقق عنده ثقافة قانونية دستورية تمكنه من التمييز بين الديمقراطية بوصفها أداة للتفريق وبين مضامين الديمقراطية الغربية، وعلى الرغم من هذا القبول، فإن هذا الفريق يضع شروطاً للأخذ بالديمقراطية الغربية، التي تحمل العديد من المضامين الفلسفية المادية، ولذا فإنهم في المقابل يطرحون مصطلح الشوراراطية، إذ الديمقراطية في كثير من أفكارها تلتقي مع المبدأ الإسلامي².

الرأي الثالث: الموقف التوفيقية.

ينطلق هذا الموقف من القناعة بأنه لا مانع من الاقتباس من الديمقراطية ما دامت فيها جوانب لا تخلو من العدل والمساواة والحرية وإعادة الاعتبار إلى إرادة الشعب.

¹ . المرجع نفسه، (296)

² . المرجع السابق، (296 . 297)

ويؤكد هولاء أن الشورى تشمل المعاني والمضامين نفسها التي أتت بها الديمقراطية الغربية، وإن كانت الشورى أسبق، فمناداة الديمقراطية بحكم الشعب لم تكن غريبة على الشريعة الإسلامية التي أقرت ذلك المبدأ منذ البداية. فالمنهج الشوري يعني المساواة بين أفراد الأمة وانعدام الفروقات حتى بين الخليفة وأدنى رجل من أفراد الشعب. ولجميع أفراد الأمة الحق بالمشاركة في بناء هرم الدولة .. ويرون أن فهم المستجدات السياسية والاجتماعية في حكم الأمة والأخذ بها لم تكن في يوم من الأيام في موقع الرفض من قبل تعاليم الإسلام أو آيات القرآن الكريم أو صحيح السنة النبوية، وخاصة أن المسلمين قد فهموا بعض الآيات القرآنية وفسروها بشكل لم يفعله السابقون الذين كانوا يعيشون مع الرسول . صلى الله عليه وسلم . . فالإسلام متطور ويستوعب كل جديد في السياسة والفكر والاقتصاد والعلوم. ومن ثوابت العقيدة أن القرآن باق وأزلي ولذا فإنه يصلح لكل مكان وزمان.

ويقول أصحاب هذا الرأي: إن المسلمين الأوائل ومنذ زمن الرسول . صلى الله عليه وسلم . لم يبتعدوا عن الأطروحة التي توفق بين الشورى والديمقراطية، إذ اعتبروا أن العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الفقه السياسي الإسلامي؛ تتحدد وفق مبدأ التعاقد الدستوري بين الأمة وأولي الأمر، مشيرين إلى أن أول دستور إسلامي كان "الصحيفة" التي وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة.

ولما كانت الشورى تعني "استخراج الرأي" فإنها تدل على ضرورة إشراك الأفراد في اتخاذ القرارات العامة، وفي هذا فإنها توفق الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات، غير أن الفارق بينهما هو أن الديمقراطية الغربية تقوم على فكرة حرية الإنسان الواسعة في حين تقيّد الشورى هذه الحرية بتعاليم القرآن والسنة، ويؤكد هولاء ضرورة الاقتداء بالديمقراطية الغربية فيما يقبله العقل والدين، وعندهم أن الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها يلتقطها¹.

ويمتد الاختلاف حول مفهوم الديمقراطية، وبالتالي جدوى ممارستها، والعمل من أجل تحقيقها إلى التيارات السياسية والأحزاب والحركات التي تنشئ التغيير وتعمل من أجله، ليطل هذا الاختلاف فصائل مهمة من التيار الديني الإسلامي، والتيار القومي العربي، والتيار الاجتماعي اليساري، والتيار الليبرالي.

¹ . المرجع السابق، (297 . 298)

ومما لا شك فيه أن اختلاف القوى والتيارات السياسية حول مفهوم الديمقراطية يحول دون انتشار فكر سياسي يؤسس عليه **العرب والمسلمون** إجماعا كافيا لمواجهة أنماط حكم الوصايا على الناس، واستبدالها بنظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلّة، وأما السيادة فهي لله وحده لا شريك له¹.
يتفاوت موقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية، فالبعض يقبلها لأسباب تكتيكية، علما بأنها ليست من أولويات أهدافه أو استراتيجياته أو اهتمامه، والبعض يرفضها رفضا تاما صريحا ويعتبرها ضد الإسلام.

يصنف أحد الباحثين² الحركات الإسلامية من حيث موقفها من الديمقراطية في ثلاث تيارات:
التيار الأول: هو تيار الحركات الإسلامية المعتدلة، تيار الإخوان المسلمين ومن يقترب منهم أو يدور في فلكهم أو يحمل أفكارهم.

التيار الثاني: هو الذي يسمى اليسار الإسلامي أو أقصى اليمين، وهو الجماعات المتطرفة التي لا تؤمن بالفكرة الديمقراطية من الأساس، وترى أنها ملحقة بجاهلية القرن العشرين، وبعض هذه الجماعات يمكن أن يصلوا إلى تكفير أي إسلامي يتحدث عن الديمقراطية والتعددية ويعتبروها مظهرا من مظاهر جاهلية القرن العشرين، ويعيش هذا التيار على قمع التيار المعتدل.

التيار الثالث: هو تيار المثقفين الإسلاميين من كتاب وصحافيين وغيرهم، وهؤلاء مواقفهم من الديمقراطية متقدمة، أكثر المواقف تقدما تجاه الديمقراطية متقدمة، أكثر المواقف تقدما تجاه الديمقراطية والتعددية، يحاولون تقديم إسهامات تؤثر في صلب التيار العام، ومساحة المشترك بينهم وبين الآخرين (من غير الإسلاميين) هي مساحة عريضة جدا، لكن المشكلة بالتعريف أن هؤلاء مستقلون، وأصواتهم مهما كانت عالية تأثيراتها في واقع الجماعات في الشوارع تبقى محدودة، على خلاف تأثير أفكار ورموز ذوي العلاقة بالجماعات المباشرة³.

ويضيف أحد الباحثين⁴ إلى التصنيف السابق تيارا رابعا يتكون من "الإسلاميين" المؤيدين والمبررين والمنظرين للسلطة الدكتاتورية، ويبين باحث آخر¹ التأثير العام الذي يتركه التيار الإسلامي بخصوص

¹ . المرجع نفسه، (298).

² . وهو خالد الحروب

³ . بشير محمد خضرا، النمط النبوي. الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية، (481)

⁴ . وهو محمد بشير خضرا .

الديمقراطية، آخذا بعين الاعتبار فشل الحركات اليسارية والقومية في الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر²، بينما تتولى أحزاب "الإسلام السياسي" إحياء هذا الرصيد الدكتاتوري وزيادته نكوصاً إلى مقولات تخفيض أولوية الديمقراطية والحط من شأنها بمنطق ديني له جاذبية قوية في أوساط الجمهور والنخبة، في مناخ تستند فيه الحاجة إلى التدين الخام والبسيط³.

إلا أنه - وبالرغم من التباينات السابقة في المواقف من الديمقراطية -، فمن الباحثين من يرى أن الحركات الإسلامية تشترك في الصفات التالية :

1 . النظرة الشمولية للإسلام كنظام رباني عالمي يشمل نواحي الحياة كافة ويصلح لكل زمان ومكان.

2 . محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.

3 . العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات واتحادات وروابط مهنية وفئوية وجهوية وقطاعية.

4 . الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية، مثل المدارس والمساجد والأندية وأجهزة الإعلام⁴.

المبحث الثاني: الخطاب السياسي الإسلامي ومقاربة الشورى بالديمقراطية.

يتناول البحث الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر كنموذج للفعل السياسي، ويتعرض هذا المبحث للتباينات الكثيرة في هذا الخطاب، ويأخذه في ذاته كأحد مستجدات العصر، وهو يحمل من الاختلافات والصدمات الفكرية بين تياراته ما يحمل، على الرغم من اتحاد المرجعية الفكرية المتبناة في هذا الخطاب من الحركات والتيارات الإسلامية، أي أن قاعدته الأساسية: (الاحتكام إلى كتاب الله وسنة رسوله)، وذلك لم يمنع من تضارب آراء أصحابه، وهذا يطرح إشكالية الوحدة الإسلامية في إطار

¹ . عبد العزيز حسين الصاوي .

² . بشير محمد خضرا، النمط النبوي . الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية، (481)

³ . خليفة الكواري، وبرهان غليون وآخرون، الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة، ط1

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، (126 . 122)

⁴ . حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (53)

المصلحة العامة للأمة، من منطلق أن هذا الخطاب محكوم بكتاب الله وسنة رسوله . صلى الله عليه وسلم . فلماذا الاختلاف المؤدي إلى الفرقة بين المسلمين حتى جعلهم شيعة وشتاتا ؟.

وتكمن خطورة الخطاب السياسي في أنه هو الذي يرسم الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، في كل دولة ومجتمع إنساني، وهو الذي يشكله ويحدد حدوده، وما الواقع في آية دولة ومجتمع إلا صورة حية لمضامين الخطاب الذي يسوده ويحكمه، ويديره ويتحكم فيه، وقيمه التي يقوم عليها هذا الخطاب أو ذاك¹.

المطلب الأول: الخطاب السياسي فعل للمكلف.

للتأكيد على عنصري "الفعل وحكمه"، المعبرين عن الوسائل الشرعية . فيما تنبأه البحث وسار عليه .، يكون الخطاب من جملة الأفعال، وكونه خطابا سياسيا، أي؛ أنه يقع في دائرة الفعل السياسي . وإذا كان الفعل السياسي . كما سبق توضيحه . يرتبط بكل ما له شأن . في عالمنا المعاصر . بالسياسة تنظيرا وممارسة، وذلك ليشمل كافة الأنشطة وعلى جميع الأصعدة، والتي تتصل بالسياسة، من خلال بيان المخططات والمعالم الكبرى لما يعتبر سياسيا، وهو ما يندرج ضمن ما يعرف ب "موضوع علم السياسة"، والتي يدور بين كونها، أي "السياسة" علم السلطة أو علم الدولة أو أن موضوعها يتمحور حول صناعة القرار ؟ .

وأيا كان الرأي الراجح من الآراء السابقة، فالبحث لا يميز رأيا عن آخر ولا يرجحه عليه، ويضرب من الأمثلة ما قد يلامس الموضوعات الثلاث أم بعضها.

وبالنظر إلى قيمة الخطاب (الذي ينظر إليه في ذاته) إلى كونه فعلا للمكلف، وينبغي أن ينضبط بالضوابط الشرعية، مما يجعله في ذاته تعتريه الأحكام الشرعية، بالنظر إلى المقصود المتوخى منه: حفظ ضروريات الدين، أو هدمها، تحقيق مبادئ الإخاء والتعاون بين أبناء الأمة أو توليد الشقاق بينها، دائرة الخلاف المغتفر؛ في حالة تعدد الخطابات السياسية بتعدد الفاعلين السياسيين ليكون الخلاف خلاف رحمة لا اختلاف شقاق وتنازع بين أبناء الأمة .

¹ . حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،

مثل هذا الطرح يجعل الوقائع السياسية من أبرز المستجدات . خاصة في وقتنا الراهن . التي تستدعي استنهاض الهمم في بحث ظروف الزمان والمكان، والمصالح والمفاسد، والترجيح بينها، واستحضار مبادئ الشريعة وكلياتها؛ لبيان الأحكام الشرعية . ليس فقط . المتصلة بالخطاب السياسي، وإنما المتصلة أيضا بالفعل السياسي بوجه عام.

إن المدخل الصحيح للتغيير والإصلاح هو مخاطبة الأمة من خلال لغتها التي تفهمها، وثقافتها التي تعبر عنها، وروحها التي تحيا بها، فلم ولن تتفاعل الأمة ومهما حاول "الحداثيون"، مع عبارات فولتير وماركس ولينين، كما تتفاعل مع كلمات عمر وعلي وصالح الدين¹.

وتأكيدا على أصالة الخطاب السياسي الإسلامي، لانضوائه . ببساطة . ضمن الإطار العام للخطاب الشرعي في أصوله ومبادئه ومقوماته؛ والتي لا تخرج عن الشرعية والمشروعية الإسلامية يقف البحث مع الخطاب السياسي الإسلامي كإحدى الأدوات والوسائل التي لها أكبر الأثر في حياة المسلمين الراهنة "السياسية والاجتماعية"، مبينا محاولات الاقتراب به من خطاب مواز أو مقابل؛ هو "الخطاب الديمقراطي"، مستعرضا في ذات الوقت الضوابط والقيود التي يجب أن لا يخرج عنها الخطاب السياسي الإسلامي، وهل في تبنيه للطرح الديمقراطي ضرب لمرتكزاته وخصوصيته الإسلامية؟.

المطلب الثاني: مفهوم الخطاب .

الخطاب مصدر من فعل خاطب يخاطب خطابا ومخاطبة، وهذا اللفظ يستعمل عموما للدلالة على توجيه الكلام لمن يعقل ويفهم، ثم انتقل معناه من سياق الدلالة على الحدث المجرد من الزمن، إلى الدلالة الاسمية، فصار بذلك دالا على كل ما يتم به التخاطب الذي يقضي بوجود طرفين، مخاطب ومخاطب أو مخاطبين، يتم بينهما الاتصال وتواصل أحيانا أخرى، عن طريق رسالة محددة المعالم يطلق عليها الخطاب الذي يرسله الأول اتجاه الثاني، ويكون ذا مرجع معلوم عندهما معا².

وينظر للخطاب من جهة أخرى على أنه بناء من الأفكار والمفاهيم، تصاغ في صورة بنية استدلالية ذات مقدمات ونتائج أيضا، وتعكس مدى قدرة صاحبه على الانسجام مع المقدمات التي سطرها سلفا، وسعى إلى استثمارها أيضا من أجل تقديم وجهة نظره الإخبارية أو الاقناعية للمخاطب القارئ أو السامع

¹ . المرجع السابق، (32)

² . محمد فران، مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، ط1، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007 / 1428)، (17)

أو الناظر، من هنا اكتسب الخطاب أهمية كبرى بسبب ما يلعبه من دور أساس في تشكيل البنية الذهنية داخل المجتمعات الإنسانية بمختلف مكوناتها ومستوياتها، وكذا التأثير الفعال الذي يتركه في نفوس المتلقين له، وبذلك عد دائما من الوسائل الخطيرة في توجيه الأفراد والمجتمعات على السواء¹.

وفي سؤاله: ما هو الخطاب؟ يجب فتحى يكن أن: «الخطاب هو مادة الكلام المقال أو المكتوب بين المتكلم وبين السامع، وبين الخطيب والمخاطب، وبين الكاتب والقارئ، والخطاب لغة هو الكلام المنشور المسجوع، ورجل حسن الخطبة أي حسن الكلام، ففي سورة الفرقان قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان (63)]، أي: إذا خاطبهم السفهاء بالقول السيئ، وفي سورة هود، قال تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا﴾ (37)، وفي سورة "ص" قال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ﴾ [(23)]، أي آتيناه البيان المحكم الذي يميز بين الحق والباطل، وفي سورة "ص"، قال تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ [(23)]، أي: غلبني في المكالمات والمناقشة والحوار، وفي سورة النبأ قال تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ۗ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النبأ (37)]، أي لا يملكون كلاما، من هنا كان الخطاب الإسلامي الوسيلة الإعلامية الأفعال في بناء الأمة أو هدمها².

ويقدم ميشال فوكو ثلاثة تعريفات للخطاب :

الأول: وهو أشمل التعاريف: « مجال عام لكل العبارات »³، وهذا يعني أن كل ما يكتب أو يتفوه به يكون له معنى ومفعول في العالم الحقيقي⁴ يعتبر خطابا.

هذا تعريف واسع استعمله "فوكو" في أعماله الأولى عندما يحلل مفهوم الخطاب على مستوى نظري، وقد يجدر بنا اعتبار مثل هذا الاستعمال استعمالا يدل على الخطاب بصفة عامة أكثر مما يدل على خطاب معين أو خطابات محددة، كما يوحي بذلك التعريف الثاني والثالث⁵.

¹ . المرجع نفسه، (17)

² . إبراهيم البليهي، وأبو يعرب المرزوقي، وأماني أبو الفضل، وآخرون ، الخطاب الإسلامي، إلى أين ؟ بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 ، " حوارات وحيد تاجا " ، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1427 / 2006)، (396 . 397)

³ . سارة ميلز، الخطاب، ترجمة : يوسف بغول، (قسنطينة : مطبعة البعث، 2004)، (5)

⁴ . العالم الحقيقي هو العالم المشاهد أو الواقعي.

⁵ . سارة ميلز، الخطاب، (5)

التعريف الثاني: « مجموعة من العبارات الخاصة »¹، يستعمل "فوكو" هذا التعريف عندما يتناول البنى الخاصة التي تهيكّل الخطاب، لذا فهو يسعى إلى تمييز الخطابات أو مجموعة العبارات التي تبدو منظمة بطريقة معينة ومنسجمة ولها مفعول مشترك وقوة واحدة، ويمكن التحدث في سياق هذا التعريف عن خطاب الأنوثة وخطاب الامبريالية وما إلى ذلك.

التعريف الثالث: « ممارسة منظمة تفسر وتبرر العديد من العبارات »². يهتم "فوكو" من خلال هذا التعريف الأخير بالتراكيب والقواعد التي تحكم الخطاب أكثر من اهتمامه بالعبارات والنصوص الناتجة عنها. فأهم شيء في هذا التعريف أن الخطاب يخضع لقواعد وضوابط معينة. تستعمل التعاريف الثلاثة السابقة في جل أعمال الباحثين في مجال الخطاب تقريبا بطريقة متبادلة ومترادفة، فتداخل ويختفي ما يميز كل تعريف عن الآخر³.

المطلب الثالث : مفهوم الخطاب السياسي وصلته بالمفاهيم المشابهة.

الفرع الأول . مفهوم الخطاب السياسي .

يعرف الخطاب السياسي (العربي) على أنه : « مجموعة القواعد والأسس والمبادئ التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وتحدد طبيعة هذه العلاقة وتحدد الأساس الذي بناء عليه يحق لهذا أن يحكم ولا يحق لذلك أن يحكم ومدى صلاحية السلطة في التدخل في شؤون الأفراد »⁴، بمعنى: الخطاب السياسي هو الذي تستطيع السلطة أية سلطة من خلاله أن تشكل المجتمع في جميع مجالات الحياة دينيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا، بل لعل الواقع السياسي في أي مجتمع ما هو إلا انعكاس الخطاب السياسي الذي يسود هذا المجتمع ويتحكم به⁵.

يطلق مفهوم الخطاب السياسي على معان عدة يتداولها المتخصصون في علمي السياسة والإعلام وتؤكد أغلبها أن الخطاب السياسي هو منظومة من الأفكار المبنية على تصورات سياسية تشكلت عبر

1 . المرجع نفسه ، (5)

2 . المرجع السابق ، (5)

3 . المرجع نفسه ، (5)

4 . الخطاب السياسي للحركات الإسلامية، برنامج: بلا حدود، قناة الجزيرة، على الموقع:

[http://www.aljazeera.net/programs/pages/49d8e912-ae2e-468d-a259-](http://www.aljazeera.net/programs/pages/49d8e912-ae2e-468d-a259-cdc86f42725b)

[cdc86f42725b](http://www.aljazeera.net/programs/pages/49d8e912-ae2e-468d-a259-cdc86f42725b) بتاريخ: 2013/8/27 الساعة 11 و50 دقيقة .

5 . المرجع نفسه .

تراكم معرفي نابع للواقع بكل مكوناته العقدية والثقافية والاجتماعية المرتبطة بالعمق الحضاري للمجتمع والتطور الفكري والوعي بمتطلبات المجتمع نحو الإصلاح والتغيير والبناء التنموي، ويلخص ذلك بعض فيعرف الخطاب السياسي بأنه: « مجموعة الأفكار والتصورات المنظمة والمرتبطة منطقياً والمتعلقة بتحليل الواقع السياسي وتحديد طرق معالجته والتأثير فيه »¹.

هذا من حيث المضمون، أما من حيث التعبير، فهو: طرق ووسائل تبليغ منظومة الأفكار والتصورات السياسية، والتعبير عن الرأي السياسي².
والخطاب السياسي العربي - حسب الجابري - هو: « هو الخطاب الصادر عن مفكرين بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي »³.

ومن المفهوم أعلاه نجد أن الخطاب السياسي يرتبط ارتباطاً قوياً بثلاثة أمور :

1. المبادئ والمفاهيم التي يحملها الشخص أو تحملها المجموعة التي تنتجه .
2. كما يرتبط بالتصورات التي يقتنعون بها عن الواقع من حولهم وطرق التأثير فيه، وهكذا فمن غير الممكن فهم خطاب سياسي معين دون الغوص في ذلك الجهاز المفاهيمي الذي ينطلق منه، وفي كثير من الأحيان، فإن علاج نقص الخطاب السياسي يبدأ من علاج الأخطاء العقدية والتصورية والفكرية التي أنتجته⁴.
3. الخطاب السياسي يرتبط بالرغبة، بل والحاجة إلى التأثير على الآخرين بما يخلق علاقات قوة تقود إلى استخدام استراتيجيات متعددة وبوجه خاص الإقناع والاجتذاب والتي توظف فيها مختلف الوقائع السياسية والثقافية والاجتماعية لرجال السياسة، ومختلف التصورات الاجتماعية القائمة التي تشترط بشكل ما الخطاب، فالصورة التي يريد فيها صاحب الخطاب إبرازها -إزاء منافسه وإقامة علاقة بينه وبين الجمهور الواسع مرتبطة بهذه الوقائع الملموسة ، وفي هذا لا بد من تمييز بين السياسة والفعل السياسي، كما يقول الدكتور "د. باتريك شارودو" فالأولى تتعلق بكل ما ينظم الحياة الاجتماعية باسم بعض المبادئ

¹ . طه أحمد الزبيدي، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام والمعلوماتية، ط1، (بغداد: دار الفجر، وعمان الأردن: دار النفائس، 2010 / 1431)، (70)

² . المرجع السابق، (70)

³ . محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية ، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، (13)،

⁴ . طه أحمد الزبيدي ، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام والمعلوماتية، (70 . 71)

التي تشكل نوعا من المرجعية المعيارية، بعبارة أخرى السياسة هي نمط من الوجود لحياة مشتركة يتوافق عليها مجتمع بشكل أو بآخر .

والثاني؛ يعني الممارسة في إدارة شؤون الحياة الاجتماعية عبر علاقات سلطة وسلطة موازية أو مقابلة؛ ويضيف "شارودو": « والواقع أننا أمام هئتين . إن صح التعبير . ألا وهي الهيئة السياسية التي تأخذ على عاتقها القيام بالفعل السياسي، والهيئة الشعبية التي تضطلع باختيار ممثليها إلى السلطة السياسية، إلا أن هناك فرقا بينهما، لماذا؟ لأن عمل الهيئة السياسية التي تأخذ على عاتقها القيام بالفعل السياسي، والهيئة الشعبية على التفويض، وإذا كانت فاعلية الهيئة الأولى قائمة على (ما هو ممكن)، فإن فاعلية الهيئة الثانية قائمة على (ما هو مرغوب).

والمهم في هذا أنه لا يمكن فصل الخطاب السياسي عن كل من الهيئتين، وبما يجعله لا يعني المبادئ والمعايير للحياة السياسية، وأيضا (مكونات الظاهرة السياسية) برمتها حسب تعبير المفكر الفرنسي (كلود لوفور). وإذا كان لا بد من التأكيد على أننا كائنات فردية، فإننا كائنات جماعية بالوقت نفسه، أي أنه لا يمكن تخيل فرد دون محيط اجتماعي بالوقت نفسه الذي لا يمكن فيه تصور ذات إنسانية لا تتميز عن غيرها بشكل أو بآخر¹.

الفرع الثاني . الخطاب الإسلامي وصلته بالخطاب الديني.

الخطاب الإسلامي في إطلاقه العام: « هو ذلك الخطاب الذي يستند إلى مرجعية إسلامية من أصول دين الإسلام، القرآن والسنة، أو أي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواء كان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أم أفرادا متفرقين جمعهم الاستناد إلى الدين وأصوله كمرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم، لإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمؤسسية والثقافية التي يجيئها، أم للتعاطي مع دوائر الهويات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطون معها »².

وإذا كان الخطاب الإسلامي هو كل خطاب يتمحور مضمونه حول الإسلام بيانا وعرضا واستلهاما أو تشويها لحقيقته، وتحليلا أو نقدا لنصوصه، ودعوة إليه أو صدا عنه، كان ذلك في المجال

¹ . المرجع السابق ، (71)

² . مروان شحاتة، تحولات الخطاب السلفي " الحركات الجهادية . حالة دراسة (1990 . 2007)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، (24)

الفقهي أو العقدي أو الفكري أو العلمي أو الأدبي .. يكون إطلاق الخطاب الديني مرادفا في هذه الحالة للخطاب الإسلامي، على اعتبار أن الدين هنا هو الإسلام، ويدل عليه تعريف الخطاب الديني بأنه: « كل نطق أو كتابة تمثل وجهة نظر محدودة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض التأثير فيه على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها، وهذا الخطاب هو تتابع من صور الاستعمال النصي، يمكن الرجوع إليه في وقت لاحق»¹.

جعل الباحث محمد جمال باروت الخطاب الإسلامي . من حيث الممارسة . ثلاث مستويات، هي: الإسلام الشعبي، والإسلام الرسمي، والإسلام السياسي، فهو يعتبر أن الإسلام الشعبي يرتبط بآليات التدين التقليدي الذي تكتسب فيه "العبادة" صفة "العادة" المتكيفة مع تقاليد المجتمع المحلي وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، أما "الإسلام الرسمي" فيرتبط بالمؤسسة الفقهية المشيخة التي غالبا ما تكون جهازا "أيديولوجيا" من أجهزة الدولة، ويمكن وصفه على نحو ما؛ بإسلام ["رجال الدين"]² في حين يرتبط الإسلام السياسي نظريا وحركيا بشعار "الدولة الإسلامية" الذي تتبناه الجماعات والحركات السياسية المعاصرة³.

وبحسب تقرير المجموعة الدولية للأزمات الصادر في القاهرة . بروكسل، 2 آذار/ مارس 2005 بين ثلاث تيارات رئيسية تنشط في العالم الإسلامي حاليا، وهي:

1 . الحركات الإسلامية السياسية التي تتمثل في جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفروعها في أماكن أخرى (الجزائر، الأردن، الكويت، فلسطين، السودان، سوريا، وخلافها)، وفي حركات متجذرة ومتأصلة محليا، مثل حزب العدالة والتنمية (AKP) في تركيا، وحزب العدالة والتنمية (PJD) في المغرب، اللذين يتمثل غرضهما في الوصول إلى السلطة السياسية على المستوى الوطني، وهؤلاء يقبلون الآن بوجه عام، الدولة القومية ويعملون ضمن إطارها الدستوري، ويتجنبون العنف (باستثناء الظروف التي

¹ . حليلة أحمد عمايرة، الخطاب الديني في كتب تعليم اللغة العربية للمرحلة الثانوية . دراسة تحليلية مقارنة في دول عربية مختارة . ، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة عشرة، العدد 65 ، 1432 / 2011)، (99)

² . وضع الأقواس بشكل حاضنة يعبر عن رفض البحث لهذا التوصيف، وينقله م باب الأمانة العلمية في النقل، ليس إلا، وذلك في أي موضع من مباحث فصول هذا الباب .

³ . محمد جمال باروت، يثرب الجديدة " الحركات الإسلامية الراهنة"، ط1، (لندن وبيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)، (13)

يكونون فيها تحت الاحتلال الأجنبي)، ويظهرون بوضوح نظرة إصلاحية وليست ثورية ويبحثون على مبادئ ومعايير ديمقراطية شاملة، إذ الناشط المتميز هو المناضل السياسي المنتمي إلى الحزب.

2. الدعوة الإسلامية الموجودة في نخبين مختلفين كانت تتمثل في حركة التبليغ ذات الهيكلية والبنية الرفيعة من ناحية، والسلفية الواسعة الانتشار من ناحية أخرى، وفي كلتا الحالتين، فإن السلطة ليست هدفاً؛ إن الغرض المهيمن هو الحفاظ على الهوية الإسلامية والعقيدة الإسلامية والنظام الأخلاقي في مواجهة قوى الكفر، وإن الناشطين المتميزين هم دعاة وعلماء .

3. الجهاد الإسلامي الموجود في ثلاثة مناهج مختلفة: الداخلي (الذي يقاوم اسماً الأنظمة الإسلامية التي تعتبر غير ورعة)؛ والتحريريون والحدويون (الذين يقاتلون لاسترداد الأراضي التي يحكمها غير المسلمين أو الجائمة تحت الاحتلال)؛ والعالميون (الذين يحاربون الغرب)¹.

وينظر أحمد الموصلي إلى "الظاهرة الأصولية الإسلامية"² على أنها نموذج تلك الحركات الشعبية ذات التطلعات الدينية أو الحضارية والمشككة في أخلاقيات التكنولوجيا والرأسمالية والداعية إلى التمكين الشعبي وإلى شرعية مغايرة لشرعية الدولة القومية³، وعلى هذا الأساس ربط مستقبل الخطاب الإسلامي للحركات الإسلامية بالخطاب السياسي حول الديمقراطية والتعددية وتوصل إلى وجود تيارين فكريين أساسيين داخل الحركات الإسلامية.

الأول: هو التيار المتشدد المعارض للحريات وللعمل السياسي الحر وضد الديمقراطية، والثاني: هو التيار المعتدل في سلوكه السياسي والمنفتح على الحريات والتعددية والديمقراطية، فالتيار الأول هو انقطاع عن الفكر الثاني؛ الذي بدأ في التأسيس له حسن البنا والإخوان المسلمون في مصر، والذي أخرجته الحكومات المصرية من حيز الوجود الشرعي والقانوني، وأدى هذا الانقطاع إلى ظهور الخطاب الإسلامي المتشدد الذي أوجد معاملة سيد قطب، ومن بعده تلامذته وأتباعه، والذي أوجد المجموعات الإسلامية المتشددة مع المسلمين وغيرهم .. لذا وظفت "الأصولية المتشددة" مفاهيم إسلامية معارضة لمحاربة المفاهيم

¹ . مروان شحاتة، تحولات الخطاب السلفي، (26 . 25)

² . عبارة "الأصولية الإسلامية" مما لا يتبناه البحث، وإنما يورده لضرورة خدمة الغرض من البحث العلمي؛ في بيان قراءة الآخر للواقع الإسلامي سواء كان هذا الآخر من المسلمين أنفسهم؛ أم من غير المسلمين، ممن يرون في الحركات والأحزاب الإسلامية "حركة أصولية" بالمفهوم الغربي للأصولية.

³ . أحمد المصلي، مستقبل الخطاب الإسلامي في ظل الديمقراطية والعولمة، ورقة قدمت إلى: مؤتمر نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، (مركز القدس للدراسات السياسية بالتعاون مع مؤسسة كونراد أدينارو، 2007)، (99 . 100)

العلمانية المسيطرة، فتحولت الشورى إلى مفهوم الإرادة الشعبية ومن ثم تحويلها إلى الإرادة الإلهية، ومن هذا المنطلق، يرفض ["الأصوليون المتشددون"] وجود الأحزاب والهيئات ومؤسسات المجتمع المدني ولا يرون فيها أية مشروعية¹.

في حين أن التيار الثاني، بحسب موصلي . من "الإسلاميين" المعتدلين يرى أن غياب المجتمع المدني والمؤسسات الديمقراطية هو العامل الأول للعنف والإرهاب، إلا أن هذا التيار مغيب عن الساحة السياسية في كثير من البلدان الإسلامية، وحتى عند دعوتها إلى التعددية السياسية وتحرير العمل السياسي، كما هو الحال في مصر، ولقد حاول هذا التيار الدخول عبر العمل السياسي السلمي إلى المؤسسات الدستورية، إلا أنه ما زال مرفوضاً من الدولة²، على الرغم من نظرة هذا التيار المعتدل إلى مشروعية الدولة عبر منظار القرار الشعبي، ويطالب بتحديد السلطات الثلاث للدولة: التشريعية والقضائية والتنفيذية، وفصلها عن بعضها البعض. كما إنه يشدد على أهمية العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم، كوسيلة شرعية للتوصل إلى السلطة، فالحكم الإسلامي هو الحكم الشوري الدستوري التعددي، ويقوم الخطاب السياسي لهذا التيار على حاكمية الله التي لا يمكن فهم خطابها إلا عبر الشورى والإجماع ويحاول الإسلاميون المعتدلون المقارنة بين الشورى والديمقراطية، فهذا التيار يحاول التوفيق بين الديمقراطية والحكم الدستوري من جهة، وبين الشورى والشريعة من جهة أخرى³.

إن عرض تيارت الخطاب الإسلامي . حسب آراء بعض الباحثين . وهم مسلمون . أيضا . يدعو إلى التعجب والغرابة من حال المسلمين وما آلت إليه أوضاعهم، حتى صاروا شيعة متناحرين مقتتلين، فما وظيفة الفقيه والأصولي وهما يشكلان قطب الرحى في هذه الأمة، للعودة بها إلى واجهة الحق والعدل ؟ .
المطلب الرابع : أصول الخطاب السياسي الإسلامي.

¹ . مروان شحاتة، تحولات الخطاب السلفي، (28 . 27)

² . ورغم وصول هذا التيار الإسلامي (إخوان مصر) بطريق الشرعية الديمقراطية، إلا أن ذلك لم يسوغ قبوله من الآخر المعارض وهو أقلية، مع ملاحظة أن الأغلبية (معيار الديمقراطية ، وعبر آلية الاقتراع)، هي التي أوصلته إلى سدة الحكم، ليتم الانقلاب على الشرعية الديمقراطية (بالتوصيف القانوني والسياسي لما حدث على أنه انقلاب)، ولعل ما يدعو . فعلا . إلى المناقشة: هل نحن بصدد حكم (وربما نقول إمامة) المتغلب ؟ ، أتقبل هذه الصورة وتجد إسقاطا شرعيا إسلاميا لها، وترفض الطريقة الديمقراطية، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب، فهي كفر ؟ .

³ . المرجع نفسه ، (28)

والمقصود بأصول الخطاب السياسي؛ أصول الخطاب القرآني على وجه الخصوص، الأصول العقائدية الإيمانية التي يقوم عليها النظام السياسي للدولة الإسلامية، والتي لا يمكن فهم الأصول العملية التشريعية دون فهم هذه الأصول الإيمانية العقائدية التي دعا إليها الخطاب المكّي، قبل قيام الدولة النبوية في العهد المدني، والتي تتمثل في: توحيد الله، وتكريم الإنسان، وإيجاب العدل، والأخوة والشورى، وهي أبرز أصول الخطاب القرآني التي عاجلت مشكلات الإنسان، والمجتمع، والدولة، حيث عاجلت المشكلات الرئيسية التي يواجهها أي خطاب سياسي، ومنها:

- 1 . طبيعة السلطة في المجتمع، ومن له الحق في الملك، والسيادة، والحكم والطاعة.
- 2 . وحقيقة الإنسان وهويته وأصله، والعلاقة التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان، في حال الاجتماع السياسي.
- 3 . وحقوق الإنسان التي تثبت له في المجتمع، وتتجلى فيها حرّيته الإنسانية.
- 4 . والقيم الإنسانية التي يجب أن تسود المجتمع، ومفاهيم العدل والمساواة، وكيفية تحقيقها على أرض الواقع¹.

ويضيف المطيري للأصول السابقة التي هي أصول الخطاب القرآني، أصولاً أخرى لا تقل أهمية عن الأولى في بيان طبيعة النظام السياسي الإسلامي، والتي عبر عنها "بأصول الخطاب السياسي النبوي"، وتتمثل في:

- 1 . ضرورة الدولة ووجوب الجماعة.
 - 2 . ضرورة قيام السلطة ووجوب الطاعة.
 - 3 . تقرير مبدأ المواطنة وتحديد الحوق الدستورية
 - 4 . ضرورة الشورى ووجوب الخلافة².
 - 5 . حفظ الموارد المالية وقسمتها
 - 6 . ضرورة الجهاد لنصرة الحق وتحرير الخلق.
- ويخلص المطيري إلى أن أهم ملامح الخطاب السياسي المنزلي¹ تتمثل في:

¹ - حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتحرير الطغيان، (41)

² . المرجع نفسه، (157 وما بعدها)

1. أنه لا دين بلا دولة.
 2. أنه لا دولة ولا جماعة بلا إمامة وطاعة.
 3. انه لا إمامة بلا عقد البيعة .
 4. ولا عقد بلا رضا واختيار ولا مع إكراه وإجبار.
 5. وأنه لا رضا واختيار بلا شورى واختيار.
 6. ولا شورى بلا حرية.
 7. ولا شورى ولا حرية بلا تعددية سياسية.
 8. ولا تعددية بلا مشروعية ومرجعية.
 9. المحافظة على الحرية الفردية والحقوق الإنسانية.
 10. ضرورة الجهاد لحماية الأمة وصيانة الدولة².
- وما يلاحظ على أصول الخطاب السياسي الإسلامي، أنها أصول تعبر عن مضامينه وثوابته ومرتكزاته وبالتالي خصائصه وأهدافه وغاياته.
- وهذا الخطاب السياسي الإسلامي حدث تبدل على مستواه، بعد دولة الخلافة الراشدة، ومع التخلي عن أهم مقوماته "الشورى" لتتحول الخلافة إلى ملك عضوض.
- ورغم ذلك، ومع سيورة الحياة واستمراريتها، يواصل الخطاب السياسي الإسلامي مسيرته في واقع المسلمين، وهو ما أوجد متغيرات عديدة على مستوى الواقع المعاش، استدعى ذلك أن يتوجه الخطاب السياسي الإسلامي بمعالجتها، وهنا وقع الصدام في بدايته مع ما سمي ب"الخطاب الديمقراطي"، والذي رأى كثير من المعاصرين أنه ليس ضروريا أن يكون نقيضا للخطاب الإسلامي جملة، بل فيه ما يُرَدُّ، كما يوجد فيه ما يقبل، ومجال ذلك كله تحقيق المناط لقضاياه وأبعاده ومفززاته في حياة المسلمين، التي تبحث لها عن حرية واستقرار وتنمية وعدالة وكرامة إنسانية.

¹ . قسم حاكم المطيري الخطاب السياسي إلى مراحل ثلاثة: المرحلة الأولى مرحلة الخطاب السياسي المنزل، والخطاب السياسي المؤول بانتقال الخلافة إلى ملك عضوض، مصادرة حق الأمة في اختيار ولاية أمورها عن طريق الشورى، والخطاب السياسي المبدل، مع سقوط الخلافة الإسلامية، وخضوع الشعوب الإسلامية لسلطة الاستعمار الغربي.

² . حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي الراشدي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2004)، (100 . 13)

فالخطاب ما هو إلا وسيلة تتغيا تحقيق مقاصد للمكلف ومقاصد للشارع، وكلاهما يصب في خانة المقاصد الشرعية بحفظ كليات الدين ووصل حياة المسلم (دنياه)، بأخراه.

المطلب الخامس: تصنيفات الخطاب الإسلامي المعاصر¹، مستوياته ومكوناته .
الفرع الأول . تصنيفات الخطاب الإسلامي.

أولا . فايز سارة: وفي سؤاله عن سمات الخطاب الإسلامي، يجيب فايز سارة²، أن الخطاب الإسلامي في العالم العربي ينقسم في الواقع الحالي³ إلى ثلاثة اتجاهات فيها كثير من الاختلاف والخلاف اللذين يجعلان بالإمكان الحديث عن خطابات إسلامية، وليس خطاب إسلامي واحد.

أول الخطابات الإسلامية وربما أكثرها حضورا هو خطاب تقليدي، يعبر عن استمرارية الخطاب المعروف والذي ورثناه عن السلف، ويتميز الخطاب التقليدي، بأنه عام وشائع، خطاب يرضي السلطات العامة، ويتوافق مع الرؤى التقليدية لمناحي الحياة الإسلامية وشؤونها، ويجد في تعبيراته المكتوبة والمنشورة دعما لمناحي الحياة الإسلامية وشؤونها، ويجد في تعبيراته المكتوبة والمنشورة دعما له من المؤسسات

¹ . تشير كلمة " المعاصر " إلى دراسة القضايا التي يتحرك العصر بها، والحاجات التي يتطلبها إنسان هذا العصر، والصراعات التي تحكم هذا العصر، ومن خلال الذهنية التي يعيشها إنسان هذا العصر . أيضا . في تطلعاته وفي نظرتة للأمور، لذلك يبرز الخطاب الإسلامي خطابا يحاول أن يجيب على كل علامات الاستفهام ، وأن يخطط للمفاصل الفكرية . الحياتية التي توحى بأن الإسلام قادر على أن يخاطب حاجات الإنسان وتطلعاته وحل مشاكله.. الخطاب الإسلامي من جانب القواعد واحد ، ولكن في التفاصيل لكل زمان أسلوبه، ولذلك لا بد ان نفهم عقل العصر وأن يكون حسن المعاصرة حتى تعرف كيف تخاطبه، ونستوحي من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ [النحل (125)]، وكلمة: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [البقرة (129)]، جعل الحكمة مع الكتاب، يعني أن على الإنسان مراعاة جانب التطبيق كما يراعى جانب التنظير، فالحكمة هي وضع الشيء موضعه، ولكن بدراسة كل القضايا التي تحيط بالإنسان.

وإذا كانت كلمة معاصر من دون تعريف (أل) تشير إلى ضرورة مراعاة ظروف العصر ومعطياته في هذا الخطاب، على الرغم من التسليم بوحدة القواعد والضوابط المكونة للخطاب الإسلامي، فإن كلمة المعاصر (بالتعريف)، تشير زيادة على ذلك إلى الفترة الزمنية التي يوجد فيها هذا الخطاب، وهو ما يمكن التعبير عنه بالخطاب الراهن، وإن كانت كلمة (معاصر) تحوي بعدا زمنيا يمتد إلى الوراء بما ستوعب فترات تاريخية ماضية وحالية في انتظار بناء حوار اسلامي مستقبلي. [إبراهيم البليهي، وأبو يعرب المرزوقي، وأماني أبو الفضل، وآخرون، الخطاب الإسلامي إلى أين ؟ (424 . 425)]

² . باحث سوري.

³ . المقصود ظروف ما بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001 .

والشخصيات الدينية التقليدية، ومثل ذلك من أنظمة محافظة حاكمة موجودة في أغلبية البلدان الإسلامية¹.

أما الخطاب الثاني: فهو خطاب على يمين الخطاب التقليدي، ينحو باتجاه "الجهادية"، التي حاولت التعبير عن نفسها مرات منذ خمسينيات القرن العشرين في العديد من البلدان العربية والإسلامية، وولدت من سياقها الجماعات الإسلامية المسلحة، والتي كان بين آخر مواليدها "البنلادنية"² و " الزرقاوية"³ وما مثلها من أنصار العنف المسلح، وقد أحاط الالتباس بالقوى التي دعمت هذا الاتجاه، ففي وقت من الأوقات وقفت الولايات المتحدة ودول تناصرها في العالم الإسلامي، بينها حكومات عربية، ناصرت ودعمت هذا الخطاب في المرحلة التي كان أصحابه يواجهون القوى الشيوعية واليسارية ولاسيما في أفغانستان، ثم انقلب مناصرو هذا الخطاب عليه وعلى أصحابه وصنفوها في خانة الإرهاب، خاصة بعد أن انخرطت بعض جماعاته في الأعمال المسلحة ضد أهداف في الدول الغربية وبعض الدول الإسلامية.

والخطاب الإسلامي الثالث: يمثله الخطاب الإصلاحية الذي يخرج بالتقليدية الإسلامية نحو التعامل مع معطيات العصر وتطوراتها، وعدم الذهاب إلى فكرة التصادم مع الآخر المختلف، ويمثل أنصار هذا الخطاب أقلية في مواجهة طغيان الخطاب التقليدي وشعبوية الخطاب الجهادي، غير أن هذا الخطاب ما زال أضعف الخطابات الإسلامية وربما هو الأقل حضورا في ساحة الفكر والثقافة الإسلاميين⁴.

ثانيا . صديق العربي: والذي يقسم الخطاب الإسلامي بالنظر إلى علاقة الإسلام بالديمقراطية، فيقول: «الخطاب المطروح على مستوى الخطاب الإسلامي فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بالديمقراطية، يمكن بصورة عامة تقسيمه إلى فئتين: فئة الراضين، وفئة المكيفين، والفئتان وإن اتفقتا على أن الإسلام هو المثل الأعلى، فإنهما تختلفان عند الجدل بشأن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، ومدى المطاوعة بين الجانبين، فالفئة الأولى ترفض القول أن ثمة توافقا بين مبادئ الديمقراطية وتعاليم الإسلام، فيما تشير الفئة الثانية إلى الإسلام على أنه ديمقراطي و/ أو ترى بعض أسس التعايش والتوافق بين الجانبين.

¹ . إبراهيم البليهي، وأبو يعرب المرزوقي، وأماني أبو الفضل، وآخرون ، لخطاب الإسلامي: إلى أين؟ (381)

² . نسبة إلى أسامة بن لادن.

³ . نسبة لأبي مصعب الزرقاوي.

⁴ . إبراهيم البليهي، وأبو يعرب المرزوقي، وأماني أبو الفضل، وآخرون ، لخطاب الإسلامي: إلى أين؟، (381 . 382)

ويتمثل موقف الرافضين في أن الإسلام والديمقراطية لا سبيل للتوفيق بينهما، وعادة ما ينظر إلى مجموعة القيم والوسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسبل السيطرة والتأكيد والأهداف، وبما يفضي بهم إلى رفض الديمقراطية على أنها كفر وإلحاد¹.

يصف بعضهم الديمقراطية بأنها إلحاد باعتبارها تنتهك الربوبية بمعنى الحاكمية، وعلى ذلك فهي تتناقض مع السيادة الديمقراطية للشعب، يوضح ذلك:

1. إن النيل من حاكمية الله وتجاهل الشرع ووضع السلطة في يد البشر القاصرين أمور تتناقض مع الاجتهاد الحقيقي.

2. الديمقراطية والانتخابات لعبة تستهدف بالعمد احتواء التيار الإسلامي.

3. الأحزاب السياسية لا تستطيع التنافس في الانتخابات مع الأحزاب العلمانية أو الدنيوية غير المؤمنة، ففي دولة إسلامية لا يسمح بالتنافس سوى بين أحزاب إسلامية، حيث الفائزون بالولاية يعهد إليهم بالحفاظ على الشريعة وتنفيذها.

4. إن عدم استخدام العنف من أجل الوصول إلى السلطة أمر ينافي الجهاد، ومن ثم فهو أمر غير مقبول².

إن كل أشكال الخطابات الإسلامية (الاتجاه الأصولي، والاتجاه الاعتراضي، والاتجاه الاصلاحى، والماورائي الشعبي) تؤول كلها، ومع بداية ثورة 1952 إلى الخطاب القطبي³.

ويذهب سمير أمين في بحثه في أزمة المجتمع العربي في هذا الاتجاه، فهو يرى أن سيد قطب يكاد يكون المنتج الأيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدنا، ولم يزد أحد من المفكرين (مفكري السلفية) شيئاً على ما قدمه هذا المفكر الباكر⁴.

في دراسة حديثة وتقدمية، طالت الخطاب "القطبي"، من زاوية سوسيولوجية، انتهت هذه الدراسة إلى القول بمجموعة من السمات العامة (العوائق والصعوبات) التي تسم من هذا الخطاب:

¹ . العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية " الخطاب والخطاب المقابل"، ترجمة محمد الخولي، وعمر الأيوبي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، (259)

² . المرجع نفسه، (260)

³ . محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، (دار العالم الثالث)، (47 . 53)، و تركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ط1، (الدار البيضاء، وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، (50)

⁴ . محمد حافظ ذياب، سيد قطب، الخطاب والأيديولوجيا، (دار العالم الثالث)، (53)

أولا . القطعية في الأحكام والمواقف، والتناقض في المواقف.

ثانيا . إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره .

ثالثا . إن النسق المفهومي لأغلب مفردات الخطاب القطبي ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي، بنوع من إعادة الإنتاج .

رابعا . إن الإطار المرجعي للخطاب القطبي هو التجربة المحمدية بكل نموذجيتها¹.

ثالثا . نصر حامد أبو زيد: وقد تطرق نصر حامد أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني"، إلى اعتبار أن الخطاب الإسلامي واحد على الرغم من تعدد التوجهات داخل الحركات الإسلامية سواء ما كان منها حركيا أو معتدلا، وبخاصة في مسائل "التكفير" و"الحاكمية" و"النص" إلا أن خطابها جميعها واحد، وأن الاختلاف هو اختلاف هامشي سطحي، وأن غاية الأمر أنه واضح معن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين، ويُن أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا النوع، وأنه لا يجد تغييرا أو اختلافا من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات بينهما².

ينتقد الباحث محمد جمال باروت في كتابه "يثرب الجديدة" ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد، ويرى أن الخطاب الإسلامي شامل متكامل جاء ليتناول جميع مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، لذلك فإنه يختلف بحسب الهدف الذي يريد معالجته ووضع برامج تنفيذية لتحقيق تلك الأهداف والغايات التي رسمها³، حيث يقول: « غير أن التناقض ما بين الخطابين المعتدل والمتطرف لا يتخذ بالطبيعة (الحركية) لكل منهما وحسب، بقدر ما يتحدد أيضا في التناقض ما بين نظامين للخطاب، من الناحية النظرية والحركية، وتتميز عناصر كل منهما، وتحديد آلياته ومصادره النصية ومراجعته الاجتماعية»⁴.

نخلص إلى أنه؛ ومهما كانت القراءات المختلفة للظاهرة الإسلامية، وحركات "الإسلام السياسي" على وجه الخصوص، فإن مفهوم الخطاب الإسلامي لا يقصد به كلام الله عز وجل، فالقرآن الكريم هو كلام الله لفظا ومعنى، أو أحاديث رسول الله ﷺ الموحى بها من الله تعالى بالمعنى، ولفظها من

¹ . المرجع السابق، (53)

² . نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الإسلامي، ط2، (القاهرة : سينا للنشر، 1994)، (69)

³ . محمد شحاتة، تحولات الخطاب السلفي، (30)

⁴ . محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، (14)

الرسول ρ فهي من الوحي، وإنما ينصرف الخطاب الإسلامي إلى اجتهادات المسلمين المستندة إلى وحي الله - كتابا وسنة - عبر الزمان والمكان، لذلك يتنوع الخطاب الإسلامي ويتعدد بتنوع وتعدد الاجتهادات واختلاف الآراء، والتي لا تخرج هي أيضا عن مبدأ الشريعة الحاكم وهو قوله - ρ : « اختلاف أمي رحمة ¹ ».

الفرع الثاني . مستويات الخطاب الإسلامي المعاصر:

يقسم الخطاب الإسلامي إلى ثلاث مستويات :

1/ الخطاب الجماهيري: وهو خطاب القاعدة العريضة من الجماهير الإسلامية ، وهو أقرب إلى مفهوم الدعوة الإسلامية.

2/ الخطاب السياسي: وهو خطاب بعض الأكاديميين والمهنيين وغيرهم من المسلمين الذين شعروا بالحاجة على عمل سياسي من خلال القنوات الشرعية لحماية الأمة وقاموا بتنظيم أنفسهم في تنظيمات سياسية.

3/ الخطاب النخبوي الفكري: وهو الذي يتعامل أساسا مع الجانب التنظيري والفكري داخل الحركة الإسلامية².

ولكل خطاب أساليبه وعباراته وأهدافه التفصيلية الخاصة، كما أن لكل خطاب رجاله الذين يحسنون صياغته وتقديمه والدفاع عما يندرج تحته من مفاهيم ، وما تواجهه من تحديات، وما يستلزم من مواقف، ومن الخطأ الخلط بينها في الحوارات الإعلامية، وإن كانت جميعا تندرج ضمن الخطاب الإسلامي بشكل عام³.

ويفرق المسيري بين نوعين من الخطاب الإسلامي (في عموميه) خطاب إسلامي قديم، وخطاب إسلامي جديد، وهو يقول: « والخطاب الإسلامي الجديد يؤمن بالديمقراطية والتداول والتعددية، على عكس جميع أنواع الخطابات القديمة، دينية كانت أم علمانية، تلك التي كانت تؤمن بأن الاستيلاء على الدولة المركزية هو الوسيلة الوحيدة للإصلاح ن وتحقيق التغيير المنشود. الخطاب الجديد يرفض مثل هذه الرؤية الاختزالية ولذا نجد أن ثمة إيمانا عميقا لدى الحركات الإسلامية بأهمية العمل الأهلي والمدني، وهو

¹ . سبق تخرجه .

² . طه أحمد الزبيدي ، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام والمعلوماتية، (72)

³ . المرجع نفسه ، (72)

إيمان نابع من إدراك القائمين على هذه الحركات أن الإصلاح لا بد وان يتم من أسفل إلى أعلى، أي من المجتمع إلى الدولة، وليس من أعلى إلى أسفل، أي من الدولة إلى المجتمع..¹»

ومن الباحثين من يصنف مستويات الخطاب الإسلامي على النحو الآتي :

1 . خطاب إسلامي ظهر مع دخول الاستعمار العالم الإسلامي، وحاول لأن يقدم استجابة إسلامية لظاهري التحديث والاستعمار، وقد ظل هو الخطاب المهيمن حتى منتصف الستينيات ، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي القديم.

2 . ظهر خطاب آخر كان هامشيا، ولكن معالمة بدأت تتضح تدريجيا في منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي الجديد.

ونقطة الاختلاف بين الخطابين هي الموقف من الحداثة الغربية، لكن إلى جانب هذا التصنيف الثنائي على أساس المرحلة التاريخية، قد يكون من المفيد أن نشير إلى تصنيف ثلاثي على أساس حملة الخطاب :

أ . الخطاب الموجه إلى شريحة واسعة من الجماهير (يطلق عليه أحيانا الخطاب الموجه إلى تلك الشريحة الشعبية الأقل ثقافة، ويتسم بأنه عاطفي بسيط، وهو الخطاب الموجه إلى القاعدة العريضة من الجماهير الإسلامية التي شعرت بفطرتها أن عمليات التحديث والعلمنة والعمولة لم يكن فيها خير ولا صلاح، كما لاحظت أن هذه العمليات هي في جوهرها عمليات تغريب سلبتها موروثها الديني الثقافي، ولم تعطها شيئا في المقابل، بل أدت إلى مزيد من الهيمنة الاستعمارية، والاستقطاب الطبقي في الداخل، هذه الجماهير تحاول التمسك والتشبث بالإسلام (فهي تعرفه جيدا) إلى أن يأتي الله بالفرج ، فهي تتحرك بموروثها الإسلامي، وتستغيث في الوقت نفسه من خلال هبات غاضبة ضد أشكال التغريب المتطرف والغزو الاستعماري تارة، وتارة أخرى من خلال " فعل الخير " الفردي (إعطاء الصدقات)، والاجتماعي (تأسيس مساجد ومستشفيات ومدارس وموائد الرحمن ..)، ويعبر الخطاب الجماهيري . أحيانا . عن نفسه من خلال أعمال العنف الاجتماعي، وهذا الخطاب الجماهيري يضم الفقراء بالدرجة الأولى، ولكنه يضم في صفوفه الأثرياء ممن يشعرون بأهمية الموروث القيمي والحضاري، ومن أدركوا أن ضياعه ضياعا لكل شيء.

¹ . إبراهيم البليهي، وأبو يعرب المرزوقي، وأماني أبو الفضل، وآخرون، الخطاب الإسلامي إلى أين؟ (327)

ب . الخطاب السياسي: وهو خطاب بعض أعضاء الطبقة المتوسطة من المهنيين والأكاديميين وطلبة الجامعات والتجار ممن شعروا . أيضا . بالحاجة إلى عمل إسلامي يحمي هذه الأمة، وقد أدركوا أن العمل السياسي هو السبيل إلى هذا، فقاموا بتنظيم أنفسهم على هيئة تنظيمات سياسية لا تلجأ إلى العنف، تتبعها تنظيمات شبابية ومؤسسات تربوية.

ج . الخطاب الفكري: هو الخطاب الذي يتعامل أساسا مع الجانب التنظيري الفكري داخل الحركة الإسلامية¹ .

إن هذا التقسيم لا يعني انفصال مستويات الخطاب الثلاثة؛ فالخطاب الجماهيري والسياسي متداخلان، وقل الشيء نفسه عن الخطابين السياسي والفكري، ورغم انفصال الخطاب الجماهيري عن الخطاب الفكري ، إلا أن تداخلا يحدث بينهما من خلال الخطاب السياسي² .

الفرع الثالث . مكونات الخطاب الإسلامي .

يتكون مجمل ما يمكن أن يطلق عليه " الخطاب الإسلامي " من عنصرين أو مكونين متميزين هما :
أولا . العنصر أو المكون الشرعي: ونعني به البيان الشرعي الذي جاء به الوحي الإلهي قرآنا وسنة ثابتة.

ثانيا . العنصر أو المكون البشري: ويتعلق بما فهمه أو استنبطه البشر من البيان الشرعي فقها كان أو فكريا أو أدبا أو علما.

والمكون الشرعي هو أصل الخطاب الإسلامي لأنه :

1 . منشأ الخطاب الإسلامي ومبدؤه وهو جذره الذي سبق وجوده وجود الخطاب الإسلامي (المكون البشري) زمانا كما هو ثابت تاريخيا.

2 . لأنه صادر عن الأصل الذي هو الله أصل هذا الوجود كله .

3 . لأنه شرعا وإسلاميا هو المرجع الذي يتعين أن يرد إليه ما سواه ويحتكم إليه فيه .

وإذا كان المكون الشرعي هو أصل الخطاب الإسلامي وجذوره فإن المكون البشري هو فصله أو فرعه ليس فقط لأن ذلك هو الحكم الشرعي الذي يقضي بخضوع المكون البشري للمكون الشرعي وإنما أيضا لأن ذلك هو حكم المنطق الذي لا يقبل أن يكون ما كان من البشر فوق أو مساويا لما كان من

¹ . محمد شحاتة، تحولات الخطاب السلفي، (31 . 32)

² . المرجع نفسه، (32)

عند الله وهو أيضا حكم الواقع الذي يؤكد أن المكون البشري قد يبدأ تاريخيا متفرعا عن المكون الشرعي ومؤسسا عليه.

ربما جاز أن يدرج ضمن الخطاب الإسلامي كل خطاب يتمحور مضمونه حول الإسلام بيانا وعرضا له، واستلهاما أو تشويها لحقائقه وتحليلا أو نقدا لنصوصه، ودعوة إليه أو صدا عنه، وسواء كان ذلك في المجال الفقهي أو العقدي أو الفكري أو العلمي أو الأدبي ... ، ولعل لمثل هذا التوسع في الخطاب الإسلامي ما يبرره من ناحية ما جرى عليه العرف من عدم استبعاد كل ما لا يصح من فقه أو فكر المسلمين من الخطاب (الفقه أو الفكر) الإسلامي، كما ان له ما يبرره من أن الغالب هو ان كل من ليس في وضع يمكنه من التمييز بين ما يصح أو ما لا يصح عن الإسلام او فيه عادة ما يسلم على أنه الخطاب الإسلامي.

المطلب السادس : الديمقراطية في الخطاب السياسي الإسلامي .

جاء الانشغال بقضية الشورى في الفكر العربي الحديث استمرارا لانشغال الفكر العربي الإسلامي بما على مدى الحقب التي سبقت، ومعلوم أن كتب الأحكام السلطانية وكتبا أخرى عاجلتها، وقد اشتهر ما كتبه الماوردي والفراء والجويني وابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن جماعة وابن خلدون¹.

إن الفكر الإسلامي في منابعه . وهي القرآن والحديث وتطبيقات زمن الراشدين . يعتبر الأمة هي الأساس؛ فهي مصدر السلطات، ولا تجتمع على ضلاله²، وهذه الأمة تقوم على فكرة السيادة، لا سادة فيها أو مسودين، والشريعة هي التي تحدد لكل حقوقه ومسئوليته، وكأن الفكرة الإسلامية تقوم على أساس؛ أن الأمة طبقة واحدة من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل، والأمة هي التي تختار الإمام دون تحديد لطريق الإختيار، سواء كان انتخابا مباشرا في المراكز أو عن طريق أهل الرأي (الحل والعقد)، والاختيار والبيعة هي نوع من العقد، ويمكن القول أن العهد ليس تولية بل ترشيحا، وأن التولية لا تتم إلا

¹ . سعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، وأحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، (118)

² . حديث: « لا تجتمع أمتي على ضلالة »، ذكره بهذا اللفظ ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ورقمه (1404)، (760/1)، وفي معناه ما أخرجه: أبو داود في سننه عن أبي مالك، كتاب: الفتن، ذكر الفتن ودلائلها، ورقمه: (4250)، (14/5)، بلفظ: « إن الله أحاركم من ثلاث خلال .. ولا تجتمعوا على ضلالة »، والترمذي في الجامع الكبير عن ابن عمر، أبواب: الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، ورقمه (2167)، (40/4)، بلفظ: « إن الله لا يجمع أمتي، أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة ». قال الترمذي: « هذا حديث عريب من هذا الوجه ».

بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها .. ويؤكد الفكر على الشورى، وعلى دور أهل الحل والعقد وهم في الأساس ممثلو الأمة، وإن فقد التحديد عددياً ومؤسسياً، ويفترض أن تتوافر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك، وهناك استشارة أولي الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأكيد ذلك بالأمر والمعروف والنهي عن المنكر وما يتطلبه من حرية الرأي¹، والثغرة الكبرى كانت في الفترات المختلفة هي تكوين المؤسسات والنظم التي تمكن من تطبيق الآراء، وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها، فقد غابت المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية².

لقد اهتم المفكرون في البلدان العربية بالظاهرة الديمقراطية في الغرب، منذ بداية احتكاكهم بهم في العصر الحديث، من خلال الحملة الفرنسية على مصر وما تلاها من اتصالات واحتكاكات، وقد أعجب المفكرون والمصلحون بالنتائج التي حققتها نظم الحكم في الغرب، ولاسيما في مجال الحريات العامة، وزاد من إعجاب هؤلاء المفكرين والمصلحين بإنجازات الغرب، أنهم قارنوها بأحوال المجتمعات الإسلامية التي ابتعدت عن الشورى، وتسلبت حكمها، وجاروا على الرعية، فتخلفت من حيث العمران، وانطلقت نظرة المفكرين والمصلحين إلى نظم الحكم التي أعجبوا بها في الغرب، من حيث قربها من منهج الشورى الذي تعدو إليه الآيتان الكريمتان ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى (38)]، ﴿ وَشَاوْرَهُمْ فِي الْأُمْرِ ﴾ [آل عمران (159)]، كما نظروا إلى مبادئ المساواة والحرية وحكم القانون الذي تركز عليه نظم الحكم في الغرب، لا تتناقض مع جوهر الشريعة الإسلامية، ووجدوا أيضاً أن تغيير سلطة الحكام ومحاسبتهم وحق الناس في اختيار الحكام، كلها أمور لا تتعارض مع تعاليم الشريعة، بل تنسجم مع جوهر الإسلام وبشكل عام اتسمت نظرة رواد النهضة في البلدان العربية بالإيجابية تجاه الممارسة الديمقراطية في الغرب، الذين أعجبوا بما حققه من تقدم لم يستطع المسلمون بعامة مجاراته بعد. وكان شعار أولئك الرواد "لماذا تخلف العرب والمسلمون وتقدم غيرهم؟"، كما كانت نظرتهم تسعى إلى استجلاء منهج الغرب في الحكم وتأصيله إسلامياً، على أساس الشورى في الإسلام، والتي بكل أسف فشل المسلمون في تجسيدها على أرض الواقع حيث كانت "المشكلة أو الثغرة الكبرى هي تكوين المؤسسات والنظم"³، ومن هنا كان

¹ . عبد العزيز الدوري، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، (السنة 2 ، العدد 9) (أيلول / سبتمبر 1979)، وسعد الدين إبراهيم، وعلي الدين هلال، واحمد صدقي الدجاني وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، (118)

² . المرجع نفسه، (118) .

³ . المرجع السابق، (75 . 76) .

سعي رواد النهضة منصبا على التعرف على المبادئ والنظم والمؤسسات التي تقوم عليها الممارسة الديمقراطية في الغرب، والاستفادة منها في تطوير نظم حكم شورية، تمتع استمرار الجور والعسف والاستبداد الذي يطبع نظم الحكم في بلاد العرب والمسلمين كافة، وقد كان اهتمامهم بمنهج الحكم الديمقراطي في الغرب من زاويتين:

1 . محاولة فهم الديمقراطية، والتعرف على النظام السياسي والقانوني الذي أقامته في الغرب، وأدى إلى الحد من الجور والاستبداد، وإقامة مزيد من العدل والإنصاف.

2 . مقارنة الديمقراطية من مبادئ الشورى، ومقاربة الشورى من ضوابط ممارسة الديمقراطية، وإقامة المؤسسات والنظم التي تجعل الشورى نظاما ملزما يطبق على أرض الواقع، وليس مجرد قيمة متروكة للوازع الذاتي . وقد كانت المطالبة بالحكم الدستوري هي إحدى سبل المقاربة بين مبادئ الشورى ومبادئ الديمقراطية ومؤسستها¹.

يقول عبد الحميد الأنصاري في أطروحته للدكتوراه حول الشورى وأثرها في الديمقراطية : « لقد عرفت البشرية أنظمة حكم مختلفة .. انتهت إلى أن أفضل صيغة للحكم هي الديمقراطية، والتي هي في جوهرها . حكم الجماعة نفسها بنفسها »². ويضيف في مقدمته « ظهرت تساؤلات كثيرة عن موقف الإسلام من الديمقراطية، وبالخصوص علاقة الشورى بالديمقراطية، فرأيت أن أكتب في هذا الموضوع محاولا بيان الاتفاق بين الشورى والديمقراطية، وجوانب الاختلاف بين الشورى والديمقراطية، وجوانب الاختلاف بينهما ، وكذلك عن كيفية مساهمة الشورى في علاج أوجه النقد في الديمقراطية .. بيان مدى إمكانية الاستفادة من أساليب الديمقراطية الحديثة، وذلك توصلا إلى وضع أسس عامة يمكن الاستفادة منها في إقامة نظام سياسي إسلامي يجمع بين الأصالة والمعاصرة»³.

ويؤكد تقرير رؤية إسلامية معاصرة الذي قدم له وشارك في صياغته أحمد كمال أبو المجد، قابلية نظام الحكم الإسلامي لمقاربة الديمقراطية، فيقول: « غير أن نظام الحكم في الإسلام ليس نظاما ثابتا

¹ . علي خليفة الكواري، وسعيد زيدان، و محمد فريد حجاب ، وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، (19 . 20)

² . عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، ط3، (صيدا وبيروت: منشورات المكتبة العصرية)، صفحة (أ)

³ . المرجع السابق، صفحة (ب)

فصلته النصوص (...)، إنما يكون الحكم إسلامياً بقدر ما يلتزم بالمبادئ الأساسية التي وردت في القرآن والسنة»¹، ويقول: «وعلى رأس هذه المبادئ:

- أ. مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع .
- ب. مبدأ مسئولية الحكام عن أعمالهم.
- ج. مبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية، على كل سلطة وجماعة .
- د. مبدأ احترام حقوق الأفراد وحررياتهم»².

ويقول محمد الغزالي: «إن الشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات والحلال والحرام (..) ومع أن ذلك معلوم لدارسي أصول الفقه، فإن هوة الكلام في الإسلام جماعة رفضت أن تكون الأمة مصدر السلطات، لماذا؟ لأن الحاكمية لله لا للشعب، وظاهر أن ذلك لعب بالفاظ، أو جهل بالتشريع أو خدمة للاستبداد السياسي ..»³.

ويتصدى طارق البشري لأهم مشكلة تصادف التوفيق بين الشورى والديمقراطية، مشكلة المواطنة، وعلى الأخص تولي جميع المواطنين المناصب كافة، التي رأى الماوردي وبعض علماء المسلمين أن يحصر تولي وزارة التفويض منها في المسلمين⁴، فيقول: «إنه من حيث أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية في بناء الدولة، فإن ذلك يمكن أن يحل . من وجهة نظر إسلامية سياسية . تلك المشكلة ذات الأهمية في تكوين الجماعة السياسية، ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين، بما لا يخل بالأساس النظري والفقهى الذي يقوم على تفكير الماوردي نفسه، وذلك وفقاً لمبادئ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد في اتخاذ القرارات .. ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية في أحكام بناء النظم السياسية، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة في بناء الجماعة السياسية»⁵.

1 . أحمد كمال أبو الجهد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان المبادئ، (القاهرة : دار الشروق، 1991)، (30)

2 . المرجع نفسه، (30)

3 . محمد الغزالي، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 199)، (45)

4 . علي خليفة الكواري، وسعيد وزيدان، و محمد فريد حجاب وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (25)

5 . طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980)، (

ويرى عبد الحكيم أبو اللوز في دراسته حول حركة النهضة (تونس) أن الإسلاميين يناقشون موضوع الديمقراطية من زاويتين :

الزاوية النصية: بمعنى توظيف المصادر الشرعية من قرآن وسنة بالإضافة إلى الآراء الفقهية والمذهبية في معالجة موضوع الديمقراطية، وهذا المنهج ينتهي إلى أحد نتيجتين: تأصيل الموضوعات المتعلقة بالديمقراطية، وما يرتبط بها من أساليب لاختيار الحاكم ومجلس الشورى وحقوق المسلم السياسية وحرية المعارضة .. أو رفض الديمقراطية واعتبارها ضرباً من ضروب الشرك بالله، كل ذلك عن طريق الاستناد إلى نصوص دينية مقدسة أو فقهية، وحتى عندما تقبل الديمقراطية بالطريقة النصية باستعمال المنهج النصي، فإنه يلجأ إلى إسقاط مفاهيم جديدة على مصطلحات قديمة، وقياس واقع قديم بواقع جديد، مما يحول عملية التأصيل إلى عملية انتقائية، ويؤدي إلى الكثير من التعسف في المقارنة والتسمية¹.

الزاوية المقاصدية: أي مناقشة موضوع الديمقراطية من الزاوية السياسية والاجتماعية، وعلاقة ذلك بالصراع القائم، وعلى ضوء ظروف الأمة وما يسود من موازين قوى داخلية وخارجية². ويعتبر الغنوشي . على سبيل المثال . من المفكرين الذين عاجلوا موضوع الديمقراطية باستعمال هذا المنهج³.

المطلب السابع: محاولات التسوية والانصات في مواجهة الخطاب الديمقراطي .

قراءة الآخر الذي يرى في الخطاب الديمقراطي، الخطاب السائد، ويجب أن يسود كل المجتمعات بما فيها العربية الإسلامية، و يرى هذا الآخر . (وقد يكون علمانياً أو ليبرالياً، أو اشتراكياً لكنه مسلم) . أنّ الذي دعا الأحزاب والحركات الإسلامية إلى التحول إلى الإنصات إلى هذا الخطاب وإظهار الرضا والقبول به عن طريق العمل الممارساتي⁴ مباشرة، ذلك أن هذه الحركات والأحزاب الإسلامية (تنخرط بدافع مقاومة السيطرة أو شبوحها)⁵، فالخطاب الإسلامي خطاب مقابل ويشكل مقاومة لقوى

¹ . أبو اللوز عبد الحكيم، إشكالية الدين والسياسة في تونس " أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة، ط1، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011)، (298)

² . المرجع نفسه، (299)

³ . المرجع نفسه، (299) .

⁴ . نسبة للممارسة .

⁵ . العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية "الخطاب والخطاب المقابل، (138)

لقوى الإخضاع . مثل العولمة، إنه خطاب مقابل إذ يبقى مؤطرا بالخطابات المسيطرة في المئة والخمسين سنة الماضية؛ من القومية إلى الديمقراطية؛ ومشتبكا مع الآخر في معارك، وبخاصة في الدائرة الثقافية، وهو مع ذلك يشتمل على صراعات وينتج وكالة جماعية تعمل على تنفيذ عنصر أو أكثر من نظام العمل التاريخي وبالتالي تتدخل بشكل مباشر في علاقات الهيمنة الغربية في هذه الحالة¹.

ومن خلال الخطابات المقابلة المقاومة، يسعى "الإسلاميون" . تعبير عن الآخر . من إيران إلى السودان، إلى تفكيك أشكال المعرفة المسيطرة لتغيير علاقات سيطرة السلطة القائمة محليا وإقليميا وعالميا، كما يسعون إلى تحقيق ذلك بدمج شكل مختلف من أشكال المعرفة في ممارساتهم المعرفية وصنعهم المعرفة، ومن هذا المنظور فإن القواعد التي يسعى من خلالها الخطاب الإسلامي المقابل إلى تفكيك الخطاب الغربي المسيطر مزدوجة من الداخل ومن الخارج².

وبما أن خطابات "الإسلاميين" المقابلة لا تزال تؤطرها "الرواية المسيطرة"، فإنهم يُجْزَون تسويات معها ومع الغرب، وهذه التسويات إيجابية لأنها تضع "الإسلاميين" و"غير الإسلاميين" على مسار تحاوري وعمليات التبادل والإنضواء المتبادل، والبديل هو العنف الذي لا يحتمله أي منهما أو يستطيع الريح فيه، وبخاصة الجانب الإسلامي، وتظهر هذه التسويات في خطابات "الإسلاميين" المقابلة التي تقر بأن بارامترات خطاباتهم ذات أصول غربية، لكن كما يعبر العديد من المفكرين الإسلاميين المبدعين، الاختلاف في الأصول يجب ألا يترجم إلى اختلاف في الغايات، ويرى العديد من الإسلاميين على . سبيل المثال . أن غايات الشورى والديمقراطية تتعلق بالتداول والتمثيل والتشاور.

وثمة مكاسب للإسلاميين في هذه المستويات أيضا: فهم يضيفون الشرعية على خطاباتهم المقابلة، وأشكال المعرفة التي يروجون لها، وهيكل السلطة التي يتصورون أنها ستنتج عنها، ولعل أكبر المكاسب للإسلاميين ورواياتهم المقابلة في كل ذلك قدرتهم على الازدهار في عالم يسوده الخطاب الديمقراطي الغربي، ومن خلال الخطابات المقابلة يبدأ "الإسلاميون" في الظهور بأشكال مختلفة ويشغلون فضاءات مختلفة³.

مع مرور الوقت ابتعدت أغلب الحركات الإسلامية السياسية، التي تؤمن بالعمل السياسي، تحديدا جماعة الإخوان وشبهاتها عن مقاربة سيد قطب باتجاه القبول بالإصلاح السياسي المرحلي داخل اللعبة

¹ . المرجع نفسه ، (137)

² . المرجع نفسه ، (138)

³ . العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية "الخطاب والخطاب المقابل، (138)

الديمقراطية، وهو ما أكدته العديد من خطابات قادة هذه الجماعات¹، وبخاصة الإخوان المسلمون والحركات المتفرعة عنها في السودان والأردن منذ الثمانينيات والتسعينيات، واستبدلوا بها [لغة قرآنية "معتدلة"] وتوفيقية في لهجتها، وصادروا في الوقت نفسه لغة الديمقراطية والمجتمع المدني². فكيف لنا أن نحكم على مثل هذا التوصيف وتوجيهه، وكيف يمكن مخاطبة الآخر بلغة المصالح والمفاسد (لغة المقاصد الشرعية)، حتى يعي أن للضرورة أحكامها في الفقه الإسلامي، وللواقع دوره في ابتناء الأحكام الشرعية، وقبل التفكير في من يواجهه وينتقد، ويل ويفرض الخطاب الإسلامي معرضاً عنه، معلناً العداء له، كيف يمكن لِمُ الصف بين المنتسبين والقائلين بالمرجعية الإسلامية في الخطاب الإسلامي، الذي يعد مرتكزاً أساسياً للحياة السياسية المعاصرة، على إفتراض العمل على أسلمة هذه الحياة، أو توجيه أفعالها الوجهة الشرعية الإسلامية في ظل التنازع والتناقض بين حاملي لواء الدعوة الإسلامية؟ .

والخلاصة: أنه هناك . على أرض الواقع . إشكالات مطروحة في القبول بالإصلاح الديمقراطي، إذ يتساءل أي مواطن عربي داخل المجتمعات العربية (مسلماً كان، أو غير مسلم)، عن مدى الاطمئنان إلى دعوى الحركات الإسلامية بقبول اللعبة الديمقراطية؟. هكذا يتساءل طيف من أبناء الأمة الإسلامية

للإجابة عن هذا السؤال، ثم ضرورة للإشارة إلى ملاحظات أساسية هي :

الملاحظة الأولى: إن السؤال يبقى مضطرباً في ظل غياب المعايير الأساسية للديمقراطية عن الحياة السياسية العربية، فكيف يمكن الحكم على الدعوى الإسلامية في سياق غير ديمقراطي؟ بمعنى: ما هو المعيار العملي الذي يمكن أن يخرج بنا عن دائرة التوقعات والتكهنات والتحليلات و"الهواجس" إلى دائرة المؤشرات الواقعية المحكمة والمضبوطة، والحال أنه لا يمكن الوصول إلى إجابات مثبتة على السؤال، في سياق غياب الحالة الديمقراطية عن البيئة السياسية العربية³.

الملاحظة الثانية: قضية قبول "الإسلاميين" بالديمقراطية لا تقف عند مستوى ما تقدمه هذه الحركات من خطاب ودعاوي، أو ربما ممارسات، بل تمتد إلى إشكالية الاشتباك والفصل بين الحقل الديني

¹ . محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي "المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات"، ط 1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، (233)

² . العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية "الخطاب والخطاب المقابل"، (138)

³ . محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، (210 . 211)

والحقل السياسي في العالم العربي، تلك الاشكالية التي لا تزال موضع جدال سياسي وفكري عام، لم تحسم باتجاه توضيح المربعات الخاصة بكل منهما، على النقيض من التجربة الأوروبية العلمانية التي ولدت من رحمها الديمقراطية بصورتها الليبرالية .

وتبدو عملية "إدماج الدين في الديمقراطية" مسألة مركبة، وأكثر تعقيدا من مجرد إعلان حركات إسلامية قبولها باللعبة الديمقراطية، فعلى سبيل المثال؛ تتمسك الحركات الإسلامية بأن الإسلام "دين ودولة"؛ بمعنى: أن الإسلام يحكم مسارات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العامة، وهنا تبرز عملية إرباك حقيقية بين المفاهيم الديمقراطية الليبرالية الفردية الحديثة والمفاهيم السياسية التي يتبناها كثير من الإسلاميين على صعيد المرجعية التشريعية وحقوق الإنسان والحريات الخاصة... إلخ، إذ تبدو الخيارات باتجاه الوصول إلى "الديمقراطية الإسلامية" أقرب إلى اتجاهين؛ الأول: إعادة إنتاج منظومة المفاهيم والقيم الدينية، بحث تتكيف مع النسق الديمقراطي الليبرالي، والثاني: القبول ب "الخصوصية الحضارية" الإسلامية تتبنى الديمقراطية، وهذا الاتجاه إلى الآن هو الذي يصبغ الحالة الإسلامية السياسية، كما هو في النموذج الإيراني "ديمقراطية ولاية الفقيه"¹.

الملاحظة الثالثة: إن هنالك نسبا مختلفة ودرجات متعددة في مدى قبول الإسلاميين بالديمقراطية؛ فحزب العدالة والتنمية التركي قطع الطريق كاملا في سياق التحول إلى حالة شبيهة بالأحزاب السياسية الأوروبية، فيما يقف حزب العدالة والتنمية المغربي في منتصف الطريق يؤدي إلى تبني خيار ديمقراطي ذي نزعة علمانية.

أما الحركات الإسلامية المشرقية (بالتحديد جماعات الإخوان المسلمين في الأردن ومصر وحماس)، فتبدو وكأنها لا تزال أسيرة الصراع بين تيار إصلاحي ذي نزعة براغماتية وبين تيار محافظ يتمسك بالطروحات المؤسسة لفكر تلك الحركات.

مع ذلك، فإن ما سبق لا يعني الحكم سلبيا مسبقا على "الدعوى الديمقراطية الإخوانية"²، لكن في الوقت نفسه يدفع إلى مناقشة أعمق وأكثر تدقيقا في تلك الدعوى¹.

¹ . المرجع نفسه، (212. 211)

² . كان هذا قبل وصول حركة الإخوان إلى سدة الحكم في مصر، فماذا يمكن أن يقال بعد الذي حدث لا سيما مع أحداث "اعتصامات رابعة والنهضة" . هل يستمر الوثوق بالديمقراطية مع التسليم جدلا بأنها مجرد وسيلة لممارسة الحكم، مفرغة من أية أبعاد عقدية، يمكن الاستناد إليها في الاعتراض عن الممارسة الديمقراطية. فإذا كانت من الوسائل، فالوسائل متى لم تفض إلى

وخلاصة الخلاصة التي ينتهي إليها هذا المبحث؛ هي: كيف يتسنى وضع ضوابط للخطاب السياسي الإسلامي، حتى يخرج من دائرة اتهام أطرافه بعضهم لبعض، فالخطاب السياسي الإسلامي هو وسيلة توجيه المجتمع المسلم نحو الفعل السياسي الذي يتغيا إقامة الدولة الإسلامية كغاية، وكوسيلة لإقامة شريعة الله على أرضه، والعودة إلى فكرة حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهو لن يبلغ الغاية المرجوة؛ إذا بقي أصحابه في صراعات ومواجهات، تذهب بجهودهم هباء منثورا، في غير ما يفيد المجتمع، بل يصبح من وسائل الفرقة والصدام والإقتتال بين المسلمين، وهو . مما لا شك فيه . من أعظم المفاسد، لأن مآله ضرب معظم كليات الدين، ابتداء بكلية حفظ الدين فالنفس فالمال، وهي الكليات التي لا يخفى على عاقل انتهاك حرمتها في هذا السجال بين المسلمين .

لقد عمد البحث إلى نقل لغة الطرف الآخر؛ ممن لا ينتسبون لحركة "الإسلام السياسي"²، وهؤلاء قد يكونون مسلمين، ولكنهم لا يؤمنون . أبدا . بأن يؤطر الإسلام حياتهم وحياة الأمة العربية والإسلامية؛ في أبعادها المختلفة؛ سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، لذلك رأى البحث؛ أن ينقل صورة التناقض بين أبناء الأمة الواحدة، ليجد فيمن يريدون العودة بحياة المسلمين . في أبعادها السابق الإشارة إليها . إلى معين الشريعة؛ أقرب إلى الاستماع إليهم أكثر من غيرهم، كانوا في شكل أحزاب سياسية، أم من عامة المسلمين³، لإيمان هؤلاء وإيماننا نحن أيضا بالرسالة الدعوية لهذه الشريعة، فرأى البحث؛ أن يبحث إحدى الوسائل المعاصرة المتعلقة الشأن السياسي للأمة ، أي: "الخطاب السياسي" ويطرحة . في ذاته . كإحدى الأفعال الإنسانية التي تبحث لها عن ضوابط شرعية، توسلا لتحصيل قيم ومبادئ ومقاصد الشريعة الإسلامية محاولا . أي البحث .

مقاصدها سقطت، وعليه يتعين سقوط الديمقراطية للبحث فيما يمكن من خلاله العودة بالشريعة إلى حياة المجتمعات الإسلامية، أو بالأحرى العودة إلى وحدة الأمة الإسلامية بوحدة الخطاب فيها .

¹ . محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي ، (211 . 212)

² . هذا لا يعني . أيضا . تسليم البحث بكل ما تتبناه حركات الإسلام السياسي على اختلاف توجهاتها، ما دامت هذه الحركات والتيارات الإسلامية لم تجد طريق الوحدة والتعاون فيما بينها تحقيقا للمصلحة العامة للمجتمعات الإسلامية .

³ . فالأحزاب والتيارات والحركات الإسلامية، هي في ذاتها نتاج ومفردات للواقع الراهن، فليس لنا أن نغض الطرف عن هذا التغيير الحاصل في المجتمع؛ ببرز هذه التصنيفات والمسميات والمفاهيم داخل المجتمعات الإسلامية، رغم أن سوادها الأعظم مسلمين بوجه عام؛ كانوا منتمين لحركات الإسلام السياسي أم لا .

إعادة صياغة وطرح وتحرير محل النزاع من جديد، بين المسلمين (الإسلاميين) بشأن الخطاب السياسي، ومضامين الخطاب السياسي، وبالتالي مفرزات ومخرجات هذا الخطاب. أم أننا نحكم على مثل هذا الموضوع بأنه "شأن سياسي"، ولا علاقة للبحث الشرعي "بما هو سياسي"، لأن مجاله البحث في الأحكام الشرعية ومقاصدها في غير هذا المجال، ونُقرُّ. حينها. بضرورة فصل الديني عن السياسي، ليخرج السياسي من دائرة بحوث العلوم الشرعية، وليخرج الفعل السياسي عن كونه فعلاً للمكلف.

هل يقتصر دور دارس الشريعة على تأصيل المسألة؛ بذكر أدلة جوازها أو منعها، ومذاهب العلماء فيها، أم عليه أن يعيد النظر في كيفية تحقيق مناسبات الوقائع والمستجدات، وينظر في فقه الضرورة، وفقه الفرض الكفائي، وفقه إعمال قواعد المقاصد واعتبار المآلات.

لقد ابتعد البحث . نوعاً ما (في هذا البحث تحديداً) . عن نقل الأقول في المسألة أو القضية، ذلك أن الأقول والمذاهب في مسألة الشورى والديمقراطية، قد أصبحت من المعلوم للعامة وللخاصة، لذلك يتعين الحكم الشرعي في حق حملة الشريعة بضرورة البحث عن المخارج الشرعية لرأب الشرخ الذي وقع داخل المجتمعات الإسلامية، بالبحث في البدائل الشرعية (الوسائل الشرعية) لتحقيق مصلحة وحدة الأمة.

المبحث الثالث : عناصر التبيئة الداخلة في مفهوم الممارسة الديمقراطية .

أمام التسليم بقابلية الديمقراطية للتبيئة في المناخ الحضاري الإسلامي، يمكن رصد أهم العناصر التي من خلالها أن تتجسد واقعية التبيئة، وفعاليتها على أرض الواقع، ذلك أن مجموع مقومات الممارسة الديمقراطية هي التي كانت محل تأصيل شرعي لقضاياها، كحكم المشاركة السياسية، وحكم إنشاء الأحزاب، وحكم الانتخاب (كطريق يقابل مفهوم البيعة الإسلامي)، وحكم رأي الأغلبية، وهكذا ..

يشير حامد ربيع يؤكد على أن الحضارة الإسلامية لم تعرف أياً من المفاهيم التالية:

أولاً . التصويت بمعنى المشاركة السياسية كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية: ففكرة التصويت الذي يعني في حقيقة الأمر الاعتراف بقوة الرأي الفردي واحترام هذا الرأي ولو من حيث الشكل كأحد عناصر صنع القرار المرتبط بالحماية وبمصالح الجماعة. إن عملية التصويت التي لا تعدو أن

تكون مجموعة من الطقوس ترتبط بالمشاركة السياسية هي العلامة الأولى والحقيقية على أن الحكم ليس إرادة متسلطة لفرد أو لفئة وإنما هو تقابل بين إرادة حاكمة وإرادة محكمة¹.

ثانياً . المجالس النيابية وبغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية؛ كتعبير نظامي عن الإرادة الشعبية: فإن المجالس النيابية وهي بدورها ترتبط بمفهوم التصويت تمثل العنصر الثاني المعبر عن التطور الديمقراطي .

ثالثاً . الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحريات الفردية في مواجهة الإدارة الحاكمة لم تعرفها كذلك الحضارة والتقاليد الإسلامية، فالمجتمع الإسلامي رغم حديثه عن الحريات لم يعرف كيف يحترم الحريات، لم توجد حضارة وضعت المواطن منعزلاً إزاء السلطة والسلطان كما حدث في النموذج الإسلامي للوجود السياسي..²

المطلب الأول . التعددية السياسية والقبول بفكرة التداول على السلطة.

الفرع الأول: مفهوم التعددية السياسية . يعرف "لوسيان باي" مفهوماً مبسطاً للمشاركة السياسية، يقترح من مثيله "غابريال ألوند"، وهو يشير إلى أنها: « مشاركة أعداد كبيرة من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية »³، وهي تعني بحسب "صموئيل هنتغتون وجون نيلسون" ذلك النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون بقصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي، سواء كان هذا النشاط فردياً أم جماعياً، منظماً أم عفويًا، متواصلًا أو منقطعًا، سلمياً أو عنيفًا، شرعياً أم غير شرعي، فعال أم غير فعال؟⁴

والتعددية كمفهوم سياسي⁵، يؤكد . من ناحية . تعدد الجماعات وتنوع القوى بما يتضمنه ذلك من قيم اجتماعية أساسية، ومن ناحية أخرى قبول الدولة لهذا التعدد والإقرار بعدم تركز السيادة في قوة

¹ . حامد عبد الله ربيع، مقدمة تحقيق كتاب: سلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، (القاهرة: مطبعة دار الشعب، 1980/1400)، (47)

² . المرجع نفسه، (46)

³ . Lucian W.Pey, **Aspects of Political Development: An Analytic Study**, (Little, BrownAnd Company, 1966),p.127

⁴ . ثامر كامل محمد الخرجي، **النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة**، (181).

⁵ . يثير مفهوم التعددية السياسية العديد من المشكلات المنهجية والنظرية بسبب ظهوره في أكثر من مجال من مجالات العلم والمعرفة، وللخلط بينه وبين مفهوم الديمقراطية ولارتباطه أساساً بالدراسات التجريبية في علم السياسة التي تفترض ربط المفهوم

بعينها، ومن ناحية ثالثة؛ وجود ترتيبات مؤسسية خاصة لتوزيع السلطة الحكومية والمشاركة فيها، أي: إيجاد صيغة ملائمة على المستوى التنظيمي للتعبير عن تنوع القوى وتعددتها في إطار مناسب، وهو ما اصطلح على تسميته "بالمشاركة السياسية"، وبهذا المعنى تنطوي المشاركة السياسية كمفهوم سياسي على أربعة مبادئ:

1. الإقرار بحق التنظيم السياسي، أي الاعتراف بحق القوى السياسية والاجتماعية المتعددة في تنظيم نفسها في شكل أحزاب سياسية، وجمعيات ونقابات عمالية ومهنية، دون قيود، وبغض النظر عن هويتها الاجتماعية أو عقيدتها الدينية أو السياسية.

2. التعدد المتكافئ للأحزاب، بمعنى إتاحة الفرصة المتكافئة لجميع الأحزاب لمباشرة نشاطها.

3. الحماية الدستورية، أي ضرورة أن يوفر الدستور الحماية لحق التنظيم السياسي ولضمان الحرية والمساواة بين التنظيمات المختلفة، ولحماية الحريات الأساسية، فضلا عن التوازن بين السلطات.

4. حرية تداول السلطة، حيث يعتبر هذا المبدأ من أهم الأسس التي تستند إليها نظم التعددية الحزبية لكونه يكفل، عبر الانتخابات الدورية الحرة، إمكانية التغيير السلمي والتعاقب المنتظم للحكام¹.

الفرع الثاني: مفهوم المواطنة كأساس تنطلق منه فكرة التعددية والمشاركة السياسية:

تعرف المواطنة بأنها: «مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي وبين مجتمع سياسي (الدولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء ويتولى الطرف الثاني مهمة الحماية، وتحدد هذه العلاقة بين الشخص والدولة عن طريق القانون، كما يحكمها مبدأ المساواة²».

وبدل كلمة "مواطنة" يستعمل علي خليفة "الفضلة المواطنة"، ويشير إلى أن نشأة المواطنة وتشكلها كان بالتوازي مع المدينة - الدولة بنتيجة التقاء الميولوجيا في أول تجلياتها الواقعية مع النزعة السياسية إلى الارتقاء نحو التنظيم: ما أدى إلى صنع أوضاع اجتماعية وسياسية تمثلت ببلورة مفهوم المواطنة على قاعدة

بيئات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، وفي فترات زمنية محددة بحكم أنه يدخل في إطار العمليات السياسية أكثر مما يتعلق بالمبادئ، وتبرز هذه المشكلات بشكل واضح في الدراسات العربية التي بدأت حديثا في تناول المفهوم وتطبيقه في واقع النظم السياسية العربية دون دراية حقيقية بنشأته أو مدى ارتباطه بالديمقراطية الغربية والمتطلبات التي تحققه . [عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات والنشر، 1416 / 1995)، (66).]

¹ . عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، (67)

² . نخبه من أساتذة قسم علم الاجتماع، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية (56).

امتيازات شخصية، وكانت الدولة المدينة الإطار الجيوسياسي الحاضن لهذه المنظومة، وإليها يرجع الاشتقاق الأول لمصطلح "المواطن" وهو "المدني" (Citizen, Citoyen) ¹.

أما الكيالي في موسوعته، فيعرف المواطنة بقوله: « هي صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماءه إلى وطن، أهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة »²، ويرى الكيالي أن لها معان متعددة: فهي بالمعنى السياسي تعني الحقوق التي يتمتع بها المواطن في نظام سياسي معين، كحق الاقتراع، باعتباره عضواً في المجتمع السياسي الذي هو المدينة، إضافة إلى المؤشر السياسي لمعنى المواطنة، نجد مؤشرات أخرى مثل مؤشر الولادة، أي أن المواطن .. مؤشر حقوقي، .. وهذا المؤشر يعود إلى الرومان، .. المؤشر الاقتصادي أو بالأحرى المالي للمواطنة يفيد بأن المواطن هو الفرد الذي يتمتع بملكية محددة، ويساهم في موازنة الدولة ضمن شروط معينة ..³.

وتعتبر المؤشرات التي أشار إليها الكيالي، عن التطور التاريخي لفكرة المواطنة في الفكر الغربي، والتي تبلورت أكثر مع فكرة الدولة الحديثة التي أرسنها معاهدة واستفاليا 1648 (القرن السابع عشر).

أما مفهوم المواطنة ومقارنته بنظيره في الشريعة الإسلامية⁴، فتنتقل من اجتهادات وبحوث مفكرين إسلاميين، فمن هؤلاء ما ذهب إليه راشد الغنوشي الذي يرى أن المواطنة في الدولة الإسلامية تكتسب بتوفر شرطين هما: الانتماء للإسلام والسكن في قطر الدولة الإسلامية⁵، ومعنى ذلك يقول الغنوشي: « إمكان تصور مواطنة خاصة لمن توفر فيه شرط واحد: بالنسبة إلى المسلم خارج إقليم الدولة، أي مجال سيادتها. وبالنسبة إلى غير المسلم القاطن في إقليم الدولة وأعطى ولاءه لها، وهذان النوعان من المواطنة الخاصة تكتسب صاحبها حقوقاً هي دون حقوق المواطن الذي استكمل الشرطين، وكل منهما يملك استكمال الشرطين، الأول بالانتقال إلى إقليم الدولة، والثاني بدخوله الإسلام، وإذا أثر غير ذلك تحمل بالطبع مسؤولية اختياره»⁶.

¹ . علي خليفة، المواطنة ومسارات الدولة: دراسة تحاليلية نقدية للعلاقة بين المواطنة والدولة، المجلة العربية للعلوم

السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 39 . 40)، صيف وخريف 2013)، (10)

² . عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (365/6)

³ . المرجع السابق، (366 . 365/6)

⁴ . والمقصود حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أو ما يعرف " بأهل الذمة " .

⁵ . راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، (291)

⁶ . المرجع نفسه، (291).

وإذا كان المسلم خارج إقليم الدولة لا يملك غير حق النصرة في حدود إمكانيات الدولة، فإن غير المسلم "الذمي" يملك إلى جانب النصرة سائر الحقوق التي يملكها المسلم، عدا شغل المواقع ذات المساس المباشر بهوية الدولة وطبيعتها الإسلامية، مع ملاحظة أن الوظائف في الإسلام ليست حقوقاً للمواطن، وإنما هي أعباء وتكاليف¹.

ويرد جمال الدين عطية على طارق البشري، الذي حاول تأسيس مفهوم المواطنة على معيار المشاورة في تحرير البلاد من الاستعمار واستقلالها وتوحيدها، واستخراج معايير فقهية لضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم من مبدأ الولاء والصفاء.

ولا يرى جمال الدين عطية داعياً لهذا التأسيس، لأن مفهوم المواطنة، قد تأسس منذ وثيقة المدينة، وآية الأنفال²، فلم يعد بنا حاجة إلى إعادة تأسيسه، ولكنه إضافة تأكيد للتأسيس الأول³.

أما لؤي الصافي؛ فيرى أن المواطنة تقوم على أساس إبقاء الخلافات في دائرة السجال السلمي والاحترام المتبادل بين القوى السياسية المتصارعة، والحيلولة دون انتقال الصراع السياسي إلى مرحلة التشكيك في النوايا أو التخوين، أو الاتهام بالعمالة أو ما شابه ذلك من المواقف التي تجعل الحوار مستحيلاً والقدرة على اتخاذ مواقف تناصفية (أي؛ التحرك خطوة أو أكثر نحو الآخر استجابة لاستعداد الآخر التخلي عن موقفه الحالي والاقتراب خطوة).

المعنى الصحيح للمواطنة يحول دون خروج النقد السياسي عن قواعد الاختلاف السياسي إلى استخدام لغة تحريضية أو تجريم الخصم انطلاقاً من خلافات حول سياسات الدولة أو اجتهاد سياسي، ذلك أن تصعيد الخطاب السياسي إلى مستوى تجريم الخصم واتهام الخصم في وطنيته يخفي وراءه رغبة في نزع الحقوق السياسية والمدنية عن الخصم، وتحويله إلى مجرم يستحق أشد العقوبات/ بما في ذلك السجن أو النفي أو القتل⁴.

¹ . المرجع نفسه، (291)

² . قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِم مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا ۗ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝﴾ [الأنفال (72)].

³ . جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2003/1423)، (81)

⁴ . لؤي الصافي، لحرية والمواطنة والإسلام السياسي: قضايا الربيع العربي والتحولت السياسية الكبرى، ط1 (دار المجتمع المدني والدستور، 2012)، (56)

يناقش "زكي الميلاد" فكرة التعددية داخل الدائرة الإسلامية، والتعددية خارج الدائرة الإسلامية، وقال عن النمط الأخير أنه « يصدق على التعدديات التي لا تنتمي إلى المرجعيات الإسلامية، ويشمل الجماعات الفكرية والسياسية التي تنتمي إلى مرجعيات فكرية وفلسفية مغايرة، ولا يمثل الإسلام مكونا في مرجعياتها، كالجماعات والأحزاب العلمانية والاشتراكية والماركسية»¹.

ويطرح زكي الميلاد السؤال الآتي: ما هو الموقف الإسلامي تجاه هذا النمط من التعدديات؟ ويجب بأنه: «من الممكن القول أن هناك ثلاثة خيارات أساسية:

أ. الصدام والصراع.

ب. خيار المقاطعة والانغلاق.

ج. خيار الحوار والتعايش.

ولا شك أن الخيار الأمثل من حيث المبدأ القيمي والأخلاقي هو خيار الحوار والتعايش، لأن الإسلام يركز على قاعدة قوة المنطق لا منطق القوة، ويدعو للمجادلة بالتي هي أحسن، ويوصفه الخيار الذي يحافظ على الأمن والسلم والتعايش في المجتمع والدولة»².

ويفترض زكي الميلاد أن أنواع التعددية داخل الدولة الإسلامية هي كالاتي:

1. التعددية ذات النمط الاسلامي.

2. التعددية ذات النمط غير الاسلامي.

3. التعددية في نمط الأقليات غير الاسلامية³.

وإذا استبعدنا النمط الأول؛ فمفهوم المواطنة فيه لا يثير أي إشكال ذلك أن التعددية ومفززاتها تكون كلها في إطار الشريعة الإسلامية، والاختلاف هنا. قد يكون اختلاف رحمة⁴. كما قال رسول الله ع. وهو شبيه بالاختلاف بين المذاهب الفقهية، وإن تعلق الأمر هنا بالمجال السياسي، فضلا على أن هذا النوع من التعددية مقصى على أرض الواقع، وهو المفترض وجوده، سيرا مع طبيعة المجتمعات الإسلامية، وسيرا ما ترجوه الأغلبية فيها، وهذا هو النوع الوحيد الذي تلتقي عنده آراء علماء الشريعة، بعد إنكارهم

¹ . المرجع نفسه، (46)

² . المرجع السابق، (46)

³ . المرجع نفسه، (49) .

⁴ . سبق تخرجه .

في البداية للحزبية في الإسلام، كما هو شأن حسن البنا رحمه الله تعالى، وكما فعل اتجاه من السلفية كشفت عنه تحولات ما يسمى "بالربيع العربي" في مصر خاصة .

فلقد وقف الإمام حسن البنا من الأحزاب السياسية موقف الرفض والمدين لهذه الظاهرة، فهو رأى فيها "سيئة هذا الوطن الكبرى"¹، ويستند في ذلك إلى التجربة السياسية التي شاهدها وعاشها في مصر، وبالتالي، فإن موقف حسن البنا ليس يعد نابعا من موقف عقدي أكثر مما هو نابع من الحرص على مصلحة المسلمين، ووحدهم، فتجربته دلت على أن الأحزاب هي أساس الفساد الاجتماعي الذي اضطرت مصر بناره، وأن الأحزاب المصرية في رأيه ليست أحزابا بالمعنى الحقيقي، ولكنها انشاقات بين شخصيات من أبناء الأمة، وعلى ذلك فهي ليست اختلافات بين برامج سياسية وإنما بين أفراد² .

إن وجود الأحزاب أدى إلى إشعال نار الخصومة في نفوس الحاكمين والمحكومين على السواء، لأن المجتمع فهم أن الأحزاب تعني عداوة وبغضاء، وإلى أن ترى الحق في جانب الخصوم الحزبيين باطلا، والباطل في جانب أنصار الحزب حقا، وبالتالي دعا البنا إلى حل الأحزاب جميعا وتكوين حزب واحد يعمل لاستكمال حرية البلاد، واستقلالها³ .

لم تبق ظاهرة رفض الأحزاب على ما هي عليه، وذلك لأن التجربة الديمقراطية في أوروبا طغت على الواقع السياسي العالمي، وأفسحت المجال واسعا للشعوب للمشاركة في حكم نفسها، والحد من طغيان الحكومات .

هذه التجربة ارتبطت بالتعددية السياسية التي انتشرت في البلاد الأوروبية وأصبحت لا تستقيم الحياة السياسية وترسخ معاني الحرية إلا بوجودها.

وقد تأثرت العقلية العربية والإسلامية بما حدث في أوروبا، ووجدت في تجربتها الديمقراطية منهجا لتحجيم دور الحكومات وإعطاء دور أكبر للشعوب. وقد أدت الديكتاتوريات المنتشرة في العالم العربي والإسلامي إلى المطالبة بإفساح مساحة أكبر من الحرية السياسية وإتاحة المجال واسعا أمام القوى السياسية للتعبير عن ذاتها ومواقفها، بما يتيح تصحيح المسار السياسي للنظم السياسية العربية والإسلامية، وقد

¹ . فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية ، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993/1421)، (165)

² . المرجع السابق ، (165) .

³ . عاطف عدوان، التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي المعاصر، مجلة جامعة النجاح للابحاث والعلوم

الإنسانية، (جامعة النجاح الوطنية، المجلد 16، 2002)، (94)

شاركت في هذه المطالبة جميع القوى السياسية المنتشرة سواء الإسلامية منها أو العلمانية أو الاشتراكية أو القومية، ذلك أن النظم السياسية دأبت على الانفراد بالحكم وحصره في فئة واحدة دون الأخرى، وفي كثير من الأحيان في شخص الرئيس وعزل بقية القوى السياسية الأخرى عن العملية السياسية¹.

الفرع الثالث: - فقه المشاركة السياسية والديمقراطية وتجاوز الخطاب الإسلامي المعركة المفتعلة بين الديمقراطية والشورى: فلقد ذهب كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى أن الديمقراطية مشاركة بالصوت، والشورى مشاركة بالرأي، لذلك فهي درجات من المشاركة، وإذا كانت الشورى هي الأكمل من وجهة النظر الإسلامية، فإن بلوغها لا يمكن أن يتحقق إلا بعد المرور بالديمقراطية.

وإذا كانت المشاركة السياسية هي إحدى ركائز مفهوم الديمقراطية الليبرالية، وهي في نفس الوقت جوهر التعددية السياسية، فإن ذلك يعني أنها هي همزة الوصل بين المفهومين، فالتعددية تؤدي إلى تحقيق الديمقراطية من خلال ما تفترضه من توفير العوامل التي تسير عملية المشاركة، كما يمكن القول أن التعددية - كشكل لممارسة الديمقراطية - جاءت لتطور شكل مؤسسي للديمقراطية هو الحكومة التمثيلية، وتحديدًا لمعالجة أخطائها التي تتركز أساسًا في إمكانية ألا يعبر النواب المنتخبون في البرلمان، ومن وصلوا إلى السلطة التنفيذية عن المطالب الحقيقية للناخبين الذين اختاروهم، هذا فضلًا عن إمكانية تركيز السلطة في قلة من الأفراد أو النخب داخل الحكومة التمثيلية بما يعني حرمان النظام السياسي من نخب حاكمة جديدة².

ومهما كانت التبريرات التي تقوم عليها فكرة التعددية والمشاركة السياسية في الفكر الديمقراطي الليبرالي، فإنها في نهاية المطاف تصب في خانة خدمة الديمقراطية الغربية، فكيف يكون الأمر بالنسبة للمشاركة السياسية في فكر الجماعات والحركات الإسلامية؟.

مثلت قضية المشاركة السياسية موضوعًا جدليًا في أوساط جماعة المسلمين في السنوات السابقة بين من يتشدد في شروطها، ويغلب الجانب الدعوي المبدئي عليها (إقامة الدولة الإسلامية)، والميل إلى "مفاصلة" النظم العربية باعتبارها غير إسلامية، بذريعة أن المشاركة ستؤدي إلى التنازل عن التمسك الكامل بالمبادئ، واتجاه: يدفع نحو المشاركة في أوسع صورها، والدخول في قلب النظم والحكومات لإحداث التغيير من الداخل.

¹ . المرجع نفسه، (97)

² . عبد العاطي محمد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، (70)

وشهدت الجماعة حالات من الشد والجذب في هذه القضية، بين اتجاه وُصِفَ بالأيدولوجي (أوالمتشدد) واتجاه آخر وصف بالعملي (البراغماتي)، وقد تموضع بين هذين الاتجاهين طيف متعدد من المقاربات والاجتهادات في رسم حدود وصيغ المشاركة وأبعادها وأهدافها، بين من يجيز المشاركة فقط في السلطة التشريعية لتغيير التشريعات والقوانين، ومن يسوغ المشاركة في السلطة التنفيذية والحكومات لتحقيق مكاسب سياسية عديدة.

في هذا السياق يقدم "يكن" رؤيته التي تقوم على موازنات بين الاعتبارات الأيدولوجية والفكرية الرئيسية (التغيير الجذري والمنهج الانقلابي) والاعتبارات العملية والواقعية، فبينما يقر بأن هدف الإسلام إقامة دولة إسلامية واضحة المعالم (لا تشترك فيها مع الإسلام مناهج أخرى)، مع التأكيد كذلك على عدم المساهمة في "ترقيع" مشكلات وأزمات النظم الجاهلية، إلا أن ذلك في الوقت نفسه لا يعني أن يبقى المسلمون مستضعفين مظلومين، لا يسعون إلى رفع الظلم عنهم.

ويخلص "فتحي يكن" إلى أن المشاركة السياسية تمكن المسلمين من الدفاع عن أنفسهم وتحسين ظروفهم وامتلاك القوة لتحقيق مشروعهم وأهدافهم العامة، مستذكرا "حلف الفضول"¹ الذي عقد في الجاهلية قبل الإسلام، وقال عنه الرسول . صلى الله عليه وسلم . « لو أدعى به في الإسلام لأجبت ». فهذه المشاركة وفقا لتصوره « لا تعني مشاركة الإسلام للنظم الوضعية في الحكم، كما إنها ليست البديل عن (الحكم الإسلامي) »².

استخدم "فتحي يكن" في عبارته السابقة مصطلح "المسلمين" وليس "الحركة الإسلامية" أو "الإسلاميين"، بيد أن هذا يُقرأ في سياق حديثه عن الحالة اللبنانية التي تتضمن طوائف وأديان متعددة، أي في مطالبته المسلمين بالاندماج في النظام السياسي اللبناني وعدم الاستكفاف عن ذلك باعتباره ليس نظاما إسلاميا خالصا³.

الفرع الثالث : المشاركة السياسية وآليات حفظ الشرعية السياسية.

¹ . من الوقائع التاريخية في فعل رسول الله ﷺ التي يستشهد بها على حوضه ع تجربة السياسة الحكم [عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، ط2، (بيروت: دار النفائس، 1425)، (40)، وينظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، (140/1)، الماوردي، الاحكام السلطانية، (106)]

² . فتحي يكن، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)، (130 . 131)

³ . محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، (196)

المعروف عن الإسلام، أنه يتضمن شريعة وعقيدة، نصوصا سياسية، واجتماعية واقتصادية.. وأنه دين كامل استطاع أن يقيم دولة، وأن يشكل حضارة، وأفسح المجال أمام العلم والعلماء، وكانت قرونه كلها نورا وضياء.

فإذا قلنا أنّ هناك دعوة إلى التمسك بالنص وإلى العودة إلى الكتاب والسنة، وهي نصوص لا يأتيها الباطل من أية جهة، فذلك يعني أن المسلمين يريدون إحياء مشروعهم، وتطبيق نظريتهم، وتأليف فكرهم السياسية على نحو يؤدي بهم إلى التفاعل مع الآخر¹.

من واجب الحركات الإسلامية أن تعمل من أجل تطبيق الشريعة، وإقامة حكم الإسلام، لكن ذلك يبقى مشروطا بملاحظة الواقع وقراءته جيدا، حتى لا تستحيل البلاد إلى فوضى عارمة تصب غالبا في خانة الكفر بسبب وجود تيارات أو فئات لا تريد الإسلام أن يحكمها، أو أن تعالج مشاكلها من خلاله.

في المجتمعات المختلطة التي يصعب، أو يستحيل فيها إقامة نظام حكم إسلامي، وحكومة إسلامية، يمكن العمل من أجل تطبيق مبدأ العدل والمساواة، واعتماد مبدأ الديمقراطية كنهج سياسي، وإن كانت هذه الأخيرة صيغة من صيغ المسيحية، ولا تحمل من الخير ما يحملها الإسلام للناس، إلا أنه تجنبا للفوضى²، ولما يمكن أن يحصل في ظل تنافر التيارات وخصوميتها يمكن اعتمادها كنهج سياسي يسمح للجميع بالتعبير عن آرائهم وبالمشاركة في التغيير، هذه الديمقراطية تصلح أن تكون بديلا في مقابل المشروع الغربي الذي يعمل له من قبل التيارات التغريبية والعلمانية شرط أن يؤدي ذلك إلى حفظ البلاد واستقلاليتها، وأن تكون حرة في التعبير عن رأيها وفي اتخاذ قراراتها لا أن تكون الحكومات في ظل نهج الديمقراطية تابعة لهذا القطب أو ذاك من الدول العظمى³. يقول محمد مهدي شمس الدين: « على المسلمين أن يعتمدوا مبدأ الديمقراطية ليس للتوسل إلى الحكم، وإنما كعقيدة سياسية ونهج سياسي حقيقي، إلى جانب احترامهم للمجتمع وللنظام العام الذي هو خط أحمر في الشرع الإسلامي »⁴.

¹. فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين " الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط " نقد وتحليل، ط1، (بيروت: دار الهادي، 1995/1415)، (25)

². أي: إعمالا لقاعدة درء المفسد وجلب المصالح حفظا لاستقرار الأمة بعيدا عن فتنة قد تثار (كما يشهد لذلك واقع المسلمين).

³. فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، (42)

⁴. المرجع نفسه، (42)

إن الإسلام له صيغته الخاصة، ومشروعه الكامل، فإذا اختار المسلمون مبدأ الشورى، فذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم أصحاب دين كامل لا يحتاج إلى نماذج غربية أو مسيحية لا تنسجم أو تتعارض مع الإسلام، ولأنهم يعتبرون الإسلام طريقة حياة، وهي طريقة مؤهلة وصالحة لأن تكون أسلوباً في الحكم، وفكرة النظام الإسلامي، أو الحكومة الإسلامية القائمة على الشريعة تنسجم مع روح الإسلام كدين وقانون، فالدولة الإسلامية تشبه باقي الدول والخوف من إنشائها لا مبرر له، والقول بأن هذا النوع من الدول من شأنه نقل العالم إلى القرون الوسطى هو قول غير عادل¹.

من حق أي مجتمع في العالم الإسلامي أن يعتمد على الديمقراطية فيما لو كان ذلك المبدأ الأمثل لإحداث تغيير ما في الواقع، من منطلق كون هذه الديمقراطية، تعتبر متقدمة باتجاه حلول لمشاكل معينة يعيشها هذا المجتمع أو ذلك، كما أن من حقه أيضاً، أن لا يثبت على هذا المبدأ إذا وجد أن هناك مبدأ أفضل وأسمى منه، وبالتأكيد يوجد مبادئ أسمى من هذا المبدأ، وليس من حق الغرب أبداً أن يثبت هذا العالم ما يرى فيه مصلحته، واستمراره في حكم هذا العالم.

وليس من حقه أيضاً أن يضع تعريفاً للديمقراطية، ويلزم العالم كله بهذا التعريف، فلكل مجتمع مفهومه وقناعاته، ومبادئه التي ينطلق منها في تحقيق سعادته، بمعنى: أنه يجب أن تترك للشعوب حرية الاختيار من دون اعتبار الديمقراطية أفضل صيغة من صيغ الوجود، علماً بأن الغرب يتشدد بالديمقراطية، وهو أبعد ما يكون عنها، ولأنها تحقق له المكاسب المادية والاقتصادية والسياسية، وتحفظ له بعض الأنظمة القائمة في الدول العربية والإسلامية التي تمكن الغرب من تغليفها بشعار الديمقراطية لإيهام الناس بأنها أنظمة تعبر عن طموحات الشعوب وتسمح لها بالتعبير عن رأيها في ظل حماية القانون لها².

ونحن نتحدث عن الديمقراطية كوسيلة للوصول إلى الحكم بطريقة سلمية، وكصيغة ابتكرها الغرب، ويعمل جاهداً على تصديرها للعالم وفق ما يعرف بالتحول الديمقراطي في العالم، والعالم العربي كجزء من هذا العالم، نقف مع تجارب عربية في المجال، وقد تعرى أمامها الغرب والأنظمة الموالية له في بلاد العرب، وتجربة مصر خير معبر على ذلك³، فقد أضحت الديمقراطية وعاء يستوعب كل نكير

¹ . المرجع السابق، (46 . 47)

² . المرجع نفسه، (47)

³ . و قبلها التجربة الجزائرية في تسعينيات القرن العشرين ، والتي كانت أولى التجارب الناجحة والمجتهزة في ذات الوقت في العالم العربي.

بدعاوى مختلفة، لا تخفى حقيقتها عن عقول المنصفين في هذا العالم، وعلى اعتبار أنها صيغة ليست وليدة البيئة العربية، ومع صدق محاولات من انتهجوها طريقا سلميا لبلوغ سدة الحكم من التيارات الإسلامية في عدد من الدول العربية، أَلنا أن نصرح بعدم جدوى هذا الطريق وهذه الوسيلة لتسقط لعدم إفضائها إلى المطلوب، وهو التوسل بها لنظام سياسي يقوم على قيم ومبادئ الشريعة، وحفظا لكيان الأمة والمجتمعات. على أقل تقدير في الدول القطرية. وبالتالي، العودة من جديد للبحث في صيغ وليدة بيئتها، وليكن الصراع أو التنافس، بل التعاون (وهو اللغة الشرعية الإسلامية المطلوبة) مؤسسا من منطلقه؛ على قيم الشريعة ومبادئها، ما دامت ضريبة الديمقراطية في العالم العربي الإسلامي باهضة الثمن، تهدد بضرب كليات الشريعة واحدة تلو الأخرى، فهل تسوّغ مثل هذه الوسيلة " الديمقراطية " أمام ما أفرزته في الساحة العربية؟. إلى متى يصير المسلم على أداة مشكوك في صلاحيتها في مجتمعاتنا بعد تجربتها عددا من المرات؟ ألا نحتكم إلى القاعدة الشرعية أن الوسائل متى لم تحقق مقاصدها سقطت، وأنه يتخير للمقاصد أكثر الوسائل صلاحية لتحقيق هذه المقاصد؟.

الأکید أن العيب ليس في "الديمقراطية" كصيغة للحكم، وكطريقة انتهجها الغرب في حياتهم، لكن العيب يكمن في عدم قدرة مجتمعاتنا وحتى النخب فيها على التفاعل مع هذا النموذج الغربي، وبدلا من تضييع الوقت في محاولات استصلاح هذا الأسلوب؛ كتمارسه في المجتمعات العربية والإسلامية، يكون من العقلانية والمنطق أن يُبحث عن صيغةٍ؛ مقوماتها ومركزيتها "شريعة الله ومقاصدها"، فإذا تطلّب الأمر صبرا ومثابرة واجتهادا، فليكم من هذا المنطلق الذي يعود إلى هذه البيئة العربية والإسلامية.

وإذا كانت الشورى وفقا للرؤية الشرعية الإسلامية. تعني مبدأ المشاركة السياسية في الفكر السياسي الغربي، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو مقصود كل الولايات في الإسلام كما يقول ابن تيمية: « وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »¹ هو في حقيقته. متمثلا في وظيفة الحسبة على ذوي السلطان. يعني تحقق المشاركة السياسية في الأمور العامة وفي الحكم بداية من واجب النصيحة الذي أمر به رسول الله في حديثه المشهور: « الدين النصيحة، لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم »²، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ ﴾ [التوبة (91)]،

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (41/28)

² . أورده البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي ع: « الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم »، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ ﴾ [التوبة (91)]، (81/1) وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة، ورقمه (95)، (49/2) عن تميم الداري.

ومرورا بمراحل تغيير المنكر التي ذكرها رسول الله في حديثه المعروف: « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان »¹، فإن هذه المشاركة المسئولة في تغيير المنكرات السياسية أو القانونية التي تقع من أولي الأمر تحقق مبدأ الرقابة على أعمال الحكومة، إذ لا يكفي يقول السنهوري: « لحماية الأمة من تجاوز السلطة أو إساءة استعمالها أن يلتزم الحاكم بالشورى، بل يجب فوق ذلك وجود نوع من الرقابة على أعماله، لأنه يتمتع في حدود اختصاصه بسلطة تقديرية واسعة، وهذه السلطة التقديرية يمكن أن تعطل مزايا الشورى إلا إذا كانت هذه الشورى يتبعها رقابة مستمرة. إن الجواء الجذري المتمثل في خلع الخليفة في حالة إخلاله بواجباته له أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها »².

إن المشاركة السياسية هنا، أي في مجال الرقابة على الأعمال الحكومية تضطلع بمهمة التغيير التي تتحمل الأمة أمانتها حين يتغير الراعي وتفسد الأحوال، إعمالا للقانون الإلهي في التغيير الذي يحمل الشعوب مسؤولية التغيير باعتبار الأمة هي الحافظة للشرع لا الإمام³.

¹ . أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يويد وينقص، وأن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجبان، ورقمه (78)، (27/2 . 28)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الغضب، باب: نصر المظلوم والأخذ على الظالم، ورقمه (11513)، (157/6)، كلاهما عن أبي سعيد الخدري.

² . عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، ط4، (مؤسسة الرسالة ناشرون، ومنشورات الحلبي الحقوقية، 2000)، (226)

³ . فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي مبادئ دستوري الشورى، العدل، المساواة، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998/1419)، (43)

المطلب الثاني: الانتخاب¹ وسيلة تقوم مقام البيعة في اختيار رئيس الدولة.

لقد طرح البحث سؤالاً . وهو يقرر ويؤكد على أن البيعة هي طريق الشرعية في الفكر السياسي الإسلامي، في ظل مفهوم الخلافة الراشدة: هل يقوم الانتخاب مقام البيعة في وقتنا المعاصر؟ وأرجعت الإجابة عنه في هذا المبحث.

يرى كثير من الباحثين أن تطبيق نظام البيعة الإسلامية، . كما ساد أيام الخلفاء الراشدين لاختيار رئيس الدولة . قد أصبح الآن من الأمور الصعبة، حتى على مستوى كل دولة أو دويلة من تلك التي انقسم إليها العالم الإسلامي في القرن العشرين، خاصة فيما يتعلق بتحديد أهل الإمامة، وأهل الاختيار التقاة الأكفاء الذين يحوزون ثقة الناس مثلما كان صحابة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . بالنسبة للمسلمين الأولين، ويرجع ذلك إلى انصراف أغلب المسلمين عن الدين وضعف ما بقي في قلوبهم من تقوى، وفي نفوسهم من إيمان، مع ما استتبع من مظاهر الإخفاق والتخلف رغم ما جباهم الله به من إمكانيات وثروات.

فإذا صعب على المسلمين العودة إلى نظام البيعة الإسلامية في ظل الظروف الراهنة، نظراً لما يعترض طريقه من عقبات تحتاج إلى تدليل، كان على مفكري المسلمين . وقد ترك الله للناس تحديد طريقة اختيارهم لرؤسائهم في إطار مبدأ الشورى . أن يبحثوا بصدق عن أفضل وسائل هذا الاختيار، معتبرين في ذلك بما وصلت إليه أحوال المسلمين وظروفهم، مع العمل في نفس الوقت على إظهار الحلول التي من شأنها تقوية إيمان الناس ودفعهم إلى التمسك بأهداب² ذلك الدين القيم، ليسهل عليهم إقامة أحكامه واتباع سننه³.

¹ . أتى الباحث محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري . في رسالته الموسومة ب : الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه دراسة فقهية تأصيلية، إشراف: الدكتور عبد الله بن مصلح الشمالي، (كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية شعبة الفقه ، جامعة أم القرى، 2008/1429)، (244 . 253) . على بيان التكيف الفقهي للانتخاب وذكر مجموع الأدلة المستند إليها في المسألة والرد عليها ، والترجيح بينها .

² . لعل المقصود أهداف .

³ . ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1980/1400)، (149)

فهل يمكن القول، وتخريجاً على فكرة الوسائل وقواعدها الضابطة للعمل بها؛ أن الانتخاب وسيلة متعينة، لعدم جدوى غيرها من الوسائل والطرق، كالبيعة في عصرنا هذا، وذلك توسلاً إلى نظام حكم إسلامي؟.

لقد عرف الانتخاب¹ في معجم المصطلحات الفقهية والقانونية بأنه: «تدبير قانوني، يتم من خلاله اختيار شخص أو مجموعة أشخاص لرئاسة أو لعضوية مجلي إدارة، أو رئاسة جمهورية أو رئاسة مؤسسة»².

وجاء تعريفه في معجم المصطلحات القانونية: «عملية يولي فيها عدة أفراد أو مجموعات، يشكلون هيئة انتخابية، أحد الأشخاص انتداباً أو وظيفة عن طريق التصويت»³.

وفي الموسوعة العربية العالمية عرف الانتخاب بأنه: «عملية يولي فيها الناس بأصواتهم للمرشح، أو الاقتراح الذي يفضلونه»⁴.

وفي المعجم الوسيط: «الانتخاب إجراء قانوني، يحدد نظامه ووقته ومكانه في دستور أو لائحة، ليختار على مقتضاه شخص أو أكثر لرياسة مجلس أو نقابة أو ندوة أو لعضويتها أو نحو ذلك»⁵. أما الدكتور مصطفى السباعي فعرفه بأنه: «اختيار الأمة لوكلائها في التشريع ومراقبة الحكومة»⁶. وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييفه الفقهي على أقوال:

¹ . الانتخاب لغة: جاء في لسان العرب: «انتخب الشيء: اختاره، والنخبة: ما اختاره منه، ونخبة القوم ونخبتهم: خيارهم ..، ويقال: جاء في نخب أصحابه أي في خيارهم، ونخبته أنخبه إذا نزعته، والنخب: النزح، والانتخاب: الاختيار والنتقاء، ومنه النخبة، وهو الجماعة تختار من الرجال فتنتزع منهم، وفي حديث علي عليه السلام، وقيل عمر: وخرجنا في النخبة، والنخبة بالضم: المنتخبون من الناس المنتقون .. ونخبة المتاع: المختار ينتزع منه». [محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (156/6)، مادة: (نخب) .

² . جرجس جرجس، معجم المصطلحات الفقهية والقانونية، ترجمة: أنطوان الناشف، ط1 (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1996)، (71) .

³ . جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998)، (261/1) .

⁴ . مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية ، ط2، (الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، 1999/1419)، (159/3) .

⁵ . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (938) .

⁶ . مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع)، (124) .

الأول: أن الانتخاب شهادة، وقد ذهب إلى هذا جماعة من المعاصرين، منهم محمد أبو زهرة¹، يوسف القرضاوي²، ومنير البياتي³.

واستدل هؤلاء على أن الانتخاب شهادة بالآيات الدالة على مشروعية الشهادة من مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۗ ﴾ [الطلاق (2)]، وقوله: ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ ﴾ [البقرة (283)]، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴾ [النساء (135)]، قالوا: حقيقة الانتخاب شهادة إذ فيه إخبار بصلاحية المرشح للمنصب محل الانتخاب، فيكون شهادة⁴.

ونوقش هذا الاستدلال بالآتي:

1. الآيات السابقة واردة في الأمر بتحمل، وآدائها، وتحريم كتمانها، وليس فيها ما يدل على أن الانتخاب شهادة.

2. يشترط في أداء الشهادات ألفاظ مخصوصة عند بعض الفقهاء⁵، كلفظ: أشهد، وشهدت، وهذا وهذا أمر غير موجود في الانتخاب، مما يدل على أنه ليس بشهادة.

3. أغلب الناخبين يتحرون المرشح الكفاء ينظرون في البرنامج الانتخابي الذي يقدمه المرشح، ويعرفون ذلك عن طريق الدعاية الانتخابية، وهذا أمر لا يجوز في الشهادة، « فلا بد أن تكون على القطع واليقين¹، لا على الظن والتخمين .

¹ . محمد أبو زهرة، فتاوى محمد أبو زهرة، جمع ودراسة وتحقيق: محمد عثمان شبير، (دمشق: دار القلم، (793)

² . يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مكائنها .. معالمها .. طبيعتها .. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط3، (بيروت: دار الشروق، 2001/1422)، (138)

³ . منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي في الإسلام، (475)

⁴ . يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، (138)

⁵ . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق وتعليق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود،

ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2002)، (39/9) والكامل بن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية شرح

بداية المبتدئ، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه، عبد الرزاق غالب المهدي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية،

2003/21424)، (339/7)، وشمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام

الشافعي رضي الله عنه، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002 / 1424)، (292/8)، ومنصور البهوتي، شرح منتهى

الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون،

2000/14121)، (566/3)، (707/6)

- 4 . الانتخاب ليس شهادة، إذ الشهادة تكون في حقوق الآدميين، وأحقوق الله تعالى، والانتخاب إخبار عن صلاح كفاء للمنصب محل الانتخاب².
- 5 . ولو قيل بأن الانتخاب شهادة، لما جاز للمرأة أن تنتخب، وذلك لأن الانتخاب ليس من مواطن قبول شهادة المرأة، وقد ذكرها العلماء³، ولم يجعلوها منها هذا المواطن⁴.
- الثاني: أن الانتخاب بيعة، وهو ما ذهب إليه فتحي الدريني⁵، وعبد الحميد الأنصاري⁶، والطماوي⁷، وعبد الرزاق السنهوري⁸.
- واستدل هؤلاء بحديث ابن عباس، أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال: « من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين، فإنه لا يتابع هو ولا الذي يبيع له تغرّة أن يقتلا » الحديث⁹؛ قالوا:

1 . موفق الدين بن قدامة، المغني، (139 / 138) .

2 . حافظ أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع، 1420)، (455) .

3 . ينظر هذه المواطن: موفق الدين بن قدامة، المغني، (134/14) .

4 . محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه . دراسة فقهية تأصيلية .، (243 . 245)، و فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ط1، (الرياض: داركنوز إشبيلية، 2009/1430)، (43 . 42) .

5 . فتحي الدريني، خصائص التشريع في السياسة والحكم، (427) .

6 . نسبه له في كتابه نظام الحكم في الإسلام، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه، (43) .

7 . سليمان محمد سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط6، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996)، (387) .

8 . عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرازق السنهوري، ط4، (مؤسسة الرسالة ناشرون، ومنشورات الحلبي الحقوقية، 2000)، (125) .

9 . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ورقمه (6830)، (177/12)، وأبو بكر البزار، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط1، (بيروت: مؤسسة علوم القرآن والمدينة المنورة: مكتبة العلوم، 1988/1409)، ورقمه (192)، (302/1) .

(. عن ابن عباس

والانتخاب هو البيعة العامة، وباشتراك عموم المسلمين فيها، وهي المرحلة الأساسية لاختيار الخليفة، فلا يتم تقليده وهي طريق اختيار الخلفاء الراشدين¹.

وقد ناقش الباحث محمد بن عبد الرحمن الأحمري، الاستدلال السابق بالآتي²:

الثالث: أن الانتخاب وكالة، وهو ما ذهب إليه مصطفى السباعي³، وعبد الكريم زيدان⁴، وفتحي وفتحي الدريني في موضع آخر من كتابه خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم⁵.

واستدل هؤلاء ب:

1. قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة (71)]، قالوا: فالآية الكريمة توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع الأمة، وهذا الواجب يمكن أدائه من قبل فرد، أو من قبل جماعة، وهذه الجماعة المتصدية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن إيجادها عن طريق انتخاب الأمة لها، لتكون بهذا الانتخاب نائبة عن الأمة في أداء الواجب؛ لأن حقيقة عمل الخليفة ونوابه: الأمر والنهي مما يجعل الانتخاب وكالة⁶. ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بالآتي:

أ. الاستدلال بهذه الآية على أن الانتخاب نيابة لا يستقيم، وذلك لأن الآية واردة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁷، وليس على أن الانتخاب نيابة أو وكالة لا من قريب ولا من بعيد⁸.

ب. وعلى فرض صحة الاستدلال بها، وأنها واردة في النيابة عن الأمة، فإن الاستدلال بالآية في هذا الموطن لا يستقيم، من جهة أن الانتخاب وسيلة لغاية، وإن كانت الغاية في الآية الكريمة في إيجاد

¹. عبد الحكيم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، (دار الفكر العربي، 1983/1403)، (226)

². محمد بن عبد الرحمن الأحمري، الانتخاب للولايات العامة، حقيقته وأحكامه، (246)

³. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، (124)

⁴. عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1413)، (316/4).

⁵. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (427)

⁶. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، (155)

⁷. محمد بن عبد الرحمن الأحمري، الانتخاب للولايات العامة، حقيقته وأحكامه، (249)

⁸. أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (298/10)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (262/10).

النائب عن الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الآية لم تنطرق إلى الوسيلة إليه، وعليه، فليس الانتخاب وكالة بهذه الآية¹.

2 . واستدلوا بالآيتين الداليتين على الشورى، والأمر بها في الإسلام، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى (38)]، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [آل عمران (159)]، وذلك أن الأمة مكلفة شرعا بالتشاور فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الخليفة، فاحتاجت إلى وجود نواب ينوبون عنها في أداء واجب الشورى، ووجودهم إنما يتم بالانتخاب²، وإذا كان لا يمكن استشارة جميع الأمة فقد جاز أن يشاور ولي الأمر من تعد مشاورتهم مشاوراة للأمة، وهو أهل الحل والعقد، ومعرفتهم تكون عن طريق الانتخاب ليكونوا مجلس (مجلس الأمة أو مجلس نواب الأمة) فهذه نيابة عن الأمة، ووكالة عنها، مما يعني أن الانتخاب وكالة ونيابة³.

ونوقش بالآيتين السابقتين: بأنه ليس فيهما دليل على أن الانتخاب وكالة أو نيابة، بل الآيتان واردتان في معرض الأمر بالشورى⁴، وقد تركت وسائل الشورى وسبلها للأمة⁵، ولم تنطرق الآيتان للانتخاب، ولا حتى لوسائل الشورى ونحوها، مما لا يمكن الاستدلال بهما على أن الانتخاب وكالة⁶.

3 . الخطابات الشرعية: الموجهة إلى المؤمنين، وهم الأمة، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ ﴾ [الأنفال(60)]، وقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا ﴾ [المائدة (38)]، وغيرها من الأوامر في آيات الكتاب العزيز، ولما كان من المتعذر قيام جميع افراد الأمة بتنفيذ تلك التكاليف برزت الحاجة إلى النيابة بأن تنيب الأمة عنها من يقوم بتنفيذ ذلك، وهذا النائب هو الخليفة، والخليفة تنتخبه الأمة، فهو وكيلها، وهي موكلة له، فيكون الانتخاب وكالة⁷.

ونوقش الاستدلال على هذا الرأي بالآتي:

1 . محمد بن عبد الرحمن الأحمرى، الانتخاب للولايات العامة، حقيقته وأحكامه، (249)

2 . عبد الكريم زيدان، بحوث فقهية معاصرة، (95)

3 . محمد بن عبد الرحمن الأحمرى، الانتخاب للولايات العامة، حقيقته وأحكامه، (249 . 250)

4 . محمد بن علي الشوكاني، فتح القديرالجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (1994)، (704/4)

5 . عبد الكريم عثمان، النظام السياسي في الاسلام، (دار الإرشاد، 1968)، (34)

6 . محمد بن عبد الرحمن الأحمرى، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه، (250)

7 . مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، (155)

1 . أما الاستدلال بالخطابات الشرعية التي تخاطب الأمة فيقال: إن هذه الخطابات من فروض الكفاية، فإذا لم تقم بها الأمة، فإنها تأثم، وإذا قام بها من به الكفاية سقط الإثم عن الباقيين، ثم إنه إذا كان لا يمكن القيام بالحدود إلا عن طريق الإمام فليس في هذه الخطابات الشرعية ما يدل على طريقة اختياره، وإذا كان الإمام نائباً عن الأمة، فالكلام - هنا - في الوسيلة إلى اختيار الإمام، وليس في تكييف الإمامة، وعليه فلا يعد الانتخاب وكالة.

2 . ثم إنه يلزم على القول بأن الانتخاب وكالة الآتي:

أ . لا بد في عقد الوكالة من الإيجاب، والقبول¹، وهذا غير موجود في الانتخاب، فإن الناخبين يكتفون بمعرفتهم ببرامج المرشحين دون إجراء عقد يتضمن إيجاباً أو قبولاً، مما يعني أن الانتخابات ليست وكالة.

ب . لو قيل بأنها وكالة، لزم من ذلك معرفة الوكيل، والموكل، فلا تصح الوكالة إذا لم يعرف موكله، أو وكيله²، وواقع الانتخابات أن كثيراً من المرشحين غير معروفين عند ناخبينهم، بل يكتفي الناخب بمعرفة برنامج المرشح، ويكتفي الناخب بتقيد أسماء المرشحين الذين انتخبهم في بطاقة الاقتراع، دون معرفتهم أو تعيينهم، مما يجعل القول بأنها وكالة يوقع الناس في حرج، نعم هو يعرف عن أمانة من سيربح بكل سبيل ممكنة، كالأستفاضة، أو السؤال عنه، ونحو ذلك³.

ج . على القول بأن الانتخاب وكالة، فإنه يلزم من ذلك جواز انتخاب غير البالغين، إذ قد أجاز الفقهاء توكيله⁴، مع أنه لا يصح له الاشتراك في الانتخابات.

د . ذكر بعضهم أن من لوازم القول بأن الانتخاب وكالة، جواز انتخاب الكافر، حيث يجوز توكيله، مع أن مشاركة الكافر في الانتخاب ممنوعة⁵، فكيف يصح القول بأنها وكالة⁶.

ويرد على الإلزامين السابقين بأن العلماء قد شرطوا في الوكالة: أن يكون محلها مما تجوز فيه النيابة، وما لا تجوز فيه النيابة لا يحل فيه التوكيل، ولا تعني إباحة النيابة في الحج جوازها لكافر، إذ لا بد أن يكون الوكيل كأصيل في جواز التصرف⁷.

1 . موفق الدين بن قدامة ، المغني، (203/7)

2 . عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبد الرحمن العاصمي النجدي، ط1، (1398 هـ)، (206/5)

3 . محمد بن عبد الرحمن الأحمري، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه، (251 . 252)

4 . حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، (454)

5 . قانون الانتخاب هو الذي يحدد شروط المشاركة .

6 . عبد الرحمن قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، (مطبعة الأمة ، 1974)، (107)

7 . عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الروض المربع، (203/5) .

ومن المسائل المترتبة على هذه المسألة، وتجري مناقشتها كثيرا، حكم انتخاب الكافر¹، أو حكم مشاركة غير المسلم في الانتخابات في البلاد الإسلامية، والمسألة تترد إلى فكرة المواطنة السابق ذكرها، وتثر من الإشكالات على مستوى الأحكام الشرعية ما يتخرج على مشاركة الذمي، وهو من واطني الدولة الإسلامية في عدد من وظائفها، وبطبيعة الحال تناقش المسألة على أساس التفرقة بين وظائف بعينها يمنع منها غير المسلم، ووظائف أخرى لا يمنع منها.

الدولة الإسلامية في عدد من وظائفها، وبطبيعة الحال تناقش المسألة على أساس التفرقة بين وظائف بعينها يمنع منها غير المسلم، ووظائف أخرى لا يمنع منها.

الرابع: الانتخاب اختيار ودلالة على الأكفاء، وهو ما ذهب إليه عبد الكريم زيدان في موطن آخر من كتابه المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم².

واستدل من ذهب إلى أن الانتخاب اختيار ودلالة على من هو كفاء محل الانتخاب بأن الانتخاب إبداء للرأي فيمن يصلح للمنصب محل الانتخاب، فهو من باب الدلالة على من يصلح لهذا المنصب الخطير في الدولة الإسلامية، فيكون من باب التعاون على البر والتقوى، والله قد أمر بذلك في كتابه، فقال: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة (2)]، وعليه فيكون الانتخاب من باب التعاون، والدلالة على الشخص الكفاء المختار المنخب محل الانتخاب³.

ويبقى هذا الرأي الأخير أقرب الآراء لتفسير مدلول الانتخاب من حيث أن التكييف الفقهي للانتخاب أبعده عن معنى الشهادة، والوكالة والبيعة، وهو في حقيقته اللغوية يقوم على الاختيار والانتزاع وغيرها مما سبقت الإشارة إليه.

ويضيف الباحث محمد بن عبد الرحمن الأحمري: « أن العلماء الذين تكلموا عن شروط من يختار الإمام سموهم بأهل الاختيار، كما ذكر ذلك الماوردي⁴، وأبو يعلى¹، والنووي²، والقرافي³. قال الماوردي: « وإن لم يقم

¹ . يذكر الباحث الاحمري في رسالته أقوال المعاصرين في حكم مشاركة غير المسلم (سواء كان من واطني الدولة أصالة أم اكتسب جنسية الدولة وهو غير مسلم) ، والتي حصرها في أربعة أقوال: 1) . المنع من ذلك مطلقا، 2) . الجواز مطلقا، 3) . جواز ذلك فيما يتعلق بامور العقيدة، 4) . القول بجواز مشاركة اهل الذمة في الانتخابات في الدولة الإسلامية إلا في انتخابات المجالس البلدية والمحلية ونحوها مما له تعلق بالمسائل الدنيوية، والفنية التي تخصصوا فيها، ولا تمس أحكام الشرع . [ينظر تفصيل هذه الأقوال: محمد بن عبد الله الأحمري، الانتخابات للولايات العامة: حقيقته وأحكامه، (130 . 131)]

² . عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، (317/4 . 318)

³ . المرجع السابق، (317/4 . 318)، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه، (317/4)

⁴ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية ، (06)

لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار، حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة⁴، وهذا يعطي إشارة إلى أن الانتخاب اختياري، وليس فيه بيعه، ولا وكالة، ولا شهادة، فالبيعة مرحلة آتية عقب الاختيار، والانتخاب والوكالة لا تكون إلا بعد مباشرة المنخب عمله، وعليه يظهر أن الانتخاب اختياري، بأمانة وإخلاص، وصدق ودلالة على من هو أهل وكفاء للمنصب محل الانتخاب⁵

وفي مقارنة الانتخاب بالبيعة لعلاقة جامعة بينهما، وهي الوصول إلى اختيار "الإمام أو الخليفة"، فكلاهما وسيلة يتوسل بها إلى غاية معينة، رأى الباحث عبد الله الوشلي، أن ثمة أوجه اتفاق وأوجه اختلاف:

فمن بين الانتخاب أوجه الاتفاق:

الوجه الأول: أن البيعة والانتخابات كلاهما مبني على الاختيار الحر من غير إكراه⁶.

الوجه الثاني: أن البيعة والانتخابات كلاهما مبني على رأي الأغلبية⁷.

الوجه الثالث: أن البيعة والانتخابات كلاهما يصل من خلالهما إلى تعيين رئيس الدولة.

وأما الفروق بينهما، فقد ذكر بعض الباحثين فروقا عديدة كالتحالف بينهما في شروط المرشح، إذ يشترط في عقد البيعة شروطا عديدة غير موجودة في الانتخابات، ومدة الرئيس في البيعة غير محددة بخلاف مدة الرئيس في الانتخابات، والبيعة مظهر من مظاهر تطبيق الإسلام وأما الانتخابات فمظهر من مظاهر تطبيق الديمقراطية⁸.

بينما يذهب الباحث محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري أن الفروق بين البيعة والانتخابات تتجلى فيما يلي:

1 . أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، (19)

2 . يحيى الدين بن شرف النووي، روضة الطالبين، (44/10)

3 . شهاب الدين القرافي، الذخيرة، (24/10)

4 . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (5)

5 . محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه، (254)

6 . عبد الله الوشلي، البيعة أحكام ومضامين، ط1، (بيروت: المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، 1992)، (102)

7 . المرجع السابق، (102)

8 . ماجد راغب الحلوي، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، (141 . 146)

الأول: أن الانتخابات وسيلة تنافسٍ للوصول إلى الولاية، وأما البيعة فهي عقد لمن اختاره الناس، فالانتخاب طريق لتحديد من توجه له البيعة.

الثاني: أن الانتخابات طريقة للوصول إلى الرئاسة وإلى غيرها من الولايات، بينما البيعة خاصة بالرئاسة العامة فقط.

الثالث: أن الانتخابات تكون لعامة الناس، وأما بيعة الانعقاد فالأصل أنها لأهل الحل والعقد¹.

الرابع: أن المرشحين في الانتخابات عدد غير محدد، وأما البيعة فلا يمكن أن تكون إلا لشخص واحد². والسؤال هنا، ووفقا للظرف الذي تعيشه الأمة الإسلامية، والشريعة الإسلامية بعيدة عن الواقع المعاش، فالمقصد الأول لأهلها وحملتها هو العودة بها إلى التطبيق، مما يوجد انفصالا بين الشريعة وأهلها في قبولها من جديد للاحتكام إليها في شؤونهم كلها، وليس العبادات فقط، أو بعض مجالات المعاملات المالية المرتبطة بفقهاء الزكاة على سبيل المثال، وهو مما لا يخلو من جانب تعبدي أيضا، كل هذا وغيره كثير من الأسباب، وإعمالا للقواعد والمبادئ الشرعية في هذا المقام، يتمحور القول في الانتخابات حاليا في ظل الصراع الحزبي والتنافس على السلطة، مما يوضح أمام المواطن في أغلب الدول الإسلامية خيارات بين عدد من الاتجاهات، يتبنى أحدها الفصل بين الدولة والدين، ويرى بعض منها ضرورة عودة الدين إلى حياة المسلمين، وهنا أقول تتعين الانتخابات متى كانت نزيهة وشفافة طريقا للاختيار. ليس فقط لرئيس الدولة، وإنما لتوظيفها في سائر مؤسسات الدولة. لأنها وإن شابها نقائص فمصلحتها في وقتنا الراهن أرجح من مفسادها.

وإن كان البحث هنا يتحدث عن الانتخابات الرئاسية والانتخابات البرلمانية، فذلك يصب في النهاية في خدمة الصالح العام للأمة بحفظ دمائها خاصة، ويبقى على حاملي المشروع السياسي الإسلامي عبء التنشئة الاجتماعية والسياسية، فضلا عن التنشئة الدينية على مستوى القاعدة الشعبية، ما دامت هذه الأخيرة وسيلة الوصول إلى السلطة (رئاسة أو تشريعا).

ومحصلة القول، أنه ونظرا لأنه لم يرد نص يدل على طريقة معينة لاختيار الإمام أو صاحب الوظيفة، مما يدل على أن الأمر متروك للناس، وبحسب ما يستجد في الأزمنة من طرائق تولي الوظائف، فيكون في ذلك دلالة على إباحة وجواز الانتخابات كطريق موصل إلى اختيار الإمام.

الانتخابات على الإباحة في الأصل، إذا سلمت من الشوائب المتلبسة بها، التي تنقل الحكم إلى غير هذا الأصل، ذلك أن الانتخاب وسيلة اختيار، فيطبق عليه قواعد الوسيلة، والوسائل لها أحكام المقاصد، يقول ابن

¹ . المرجع نفسه، (143)

² . محمد بن عبد الله الأحمرى، الانتخاب للولايات العامة وأحكامه، (50)

قيم الجوزية: « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل»¹، والمقصود من الانتخابات توصيل الكفاء المناسب إلى المنصب محل الانتخاب، وهذا عمل مباح في الأصل، إن لم يكن مندوبا إليه، وقد يخرج للوجوب في حالات استثنائية².

يقول محمد رشيد رضا: « ونحن لم يقيدنا القرآن بطريقة مخصوصة، فلنا أن نسلك في كل زمان ما نراه يؤدي إلى المقصد »³.

المطلب الثالث : تحديد مدة الحكم تحقيقا لفكرة التداول على السلطة.

من النوازل الفقهية المعاصرة، والتي انتشر تطبيقها في كثير من البلدان تحديد مدة السلطة، أو ما يسمى بتداول السلطة، والمراد به تحديد مدة زمنية لانتهاء ولاية الحاكم ومن ثم تنتقل الولاية لمن بعده. يعرف موريس دوفيرجيه التداول على السلطة بأنه: « التناوب الاقتسام الثابت، السيطرة ثم الاتجاه إلى اليسار، التناوب (Alternance) أو التعاقب موجود أصلا في البلدان ذات النظام الثنائي، ويمكن تعريفه بأنه حركة متأرجحة إلى الحكم ثم إلى المعارضة »⁴. ويعرف أحمد صدقي الدجاني التداول على السلطة بقوله: « مجموعة من الناس يتداولون أمرهم فيما بينهم ليحكموا أنفسهم بأنفسهم وليستخلصوا الأفضل، وكلمة الشورى في اللغة العربية تعني هذا المدلول »¹.

¹ . ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (111/3)

² . محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الأحمري، الانتخاب للولايات العامة، (273 . 274)

³ . محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير باسم تفسير المنار، ط1، (مصر: مطبعة المنار 1338)، (190/5)

⁴ . موريس دوفيرجيه، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 2011)، (304)

وتعرف أيضا على أنها: « مبدأ ديمقراطي لا يمكن وفقها لأيّ حزب سياسي أن يبقى في السلطة على ما لا نهاية، بل يجب أن يعوض بتيار سياسي آخر ضمن احترام النظام السياسي القائم، والتداول يدخل تغييرا في الأدوار بين قوى سياسية تخلت بشكل ظرفي عن السلطة لكي تدخل في المعارضة »².

ويرى أحمد برهان غليون أنه: « لا تقاس ديمقراطية أي نظام سياسي من خلال إحصاء عدد الأحزاب وعبر الطبقات الاجتماعية المختلفة وما ينجم عن ذلك من آثار مطلوبة وحتمية على مستوى عملي للمشاركة الشعبية، وتكافؤ الفرص بين أفراد الأمة »³.

على مستوى الشريعة الإسلامية، ونظام الحكم فيها، لم يكن تحديد مدة ولاية الحاكم أمرا معروفا في تاريخ المسلمين، وقد بحث الفقهاء المعاصرون هذه المسألة، فاختلّفوا في حكم تحديد ولاية الحاكم على قولين:

القول الأول: المنع، فلا يجوز تحديد ولاية الحاكم بزمن معين، وهو ما ذهب إليه الفقهاء المتقدمون⁴، وكثير من المعاصرين⁵.

واستدلوا:

¹ . علي خليفة الكواري وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، (27)

² . المرجع نفسه، (27) .

³ . بلقيس أحمد منصور، الأحزاب السياسية والنحول الديمقراطي "دراسة تطبيقية على اليمن وبلاد أخرى"، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004)، (364) .

⁴ . النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، ط3، (بيروت، ودمشق، وعمان: المكتب الإسلامي، 1412/1991)، (48/10)، و شهاب الدين القرافي، الذخيرة، (28/10)، وأبو القاسم السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق: صلاح الدين الناهي، ط2، (عمان الأردن: دار الفرقان، وبيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1414)، (82/1)،

⁵ . منهم محمود حلمي، نظام الحكم الاسلامي، (97)، ومحمود الخالدي، قواعد الحكم في الإسلام، ط1، (قسنطينة: مؤسسة الإسرائ، 1991)، (419)، وعبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، (1967/1386)، (185)، ومحمود الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، ط1، (القاهرة: دار الاعتصام، 1980/1400)، (195)، ومحمد يوسف مرسي، نظام الحكم في الإسلام، 146، محمد سلام مذكور، معالم الدولة الإسلامية، (مطبعة الأزهر، 1983)، (291 . 292)

أولاً . بإجماع الصحابة . رضي الله تعالى عنهم . على أن الإمامة ليس فيها توقيت، حيث بايعوا خلفاءهم بيعة مطلقة ولم يجعلوا فيها أي تحديد، وبقي أئمة الصحابة خلفاء طيلة حياتهم، ومن يريد تحديد ولاية الحاكم فهو مخالف لإجماع الصحابة¹.

ونوقش هذا الدليل من وجوه :

الأول: أن فعل الصحابة لا يدل على الوجوب، ولا يلزم المسلمين، لأنه فعل روعي فيه الحال المناسبة لهم².

الوجه الثاني: أن الإجماع هنا واقع على شرعية استمرار الإمام طيلة حياته، وليس على منع تحديد ولايته³.

الوجه الثالث: ولأن حال الخلفاء الراشدين حال مثالية في الإخلاص والاجتهاد مع توفر أكمل الصفات وأفضلها فيهم، فالمصلحة في بقائهم وعدم تحديد ولايتهم، فإذا تغير الزمان وكثر الفساد في الحكام فلا بأس من تغير الحكم حين يكون في ذلك مصلحة معتبرة⁴.

الدليل الثاني . تمسك عثمان . رضي الله عنه . ببيعته لما أراد الثوار منه أن يخلع نفسه، مما يدل على أن من حق الإمام أن يستمر في الحكم⁵.

ونوقش هذا الدليل بأنه خارج عن محل النزاع، لأن محل النزاع إنما هو في الحاكم الذي يبيع يتكون ولايته في فترة محددة، وليس في الحاكم الذي يبيع بيعة مطلقة.

الدليل الثالث . الأدلة الشرعية الدالة على وجوب السمع والطاعة للحكام ما لم ير الكفر البواح، ومن تلك الأدلة :

عن أبي هريرة أن رسول الله: « عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك »¹.

¹ . إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، النظام السياسي الإسلامي (نظام الخلافة الراشدة)، ط1، (عمان الأردن: دار يافا العلمية، 2000/2120)، (66)، ومحمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، (366)

² . يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام مكانتها .. معلما .. طبيعتها .. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1997/1417)، (84)

³ . المرجع نفسه، (84)

⁴ . محمد الشحات الجندي، معالم النظام السياسي في الاسلام مارنا بالنظم الوضعية، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1986) (263)

⁵ . المرجع نفسه، (262)

وعن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: « ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صلوا»².
وعن عبادة بن الصامت . رضي الله عنه . قال: « دعانا رسول الله ﷺ فقال: « فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان »³.

الدليل الرابع: أنه ليس في الشرع ما يدل على أن ولاية الحاكم لها مدة محددة، ولم يعرف المسلمون أن للإمام دورة محددة تنتهي طاعته بانتهاء هذه المدة⁴.

وقد نوقش هذا الدليل: بأن هذا داخل في الأمور الدنيوية المتغيرة والتي تشملها دائرة الإباحة⁵.

الدليل الخامس: ما يترتب على تداول السلطة من مفسد عديدة كاستكانة الحاكم للناس، لأجل أن ينتخبوه مرة ثانية، وعدم الاستقرار، ونشوء الصراع بين الأحزاب لأجل كسب السلطة، عدا أنها تحول بين الحاكم وبين القدرة على الإصلاح لقصر المدة، ومع كثرة هذه المفسد فلا مصلحة مرجوة من تغيير وجوه الحكام كل خمس أو أربع سنوات⁶.

وقد نوقش هذا الاستدلال من وجهين :

¹ . أخرجه: مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ورقمه (1836)، (311/12) عن أبي هريرة.

² . أخرجه: مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، ورقمه (1854)، (338 / 12) وأبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: الخوارج، ورقمه (4727)، (253/5)، كلاهما عن أم سلمة .

³ . أخرجه: البخاري في صحيحه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: « سترون بعدي أمورا تنكرونها » ، ورقمه (7056)، (8/13)، ومسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الامراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ورقمه (1709)، (317/12)، عن عبادة بن الصامت .

⁴ . الأمين الحاج محمد أحمد، الشورى المفترى عليها، ط1، (جدة: مكتبة دار المطبوعات، 1410)، (55)، وأبو نصر محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفسد وشبهات الانتخابات، ط1، (عجمان: مكتبة الفرقان، 2001/1421)، (149) .

⁵ . ينظر: القرضاوي، من فقه الدولة ، (85)، وصلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (70)

⁶ . محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، 195)، ومحمد سلام مذكور، معالم الدولة الاسلامية، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983)، (291)

الأول: أن المفاصد المذكورة في تغير الحكام مقابلة بالمفاصد في بقائهم، حيث إن بقاء الإمام طيلة حياته مع انتشار الظلم وقلة التقوى مفسدة تورث الاستبداد والظلم، وسعي بعض الناس للخروج والثورة عليه¹.

الثاني: أن ما ذكر من المفاصد ليس وصفا ملازما لكل ولاية تحدد لكل ولاية تحدد مدتها، فالأقرب للصواب أن يمنع تحديد ولاية الحكام حين يورث هذه المفاصد، أو لا يحقق المصالح، لا أن يمنع مطلقا لأجل بعض المفاصد التي لا يلزم أن تكون موجودة، وقد توجد مع درئها لمفاصد أعظم².

القول الثاني: الجواز، فلا بأس من تحديد ولاية الحاكم، وإن كان ثم مصلحة أو حاجة لذلك، وإليه ذهب المعاصرون³.

واستدل هؤلاء ب:

الدليل الأول: ليس في الشريعة الإسلامية ما يمنع من جواز ذلك، وقد جاءت النصوص في ذلك مطلقة⁴.

الدليل الثاني: أن المصلحة الشرعية تقتضي تقييد ولاية الحكام نظرا لانتشار الظلم وقلة التقوى⁵.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الإمام إن أحل بمقصود الإمامة عزل، ولا حاجة لتوقيت المدة⁶. ويجاب على ذلك بأن القدرة على منع الحاكم من الظلم ليس متيسرة في الغالب، بل كثيرا ما وقع الظلم ولم يتمكن الناس من دفع الظلم، فإذا كان لدى الناس القدرة على دفع الظلم فلن يجد الناس أنفسهم في حاجة. غالبا. لتحديد ولاية الحكام مع قدرتهم على منع الظلم.

¹ . ينظر: محمد الشحات الجندي، معالم النظام السياسي في الإسلام، (246)

² . فهد بن صالح بن عبد العزيز العجلان، الانتخابات وأحكامها، (344. 345)

³ . منهم يوسف القرضاوي، من فقه الدولة، (83)، وصلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (68)، ماجد الحلو، الاستفتاء الشعبي في الشريعة الإسلامية، (146. 147)، ومحمد ضياء الرئيس، النظريات السياسية في الإسلام، (375)، ومنير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة، ط3، (عمان الأردن: دار النفائس، 2011/1431)، (264)

⁴ . محمد الرئيس، النظريات السياسية، (375)، وماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي، (146)، ومنير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي، (246).

⁵ . ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي، (146. 147)

⁶ . إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، النظام السياسي الإسلامي، (67)

الدليل الثالث: أن الإمامة عقد بين الأمة والإمام، ومن حق كل من الطرفين أن يختار من الشروط ما يراه مناسباً ومحققاً للمصلحة الشرعية مما لا يتنافى مع طبيعة العقد¹.

الدليل الرابع: أن من المتقرر في الشرع مشروعية العزل للحاكم إن وقع فيما يخل بالإمامة، والعزل في حقيقته هو توقيت للإمامة².

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن العزل راجع إلى سبب من أجله عزل الإمام، وتوقيت المدة يعزل الإمام من غير سبب، فالخلاف هو في عزل الإمام بلا سبب، وليس في عزله بسبب.

الدليل الخامس: أن تحديد ولاية الحاكم هو من باب تعليق الولايات بالشروط، وهو مبدأ معروف في الشريعة، كما علق الرسول ﷺ ولاية المعركة في مؤتة فعلق ولاية الثاني (جعفر بن أبي طالب)³ على استشهاد الأول (زيد بن حارثة)⁴، وولاية الثالث (عبد الله بن رواحة)⁵ على استشهاد الثاني⁶، بل إن

¹ . ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (375)، . صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ط1، (دار الإعلام الدولي)، (66) .

² . صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، ط1، (مؤسسة الثقافة الجامعية، 1998)، (359)

³ . هو أبو عبد الله جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب، ابن عم رسول الله ﷺ . صلى الله عليه وسلم . من السابقين في الإسلام، هاجر الهجرة، وقدم المدينة في سنة خيبر فسُرَّ بمقدمه النبي ﷺ . صلى الله عليه وسلم . ثم أرسله في جيش مؤتة فتولى الإمرة بعد مقتل زيد بن حارثة ، فقتل شهيداً بعد أن أبلى بلاء حسناً. [ابن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (149/1)، ويحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (148/1)]

⁴ . هو أبو أسامة، زيد بن حارثة بن شراحيل (بفتح الشين) مولى رسول الله ﷺ ، وأشهر مواليه، ويقال له حب رسول الله ﷺ ، اشتراه رسول الله ﷺ لخديجة . رضي الله تعالى عنها ، ثم وهبته له، كن يدعى زيد بن محمد حتى نزل قوله تعالى: ﴿ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [الأحزاب (5)]، آخى رسول الله ﷺ بينه وبين جعفر بن أبي طالب، وكان من أول من أسلم، روي لزيد عن النبي ﷺ حديثين، روى عنه ابنه أسامة بن زيد. توفي بالمدينة وقيل بالكوفة، وقيل بمصر وهو ابن خمس وثمانين سنة . [أبو عمر يوسف بن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (324/1)، يحيى الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (202/1)]

⁵ . عبد الله بن رواحة، هو أبو محمد ، وقيل أبو رواحة، وقيل أبو عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس بن عمرو بن امرئ القيس الأكبر بن مالك الأعز بن كعب بن الخزرج بن الحارث بن الخزرج الأنصاري الحارثي المدني، شهد العقبة، وبدرا وأحدا وعمرة القضاء، والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ . إلا الفتح وما بعده، استشهد في غزوة مؤتة سنة ثمان من الهجرة. [أبو عمرو بن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (536/1)، يحيى الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، (265/1)]

⁶ . صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، (66)

الولاية في الاسلام هي بيعة على شرط، فالمسلمون يبايعون إمامهم على الالتزام بالكتاب والسنة، مما يدل على مشروعية البيعة بشرط¹.

نوقش هذا الدليل: بأن هذا في الولايات الصغرى، والخلاف إنما هو في الإمامة العظمى².
الترجيح: والأظهر من هذين القولين هو القول بجواز تقييد الولاية العظمى بشرط إذا كان ثمة حاجة أو مصلحة شرعية لذلك؛ لما يلي:

أولاً . ان الأصل في ذلك هو الإباحة، بحيث لم يرد دليل في المنع، فالأصل هو الجواز.
ثانياً . أن سياسة الناس من الشؤون التي تتغير بتغير الزمان والمكان، فالقول بجواز تقييد الولاية العظمى بالشروط أقرب لتحقيق المصلحة الشرعية من القول بمنعها، لأن في القول بالجواز مراعاة لاختلاف الزمان والمكان، مما يحتاج معه الناس لتقييد ولاية الحكام.

ثالثاً . أن الحاكم العدل المستجمع لشرائط الإمامة لن يحتاج الناس معه إلى أن يقيدوا ولايته بزمن وشرط، وإنما الذي يحتاج الناس إلى تقييد ولايته هو الحاكم الذي دون ذلك، فإذا قبلت ولايته مع فقدان الشروط التي دلت الشريعة على وجوبها، فلأن تحدد ولايته بزمن لم تدل الشريعة على منعه جائز من باب أولى.

فإن قيل: إن هذا منع للإمام من حكم واحد، وتحديد الولاية منعه له من كل ولاية.

فجوابه من عدة وجوه:

الأول . أن منع الحاكم من الولاية بعد مضي المدة لا يعدو أن يكون شرطاً في الولاية، فإذا صححنا دخول الشروط على الولاية فلا مناص من تصحيح مثل هذا الشرط .

الثاني: أن تحديد ولاية الحاكم بعد لا يعدو أن يكون منعا لنفوذ أحكامه بعد هذه المدة، فإذا أجزنا أن يمنع الحاكم من حكم واحد جاز منعه من أكثر من حكم، ومنعه من جميع الأحكام، ولا يصح تحديد عدد من الأحكام إلا بالتحكم.

الثالث . ان اتفق الناس على مبايعة ابن الخليفة الصغير، صحت بيعته للضرورة، ويقوم على الناس شخص يكون و السلطان ويكون تابعا للخليفة، ويبد هذا السلطان الأمر والنهي حتى يبلغ الخليفة فيتولى شؤون المسلمين، وينعزل السلطان ببلوغ الخليفة¹.

¹ . المرجع نفسه، (67).

² . المرجع نفسه، (68).

فهذه مبايعة لهذا السلطان بتولي الخلافة حتى يبلغ السلطان، فهو في الحقيقة الخليفة والسلطان، لأن الأمر والنهي بيده، وينفذ حكمه وولاياته حتى يبلغ الخليفة فتنقضي ولايته، فهي ولاية محددة بوقت وزمن. 4 . إذا بويع لأحد الأئمة واستقل بالنظر، ثم طرأ ما يمنع من وصول أحكام ولايته لقطر من الأقطار، فإن أهل هذا القطر ينصبون أميراً يرجعون إليه ويصدرون على رأيه حتى يتمكن الإمام من النظر لهم².

فهذه بيعة مقيدة لحين تمكن السلطان من النظر، ثم تنقطع هذه الولاية، فهي وإن لم تكن كالخلافة إلا أنها ولاية عامة على مصر من أمصار المسلمين بشرط وقيد تنتهي عنده الولاية. هذه بعض الصور من الوقائع التي يمكن الاستناد إليها في تقوية القول بجواز تقييد الولاية العامة في حال الحاجة والمصلحة الراجحة، وإن كان بعض هذه الوقائع في حال الضرورة؛ إلا أن المعنى الذي أجازها في حال الضرورة يميز مثل ذلك في حال المصلحة الراجحة والحاجة الملحة.

المطلب الرابع . قضية حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية :

الفرع الأول: منشأ الحق في الفكرين الإسلامي والوضعي.

ننتقل من فكرة الحق وأن منشأها شرعي، استناداً إلى النص حتى تفترق على فكرة الحق في القانون الوضعي، ومن هنا نلاحظ مدى تحقيق فكرة حقوق الإنسان في بعدها الفكري (الإسلامي / الغربي) لمقاصد الشريعة، والتي تتمحور إحدى أهم هذه المقاصد في حفظ كرامة الإنسان، وحفظ حقه في الحياة، كأساسين تتفق عليهما جميع الشرائع.

أما نقطة الاختلاف، فتكمن في الاتساع غير المضبوط لفكرة الحقوق في الفكر الغربي الليبرالي، ومن هنا يقع الصدام بين المفاهيم والأفكار، وبالتالي التوظيف والاستقاط لها على أرض الواقع، ونتائجها التي قد تضرب بعمق أسس الشريعة الإسلامية، وفي ذلك هدم لمقاصدها، مما يستدعي ضرورة التصحيح، أو حتى الدفاع من باب حماية الشريعة ذاتها وقيمها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

لكن حدود المواجهة والصدام، إلى أي حد تصل أو أنها ستصل، وبناء على استشراف ذلك، يتحدد موقف الشريعة من مسألة حقوق الإنسان ومن غيرها من القضايا المعاصرة ذات المنبت الغربي،

¹ . محمد أمين الشهير بـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، طبعة خاصة، (الرياض: عالم الكتب، 2003/1423)، (280/2)

² . أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (129)

والوافدة إلى البيئة العربية الإسلامية، والتي يعمل على فرضها بالقوة (سواء كانت هذه القوة مادية أم ناعمة)، ففي نهاية المطاف لا يتوسل من لجة الغرب إليها إلا فرضها على الدول العربية والإسلامية. تحتل مسألة حقوق الإنسان مساحة واسعة من الاهتمام الدولي في الوقت الحاضر، وأصبحت من دعائم ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، ومعلما مهما في ثقافة العولمة، وهي تلعب الآن دورا بارزا في الحياة السياسية وعلى كافة المستويات الوطنية والدولية، كما بدأت هذه المفاهيم تشق طريقها للاستقرار في ضمير المجتمع الدولي، وأضحى من الوسائل المهمة في التنافس بين الدول، وتتجه مبادئ حقوق الإنسان للربط بسلبات التنمية والدعم الخارجي، كما إنها ستبقى تشكل أحد محاور الصراع الدولي على المدى المنظور في العقدين القادمين¹.

الفرع الثاني: المرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان :

يرتكز التأصيل الإسلامي لمفاهيم حقوق الإنسان، على أساس قاعدة فكرية ذات اتجاهات فلسفية وأخلاقية، تعتبر الإنسان مخلوقا مكرما من الله تعالى، خلق في أحسن تقويم، ومنح العلم والحكمة، وفضل بالعقل على سائر المخلوقات، واستخلف لعمارة الأرض، وقد جعل الله تعالى الحرية أمرا فطريا تولد مع الإنسان، تحرره من العبودية للآخرين والضغوط والمؤثرات وتأثير الشهوات التي تعيق تطوره وتكامله ضمن التكليف الإلهي المستأمن عليه، وربط الإسلام فعاليات الحياة الدنيا بحياة الآخرة في كل متماسك لا ينفصم، منطلقا من النظرة الكلية للكون وموقع الإنسان فيهما ودوره، والغاية من وجوده المتمثل في عبادة الله الخالق بالمعنى الواسع للعبادة (كطلب العلم، والاجتهاد في العمل، وعمارة الأرض بما ينفع الناس، ومجاهدة النفس بمعنى التربية الروحية ..)، والمشاركة الحقيقية في إدارة المجتمع، وتحديد معالم النظام السياسي والاجتماعي انطلاقا من الشورى والعدالة والمساواة².

مع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت الحركات الإسلامية السياسية نفسها في مجادلات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بهدف تحديد رؤيتها، ومن ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان³.

¹ . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الحق قديم " وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية "، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)، (15)

² . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الحق قديم " وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية "، (18) .

³ . حيدر ابراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (179)

لقد صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصاديا وماديا، فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه موثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية¹.

لقد اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبرا عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيرا أو قليلا عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. هنا بدأ الطعن في " عالمية " حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب رد الفعل في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل :

1. إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام 1979 .
 2. البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوربي في لندن 1980 .
 3. البيان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن المجلس نفسه عام 1981 .
 4. مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني / يناير 1989. هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة².
- يرتكز التأصيل الإسلامي لمفاهيم حقوق الإنسان، على أساس قاعدة فكرية ذات اتجاهات فلسفية وأخلاقية، تعتبر الإنسان مخلوقا مكرما من الله تعالى، خلق في أحسن تقويم، ومنح العلم والحكمة، وفضل بالعقل على سائر المخلوقات، واستخلف لعمارة الأرض، وقد جعل الله تعالى الحرية أمرا فطريا تولد مع الإنسان، تحرره من العبودية للآخرين والضعوط والمؤثرات وتأثير الشهوات التي تعيق تطوره وتكامله ضمن التكليف الإلهي المستأمن عليه، وربط الإسلام فعاليات الحياة الدنيا بحياة الآخرة في كل متماسك لا ينقسم، منطلقا من النظرة الكلية للكون وموقع الإنسان فيهما ودوره، والغاية من وجوده المتمثل في عبادة الله الخالق بالمعنى الواسع للعبادة (كطلب العلم، والاجتهاد في العمل، وعمارة الأرض بما ينفع الناس، ومجاهدة النفس بمعنى التربية الروحية ..)، والمشاركة الحقيقية في إدارة المجتمع، وتحديد معالم النظام السياسي والاجتماعي انطلاقا من الشورى والعدالة والمساواة³.

¹ . المرجع السابق، (13)

² . حسن الترابي وأحمد موصلي، ومحمد عبد الملك المتوكل، وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، (116)

³ . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الحق قديم " وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، (18)

وبالنسبة للحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيد الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضروره أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم¹.

وبشكل عام يتفق "الإسلاميون" على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان².

ويعبر راشد الغنوشي عن ذلك: « إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة من حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقا لله، أي حقا للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم»³.

ومواقف الحركات الإسلامية لا تختلف كثيرا عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في 20 نيسان / أبريل 1995 « العدوان على الحقوق والحريات تحت أيّ شعار ولو كان شعار الإسلام يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويجول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار»⁴.

أما حزب النهضة التونسي في ذكرى بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي: « تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة»⁵.

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية، أن هذه الحركات بدأت مؤخرا بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية وتأصيلية، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عمليا دعم الحركات

¹ . المرجع السابق، (116 . 117)، وحيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (179)

² . المرجع نفسه، (180)

³ . راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (القاهرة : دار الشروق، 2012)، (42 . 43)

⁴ . علي حيدر إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، (351)

⁵ . راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (339)

الاسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها، لذلك فقد معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية¹.

وتبقى مسألة حقوق الإنسان كفكرة يقوم عليها الفكر الديمقراطي، ويعلي من شأنها، ويبيح لأجلها سياسات وتدخلات في الشأن الداخلي للدول مسألة شائكة ومعقدة، وتبقى الخصوصية الإسلامية بشأن ذات القضية قائمة ثابتة ثبوت الأحكام المتعلقة بها، لكن في مقابل ذلك توجد ممارسة المسلمين على أرض الواقع، وهي الصورة التي يلتقطها ويتلقفها الغرب، بحسن نية حيناً، وبسوء نية في أحيان كثيرة، من هذا المدخل، تطرح وتعالج قضية حقوق الإنسان على المستوى الداخلي للدول العربية والإسلامية، قبل أن تنتقل السجلات بشأنها إلى المستوى الدولي.

المبحث الرابع: النظام السياسي الاسلامي وسيلة تحصيل مقاصد الشارع في حراسة الدين وخلافة النبوة.

المطلب الأول: التعريف بالنظام السياسي:

الفرع الأول: في الفكر السياسي الغربي والمعاصر: النظام أو المنتظم السياسي بتعبير "غابريال الموند" هو مجال اهتمام أو حقل عمل علم السياسة²، والذي هو أي: المنتظم السياسي: « نظام التفاعلات »، فالأصل في مفهوم النظام أنه ظهر في مجال العلوم الطبيعية، بيد أنه سرعان ما انتشر استخدامه في مختلف فروع المعرفة إلى حد وصفه بـ "المنهجية شعبية الاستخدام"، حيث جرى التعامل مع مختلف وحدات التحليل في علوم مثل الاجتماع والاقتصاد وعلم النفس بوصفها تعبر عن نظم وأنساق قائمة بذاتها³.

وبالتطبيق على المجال السياسي نجد أن النظام السياسي قد استخدم بداءة كمرادف لنظم الحكم، فالمدرسة الدستورية فهمت النظام السياسي على أنه المؤسسات السياسية وبالذات المؤسسات الحكومية (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، ولكن تحت تأثير المدرسة السلوكية، اتخذ مفهوم النظام السياسي أبعاداً جديدة وأصبح يشير إلى شبكة التفاعلات والعلاقات والأدوات التي ترتبط بظاهرة السلطة سواء من

¹ . حسن الترابي، وأحمد موصلي ومحمد عبد الملك المتوكل وآخرون، الإسلاميون والمسألة السياسية، (120)

² . إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، ط1، (عمان الأردن: دار الشروق ، 1998)، (36)

³ . عبد المطلب غانم، الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظم السياسية، (القاهرة: دار القاهرة للنشر والتوزيع، 1985)،

حيث (الجانب الأيديولوجي)، أو القائمين على ممارستها (النخبة)، أو الإطار المنظم لها (الجوانب المؤسسية) ¹.

يرى جانب من الفقه أن تعبير النظم السياسية يرادف ويكمل تعبير القانون الدستوري، فالنظام السياسي لبلد ما يقصد به نظام الحكم الموجود فيها والذي يتناول شرحه علم القانون الدستوري. ولكن الجانب الآخر من الفقه الدستوري يرى أن مدلول النظم السياسية أوسع وأرحب من مدلول القانون الدستوري، لأن علم القانون الدستوري ينظر إلى نظم الحكم من خلال قواعده القانونية المجردة، أما النظم السياسية فإنها تنظر إلى مختلف الجوانب التي تحيط بنظام الحكم، كالنظام الاجتماعي أو النظام الاقتصادي فضلاً عن الجوانب القانونية الخاصة بنظام الحكم ².

ويذكر أ尔蒙د ³ أن النظام السياسي هو: « نظام التفاعلات الموجودة بين كافة المجتمعات المستقلة التي تضطلع بوظيفة التكامل والتكيف داخلياً في إطار المجتمع ذاته، وخارجياً، أي بين المجتمع والمجتمعات الأخرى عن طريق التهديد باستخدام الإرغام المادي المشروع، فالحق في استخدام الإكراه المادي المشروع هو الذي يميز بين النظام السياسي عن غيره من النظم الاجتماعية الأخرى» ⁴.

وحول الإشكال الذي تثيره ترجمة كلمة "نظام" في اللغة الفرنسية والإنجليزية يقول حسن صعب: « كلمة نظام تستعمل في العربية ترجمة لكلمة système و system الإنجليزية، ولكلمة

¹ . علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير"، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، (10)

² . عاصم أحمد عجيلة، ومحمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، ط5، (مصر: نخبة مصر، 1412 / 1992)، (55)

³ . وهو من التعريفات التي تركز على كيفية عمل النظام السياسي، والتي عادة ما تفسر النظام من خلال العناصر التالية التي توضح كيفية عمله وهي:

أ. المدخلات وتشمل المطالب والمساندة التي يتلقاها من البيئة المحيطة.

ب. أبنية صنع القرار التي تقوم بتحويل هذه المطالب إلى سياسات وقوانين.

ج. المخرجات وهي السياسات والقوانين التي تصل إلى بيئة النظام.

د. التغذية المرتدة وتمثل ردود وأفعال هذه البيئة تجاه هذه السياسات والقوانين والتي تصل إلى نظام لتبدأ الدورة من جديد.]

إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، ط1، (عمان الأردن: دار الشروق ، 1998)، (36)، نقلاً عن:

area . Gabriel Almond, and James Colman, eds., The politics of the developing New Jersey.1960.p.p.7

institution ولكلمة régime . ولهذه الكلمات معان في هاتين اللغتين وفي قاموس علم السياسة تختلف عن بعضها كل الاختلاف¹ .

أما كمال المنوفي فيعرفه بقوله: « النظام السياسي يقصد به مجموع التفاعلات السياسية والعلاقات المتداخلة والمتشابكة المتعلقة بالظاهرة السياسية في المجتمع »² .

ويعرفه علي الدين هلال: « إنه نسق من العمليات والتفاعلات التي تتضمن: علاقات سلطة بين النخبة والطبقة الحاكمة من ناحية والمواطنين من ناحية أخرى، وعلاقات سلطة بين فئات ومجموعات النخبة الحاكمة ذاتها، ونطاق هذه التفاعلات والعلاقات هو عدد من الأطر القانونية والمؤسسية بمعنى وجود قواعد وإجراءات لتنظيم هذه العلاقة التي تتأثر بالأفكار والمعتقدات العامة السائدة نحو السياسة والممارسة السياسية والمشاركة، في ظل هذه العلاقة تقوم النخبة الحاكمة التي تتولى مقاليد السلطة باتخاذ القرارات وتحديد السياسات التي قد تقل أو تزيد والتي تختلف صورها وأشكالها من نظام لآخر للتأثير الذي تتعرض له هذه القرارات أو لمراجعة بعض جوانبها وكذلك للرقابة على عملية التنفيذ والمحاسبة على النتائج »³ .

الفرع الثاني: النظام السياسي وبعض المفاهيم المشابهة.

1 . المؤسسات السياسية⁴ : تشير هذه العبارة في الاصطلاح المعاصر إلى مجموعة من مؤسسات، أي مجموعة من عناصر بشرية تقوم بوظائف وأهداف، وهو مضمون لفظة مؤسسة بصفة عامة. وأما وصف مؤسسة سياسية فمرده إلى نوعية الوظائف التي تقوم عليها، والأهداف التي تنشدها، وذلك بأن المؤسسات هي هنا سياسية، لكون وظائفها سياسية.

وتقييد الوظيفة بالسياسية، تبعاً لكونها تدور حول بث قيم المجتمع بثا سلطويًا (أي عن طريق السلطة) على مستوى المجتمع الكلي. أي في عملية صنع القرارات العامة المجردة، المتمتعة بقوة النفاذ

¹ . حسن صعب، علم السياسة، (54) .

² . كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1997)، (39 . 40) .

³ . علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية : قضايا الاستمرار والتغيير، (10)

⁴ . تعرف المؤسسة على « أنها مجموعة من الأشكال أو البنى الجوهريّة للتنظيم الاجتماعي، كما تثبتتها القوانين أو الأعراف لمجموعة إنسانية »، أو هي: « مجموع من القواعد القانونية المتعلقة بنفس الموضوع، ونفس الوظائف، والتي تشكل كلا متناسقا بهذا المعنى: الزواج، الملكية، العقد، البرلمان، الانتخابات في مؤسسات ». [موريس دوفيرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، (16)]

بالإكراه المادي عند الاقتضاء (القوانين واللوائح) . وفي كون هذه القرارات عامة ومجردة . أي موجهة إلى المجتمع الكلي، ومن ثم إلى الكافة بأوصافهم لا بدواتهم¹.

ويعرف حسن صعب المؤسسة بقوله: « المؤسسة السياسية هي مجموعة حية ومتماسكة من الأفكار والمعتقدات والعادات، التي تنسجم في تنظيم كياني من التنظيمات القائمة داخل المجتمع أو المنتظم السياسي »².

وتنشأ المؤسسة وليدة الحاجة، أو ابنة فكرة، وتأتي وليدة إرادة إنسانية فردية أو جماعية، ولكنها ما تلبث أن تكتسب شخصية تضعها فوق إرادة مؤسسيها، وتبقيها بعد زوالهم، ذلك أنها تتطور مع مرور الوقت تطوراً يجعل وجودها أوسع من وجودهم، ويجعل بقاءها أطول من بقائهم. والدولة هي أبلغ مثل على المؤسسة التي تبقى وتتطور بعد أن يزول مؤسسوها. فهي مؤسسة المؤسسات. وتتناول الدراسة السياسية الدولة بوصفها المؤسسة الكبرى، والمؤسسات الصغرى تتألف منها، كما تتناول تفاعلها مع سائر مؤسسات المجتمع. لكن الدراسة المؤسسية يغلب عليها الطابع القانوني والدستوري، ويخشى أن تقتزن بها نظرة سكونية للدولة لا تتفق مع الواقع . ولذلك يفضل علماء السياسة أن لا يكتفوا بها. فدراسة المؤسسات لازمة لفهم المنتظم السياسي، ولكن الأثر من ذلك لعالم السياسية فقه العلاقات الحركية القائمة بين هذه المؤسسات ، وهذا ما يميز الدراسة البنوية من الدراسة المؤسسية³.

2. المنتظم السياسي: Le système politique

يعرف جان وليم لايبير J.w. Lapierre، في كتابه "تحليل المنظمات السياسية"، المنتظم système بأنه « كل Ensemble مكون من عناصر مترابطة متصلة بعضها ببعض بعلاقات، بنوع أنه إذا تعدلت إحدى هذه العلاقات، حصل تعديل العلاقات الأخرى، ونتيجة لذلك يحصل تحول في الكل »⁴.

فالترابط بين عناصر المنتظم هو ترابط حركي، لأن حركة كل جزء مرتبطة بالجزء الآخر. فإذا ما تعدلت العلاقة بين عنصرين أو أكثر، من عناصر المنتظم، تعدلت العلاقة بين العناصر الأخرى. وهذه التعديلات ينتج عنها حركات، تتواتر جميعها في اتجاه واحد، والمنتظم السياسي لا يتكون فقط من

¹ . محمد طه بدوي، وليلى أمين المرسي، مدخل إلى العلوم السياسية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001)، (62)

² . حسن صعب، علم السياسة، (60 59) .

³ . المرجع نفسه، (60)

⁴ . عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ط2، (بيروت : دار النضال ، 1989)، (91)

المؤسسات السياسية المترابطة والمتناسقة، والتي تشكل النظام السياسي، فهو أوسع من النظام السياسي لأنه يشمل هذه المؤسسات، أي النظام السياسي، وعلاقتها بمختلف عناصر المنتظم المجتمعي، أي العناصر الاقتصادية والثقافية والتاريخية والأيدولوجية، ... إلخ .

ويمتاز المنتظم السياسي عن غيره من المنتظمات المجتمعية، بارتكازه على علاقات الأمر والطاعة من جهة، وعلاقات السيطرة والخضوع من جهة أخرى. فهو « مجموع العمليات التقريرية التي تتعلق بالمجتمع الكلي Société globale »، على حد تعبير جان وليم لايبار. والنظام السياسي هو جزء من المنتظم السياسي. ودراسة هذا الأخير تقتضي تحليل المؤسسات السياسية، التي تكون هذا النظام والعلاقات التي تربطها بكافة عناصر المنتظم المجتمعي¹.

وبالرجوع إلى موريس دوفيرجيه، نجد أنه يحدد مفهوم النظام السياسي، والمؤسسات السياسية، فيجعل مفهوم المؤسسات السياسية تلك المؤسسات المتعلقة بالسلطة في الدولة: رئاسة الجمهورية، رئيس الوزراء، الوزراء، البرلمان، المحكمة العليا، الانتخابات، هذه هي المؤسسات الرئيسية، كل واحدة منها ترتبط بالأخرى، والكل يتحرك ضمن منظومة².

أما النظام السياسي بالنسبة له: « فهو منظومة مصغرة مكونة من مجموع المؤسسات السياسية لمنظومة اجتماعية »³.

وفي مقارنته بين مفهومي "النظام السياسي" و"المنظومة السياسية" يقول: « بالنسبة للبعض، "النظام السياسي" و"المنظومة السياسية" هما عبارتان مرادفتان: كلتاها تعنيان المجموع المنسق من المؤسسات السياسية، الذي يشكل المنظومة المصغرة السياسية للمنظومة الاجتماعية. وبحسبنا، عبارة "منظومة سياسية" تعني كلا أوسع من عبارة "نظام سياسي"، فإن دراسة المنظومة السياسية ليست فقط تحليل مؤسساتها وتنظيمها المنسق في نظام سياسي، بل أيضا دراسة علاقات هذا النظام، مع العناصر الأخرى للمنظومة الاجتماعية، الاقتصادية، التقنية، الثقافية، الأيدولوجية، التاريخية، إلخ.

¹ . المرجع السابق، (92 . 91) .

² . موريس دوفيرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، (17)

³ . المرجع نفسه، (17)

⁴ . كلمة منظومة تعني بصورة عامة مجموع الأدوار أو إنما مع السلوك التي تكون ثقافة معينة وتحددها، وتسمى منظومة مصغرة: المجموعات الضيقة من الأدوار المكونة في داخل منظومة محددة. [موريس دوفيرجيه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، (15)]

بهذا المعنى نسمي "منظومة سياسية" مجمل المنظومة الاجتماعية المدروسة، مع تركيزها على مظاهرها السياسية¹

3. النظم السياسية والمبادئ الدستورية. يرى جانب من الفقه أن تعبير النظم السياسية يرادف ويكمل تعبير القانون الدستوري، فالنظام السياسي لبلد ما يقصد به نظام الحكم الموجود فيها والذي يتناول شرحه علم القانون الدستوري.

ولكن الجانب الآخر من الفقه الدستوري يرى أن مدلول النظم السياسية أوسع وأرحب من مدلول القانون الدستوري، لأن علم القانون الدستوري ينظر إلى نظم الحكم من خلال قواعده القانونية المجردة، أما النظم السياسية فإنها تنظر إلى مختلف الجوانب التي تحيط بنظام الحكم، كالنظام الاجتماعي أو النظام الاقتصادي فضلاً عن الجوانب القانونية الخاصة بنظام الحكم².

يقول نعمان أحمد الخطيب: «أما اصطلاح النظام السياسي، فإنه يتعدى الإطار القانوني لبيان المؤسسات الدستورية الرسمية ليشمل عناصر قد لا ترد في الدستور بشكل مباشر، كجزئيات النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والأيدولوجي، يذلك قيل بأنه لا يمكن تفسير أي نظام سياسي لدولة ما إلا بالرجوع إلى نظامها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والمبادئ والقيم السائدة ودرجة وأوجه التقدم الحضاري فيها»³.

إن اتساع مضمون النظم السياسية عن مضمون القانون الدستوري، يؤدي إلى اتساع في الدراسات القانونية والسياسية والفلسفية المهمة بنظم الحكم، لتشمل إضافة إلى القواعد الدستورية كافة العناصر المتحركة والمكونة للنظام السياسي، سواء كانت هذه العناصر على شكل نظم كالاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أم كانت على شكل مؤسسات شبه دستورية كالأحزاب المختلفة في الدول الغربية والعشائرية في بعض الدول العربية، والتي من خلالها يستدل على حقيقة وطبيعة النظام السياسي وكيفية عمله ومدى نجاحه أو فشله⁴.

¹ . المرجع السابق، (17)

² . عاصم أحمد عجيلة، ومحمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، ط5، (مصر: نخضة مصر للطباعة والنشر، 1412/1992)، (5) .

³ . نعمان محمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، ط1، (عمان الأردن: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999)، (5) .

⁴ . المرجع السابق، (5) .

الفرع الثالث: مفهوم النظام السياسي في الفكر السياسي الإسلامي وصلته بمفاهيم: "الدولة، والخلافة، ونظام الحكم".

أولاً. مفهوم الدولة : يستخدم مصطلح "الدولة" للإشارة إلى مدلولين رئيسيين: فالأول هو كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينظمهم الإطار السياسي للمجتمع. والثاني: هو مؤسسة الحكومة، ومن ثم تقف الدولة في مقابل المواطنين. والشائع أن تستخدم كلمة "دولة" بالمعنى الأول الشامل، فالدولة شكل من أشكال الترابط، وإنها جماعة إنسانية منظمة بشكل واع، وهي تختلف عن أشكال الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها. وأما هدفها فهو الحفاظ على النظام والأمن، بحيث تنجز من هذا الهدف من خلال مجموعة من القوانين تساندها القوة¹.

وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع².

تأسيساً على ذلك، فإن الدولة هي التجسيد المجرد أو الرمزي (الأخلاقي) للتنظيم السياسي. فهي تختلف عن جميع التنظيمات الأخرى من ناحيتين رئيسيتين: تتمثل أولاهما في كون الانتماء إلى الدولة انتماء ذات طبيعة قسرية (Compulsory) بالنسبة إلى كل الذين يعيشون ضمن حدود إقليمها، باستثناء الذين يصنفون على أنهم غرباء (Aliens) أو زوار مؤقتون. أما الناحية الثانية: فهي أن الدولة تختلف في مظهرها عن كل مظاهر التنظيمات الاجتماعية الأخرى، من حيث أن سيطرتها السياسية سيطرة مطلقة، فالدولة وحدودها دون غيرها بإمكانها الاستحواذ على ممتلكات مواطنيها الشخصية، وتستطيع حرمان المرء من حريته عبر سجنه، أو أن تعمل أخيراً على تجريدته من حياته عقاباً له على جريمة خطيرة قام بارتكابها، والأمر في كلتا الناحيتين مرده إلى أن الدولة تمثل السيادة أو القوة السياسية العليا، التي تنبثق أصلاً عن قدرتها على احتكار استخدام القوة ضمن نطاق إقليمها.

¹ . عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2005)، (71/2 . 72)، وحسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، (52).

² . موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1981)، (12).

تمثل الدولة الحديثة الصورة الراهنة للمجتمع السياسي، وقد تعددت تعريفاتها بناء على مقومات وعناصر هذا المجتمع السياسي، ومن بين هذه التعريفات نذكر :
عرفها "دوجي" بأنها: «جماعة من الناس الاجتماعيين بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة»¹،
وعرفها فوشي بأنها: « مجموعة دائمة مستقلة من أفراد يمتلكون إقليما معيناً وتضمهم سلطة مشتركة، منظمة بغرض أن لا يكفل لأفرادها جملة ولكل واحد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه»².
والدولة والتي هي عبارة عن « مجتمع سياسي والذي هو تجمع بشري بسلطة سياسية ، غير أنه من الثابت تاريخياً أن التجمعات البشرية قد دأبت منذ فجر التاريخ على أن يرتبط كل منها بإقليم معين ، على وضع من شأنه أن أضحي الارتباط بالإقليم يمثل عنصراً أصيلاً من عناصر المجتمع السياسي »³ .
ومن هنا يتبين أن ظاهرة المجتمع السياسي تمثل بنية تقوم على عناصر ثلاثة وهي : التجمع البشري والسلطة السياسية والإقليم .

أن الدولة المعاصرة تتمثل في " مفهوم " قوامه شخص اعتباري، رمز الحياة العليا للمجتمع، وما الحكومة إلا مجرد كائن عضوي يباشر السلطة لا بوصفه صاحبها، وإنما هو أداة الشخص الاعتباري في ممارسة مظاهر السلطة في المجتمع، ففي ظل نظام الدولة، ثمة جهاز محسوس هو " الحكومة "، وهو إذ يأمر ويؤمر بأمره لا يمارس حقاً خالصاً له لأنه ليس صاحب السلطة، وإنما يباشر مظاهر السلطة التي هي للدولة⁴.

ثانياً . مفهوم الخلافة: يعبر الباحث فوزي خليل عن التداخل المشار إليه حول مفاهيم " الدولة بمعنى الخلافة، ونظام الحكم والنظام السياسي، فيقول: « فالخلافة أو الإمامة كتعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والقومية، وعقدة هذه الرابطة سلطة مركزية واحدة، بحيث تصير الأمة الإسلامية مرادفاً للدولة الإسلامية ككيان سياسي، وهذا المفهوم هو السائد في الكتابات التاريخية على وجه الخصوص.

¹ . محمود إسماعيل، المدخل إلى العلوم السياسية ، ط1، (الكويت : دار الفلاح ، 1407 / 1986) ، (55) .

² . المرجع نفسه، (55) .

³ . محمد طه بدوي و ليلي أمين مرسي، مدخل إلى العلوم السياسية، (19) .

⁴ . المرجع نفسه، (32 . 34) .

وقد يطلق مصطلح الخلافة أو الإمامة، ويراد به نظام الحكم بمعنى نظام الخلافة أو نظام الإمامة، باعتبارها فكرة تتعايش مع النظم التي تتحقق فيها عناصر هذه الفكرة، ويتحدد شرعا أو وفقا لها ما يعد من هذه المفاهيم نموذجا إسلاميا واجب الطاعة»¹.

عرف الماردي، رائد الفقه السياسي السني، الخلافة بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»².

وتجمع فلسفة الماوردي الساسية بعمومها وشمولها من جهة، وبواقعتها العيانية المحسوسة من جهة أخرى ما بين ناحيتين: الروحية والمادية (المثالية القيمية والواقعية العملية)، وهو يستند بذلك إلى أن الإسلام لم يحاول الفصل بين شؤون الدين والدولة، وكان نظام الخلافة يتضمن رئاسة الخليفة لأمر الدين والدنيا، وأن الخليفة لم يكن يستمد سلطته من الله، وإنما يستمدّها من الأمة، التي تختاره لهذا المنصب، وتشد من أزره وتمنحه القوة والشرعية، إما مباشرة أو من خلال عقلائها وحكمائها (أهل الحل والعقد)، ويعتمد شرعية حكمه على ثقتهم به ودفاعه عن مصالح البلاد والعباد، والإمام أو الخليفة أو الحاكم أو الرئيس الأعلى للدولة، ما هو إلا شخص اختارته الأمة ليكون مثالا لها، ويتولى الإشراف على أمورها وتدير شؤونها، والتزام مصالحها في الحرب، والسلم، ومن ثم يجب عليها تقديم النصيحة له فيما ينبغي النصيحة فيه، والتوجيه والتقويم، ومن حق الأمة أيضا عزله إن توجب العزل، كما هو الأمر بالنسبة للموكل مع وكيله النائب عنه³.

ومن مفاهيم الخلافة - أيضا - ما أورده ابن خلدون في المقدمة، وهو بصدد تصنيفه لنظم الحكم وأنواع الملك: «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁴.

¹ . فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ط1، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417)، (32)

² . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (3)

³ . خلف محمد الجراد، أبو الحسن الماوردي وفكره السياسي، مجلة الفكر السياسي، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، العدد 6 ربيع سنة 1999)، (41)

⁴ . ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (238. 239)

وأما إنكار باحثين عرب ومسلمين وجود نظام لحكم إسلامي، أصلاً كما فعل علي عبد الرزاق، نجد فيما أسس له الماوردي نظريته التي تبدأ من نقطة هامة وهي ضرورة وجود سلطة حاكمية، تقوم بـ «حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع .. وقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لرعيهم ممنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجا مضاعين»¹.

أما إمام الحرمين الجويني فيقول: «ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم وازع ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع مع تفنن الآراء وتفرق الأهواء، لتبتر النظام وهلك الآنام، وتوثب الطغاة والعوام وتخربت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأردلون سراة الناس وفضت المجمع، واتسع الخرق على الراقع، ونشبت الخصومات واستحوذ على أهل الدين ذووا الغرامات وتبددت الجماعات»².

وبناء على المفاهيم الفقهية السابقة للخلافة أو الإمامة باعتبارها نظاماً للحكم الإسلامي، يمكن الانتهاء إلى الملاحظات الآتية. حسب الباحث فوزي خليل³:

. الخلافة تقتضي "حمل الكافة" والحمل يتضمن معاني القوة والسلطة السياسية، وهي خاصة من خصائص نظام الحكم، فهي تستخدم أو تهدد باستخدام الإرغام المادي المشروع Legitimate Physical، وهذا مع ما يميز النظام السياسي عن النظم الأخرى.

يقول فوزي خليل: «وتبقى الخصوصية الإسلامية في ضوابط هذه القوة، وهذا الـ؟غرام المادي، والتي في غيبتها تصير طغياناً أو بطشاً سياسياً... ولعل من بين ضوابط (الحمل)، أو الإرغام المادي على حدّ تعبير "ألوندا"، أنه - وكما حدد ابن خلدون في تعريفه - يأتي على مقتضى النظر الشرعي، أي وفقاً للقيم والقواعد أو الأحكام الإسلامية التي تضبط الممارسة السياسية أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم»⁴.

¹ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (3)

² . أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، ط1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1400)، (16)

³ . فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (33. 36)

⁴ . المرجع السابق، (34)

2 . القوة السياسية في المفهوم الفقهي لنظام الخلافة (النموذج الاسلامي لنظام الحكم) وسيلة لمقصد هو في الوقت ضابط لها في الاستخدام، هذا المقصد يتبلور في جعل حركة الحياة في الأمة تسير وفق مطلوب الشرع نحو تحقيق المصالح بمفهومها الشرعي الذي أوضحه ابن خلدون أنها أخروية ودينية¹، فقد ثبت أن الشارح قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية على وجه لا يختل به نظام، والمصالح المحتلبة شرعا، والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية².

3 . الخلافة رئاسة عامة وزعامة تامة، وهي عامة لأن سلطانها يشمل الأمة الإسلامية، والخليفة صاحب الولاية العليا في الإسلام، والوالي الذي لا والي فوقه، والخلافة بذلك تعبير سياسي عن رابطة الإسلام التي تتجاوز الحدود الجغرافية والفواصل القومية والسلالية، وهذا ما دعا الفقهاء قديما إلى أن يناقشوا قضية: هل يجوز تعدد الأئمة في وقت واحد؟ بمعنى تعدد الدول والأنظمة السياسية الإسلامية ذات السيادة؟ .

ولعل الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى اجتهاد فقهي في ضوء الواقع المعاصر للعالم الإسلامي وتمزقه إلى دول قومية ذات سيادة³.

4 . الخلافة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا، تعني: أن الخليفة والخلافة اتباع واقتداء بالمنهج الإلهي الموجى به إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته، فليس في الإسلام ما يسمى عند القوم الغربيين بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

5 . عقد الخلافة لمن يقوم بها واجب بالإجماع، وهذا هو أساس اليلطة وسندها، ويكمن رصا الرعية القائم على العقد والبيعة التي وصفها الماوردي بأنها عقد رصا واختيار الأساس العقدي للسلطة السياسية للخليفة جملة من النتائج (حقوق وواجبات معينة)⁴.

ويلخص الباحث فوزي خليل مفهوم الخلافة في أنها: « ليست عودة لنمط تاريخي معين، والدعوة إليها ليست دعوة إلى الماضي، وإنما هي دعوة حية وحاضرة لفكرة وغاية، القصد منها إقامة النظام

¹ . عبد الحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (239/1)

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: ابو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (63/2)

³ . فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (34 . 35)

⁴ . المرجع السابق، (35)

السياسي والإجتماعي للأمة الإسلامية على أساس الإسلام وإقامة شريعته خلافة لدور الرسول . صلى الله عليه وسلم في قيادة المجتمع المسلم»¹

ثالثا . مفهوم النظام السياسي الإسلامي: خروجاً مما قد يتطلبه مفهوم النظام السياسي في العصر الحديث من تفاعل بين عدد من المكونات والعناصر، يمكن القول أن النظام السياسي إما أن يطلق على كل ما يتعلق بسياسة الدولة ونظام الحكم فيها، وإما أن يطلق على جانب الحكم فيها، على اعتبار أن نظام الحكم يشمل النظام السياسي والنظام المالي والنظام القضائي، ويتناول ألواناً أخرى من النظم والأحكام والقوانين التي لا يمكن أن يتصور نظام الحكم إلا بها²، إذ عرفه محمد فاروق النبهاني بأنه : « مجموعة القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة التي تنظم الحكم وطريق ممارسة السلطة الحاكمة للحكم»³.

أما عزت الحياض فيرى أنه « إذا اقتصرنا على المعنى الأول للنظام السياسي وهو الأولى ، فإنه يشمل النظرية السياسة للإسلام (أي: قواعد نظام الحكم في الإسلام)، ومفهوم الدولة في الإسلام وواجباتها، وأسس الحكم، وسياسة الدولة الداخلية والخارجية ، وخصائص الحكم الإسلامي، ونحن في هذا المعنى للنظام السياسي في الإسلام نضم إليه ما يتعلق بالدولة وأجهزتها بشكل عام، وما يتعلق بالقواعد السياسية التي يحددها الإسلام في علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الأمم والدول، وبوظيفتها في تطبيق الإسلام وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالمين»⁴.

ومن المنحى الذي اتجه إليه هذا الباحث، ولا تختلف توجهات الباحثين المسلمين في هذا المجال عنه كثيراً، إذ لا يتم الفصل بين مجموعة مفاهيم، تحاول الدراسات الغربية وحتى العربية في مجال النظام السياسي والدولة، التمييز بينها والفصل بين مفاهيمها، وهو ما ألحنا إليه في هذا المبحث عند التفرقة بين النظام السياسي وعدد من المفاهيم، وأيضاً ألحنا إلى افتراق النظام السياسي عن مفهوم الدولة، وبيننا مختلف المكونات التي تتفاعل فيها أجزاء النظام السياسي بمفهومه الحديث.

¹ . المرجع نفسه، (36 . 35)

² . عبد العزيز عزت حياض، النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية، نظام الحكم ، ط1، (القاهرة : دار السلام، 1999/1420)، (21)

³ . فاروق النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ط6 (منشورات حزب التحرير، 2002/1422)، (20)

⁴ . عبد العزيز عزت حياض، النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية ، نظام الحكم ، (22)

الفرع الرابع: ضرورة قيام نظام الحكم في الدولة الإسلامية على أساس الدين، أي: عدم الفصل بين الدين والدولة .

إن قيام الحكم في الدولة الإسلامية على غير أساس من الدين، معناه أنه يهمل التشريعات الإسلامية ولا يجعلها أساسا من أسس الحكم، فهو يحكم بغير ما أنزل الله، وهذا يعني أن تشعر طوائف كثيرة من الناس بتناقض في حياتها العملية بين ما تؤمن به، وبين التشريعات التي تحكمها في حياتها، فتصبح العقيدة الإسلامية والشريعة فرنسية أو روسية حسب مقتضيات الأمور¹.

إن نظام الحكم في الدولة الإسلامية يستوجب توفر شيئين:

1 . المبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم، وهذه محددة صراحة في دستور الأمة الإسلامية: الشورى والعدالة والمساواة ، والدولة الإسلامية دولة قانونية² بالمعنى السليم، إذ أن أصول الحكم وقواعده محددة في الدستور الإسلامي، وهو دستور دائم في كل العصور وفي كل الأماكن، لا يحق لأحد أن ينال منه بالتغيير أو التبديل، واحترام القواعد التي أتى بها وإعمالها واجب، لا يحق لأحد أن يخرج عنه حاكم أو محكوم ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ ﴾ [الأحزاب (36)]

2 . تنظيم هذه المبادئ، في أجهزة أو مؤسسات في الدولة، تتبادل فيما بينها القيام على أمر هذه المبادئ، سواء كانت هذه المؤسسات تنفيذية أو تشريعية، أو قضائية، وقيام هذه المؤسسات والتنظيمات لم يحدده الدين الإسلامي بشكل ملزم، باعتبار أن ذلك أمر يخضع في تكوينه لمعايير متغيرة بحكم الزمان والمكان.

فليس شكل الدولة الإسلامية من ناحية أجهزة الحكم فيها في أيام الرسول ﷺ أو في أيام الخلفاء الراشدين، بالشكل الملزم للمسلمين اليوم، بحيث لا يجوز لهم أن يخالفوه، وإنما المسلمون أحرار في تنظيم شكل الدولة وأجهزة الحكم فيها، بالطريقة التي تلائم مقتضيات العصر، مع الأخذ في الاعتبار تجربتهم

¹ . أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي "تأملات في النظام السياسي"، (مطبعة الجبلوي، 1977)، (7)

² . تشير عبارة دولة القانون في الفكر الغربي إلى « نظام مؤسساتي تكون فيه السلطة العامة خاضعة لقوة للقانون، كما أنها توحى إلى تكريس الحقوق والحريات، وتسعى لحمايتها ضد تعسف الدولة؛ وهي أخيرا تُسند الدولة في نشأتها واستمراريتها إلى القانون على اعتبار أن القانون والدولة يمثلان شيئا واحدا ».

وتجربة المجتمعات الأخرى في هذا الشأن، بحيث يستخلصون لأنفسهم أفضل الأشكال التي يرون فيها الضمان الموضوعي لإعمال مبادئ العدالة والمساواة والشورى¹.

المطلب الثالث: وظائف الخلافة والدولة، ووظائف النظام السياسي في الفكر المعاصر.

إن وظائف الخلافة هي وظائف النظام السياسي في الإسلام، إذ لا يوجد تفريق بين مفاهيم "الدولة (الخلافة)"، ونظام الحكم، والنظام السياسي"، والتي حاول الفكر الغربي المعاصر التفرقة بينها على ما بينه البحث أعلاه، وهذه الوظائف هي بطبيعة الحال وظائف استخلافية.

ولتوضيح الوظائف التي يتغيها نظام الخلافة، والدولة بمفهومها المعاصر ووظائف النظام السياسي بمفهومه المعاصر. أيضا، نتناول ذلك في فروع، الأول: وظائف الدولة، والثاني: حول الوظائف الاستخلافية لنظام الخلافة الإسلامية، والثالث: وظائف النظام السياسي حسب الطرح المعاصر.

وفي وظائف الإمامة يقول الجويني: « فهي رئاسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الجنف والحيف والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها على المستحقين وهذه جمل لما يناط بالأئمة² ».

الفرع الأول: وظائف الدولة: تنقسم وظائف الدولة Functions of the state إلى

وظائف أساسية ووظائف ثانوية، فالوظائف الأساسية هي الأعمال التي تنحصر في سعي الدولة إلى المحافظة على سلامتها من الداخل ومن الخارج، وإقامة العدل بين السكان، هذه الوظائف تعبر عن الحد الأدنى لما يجب أن تقوم به أي دولة، أما الوظائف الثانوية التي تقوم بها الدولة بهدف تحقيق خير الجماعة وإسعادها تتعلق بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، هذه الأعمال مازالت محل اختلاف ظاهر بين الدول المعاصرة، وذلك لاختلاف المذهب أو "الأيدولوجية" الذي تنتمي إليه كل دولة من هذه الدول (المذهب الفردي، المذهب الاشتراكي، المذهب الاجتماعي)³.

¹. أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، (8-9).

². أبو المعالي الجويني، غياث الأمم، (115).

³. نعمان محمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، (102 وما بعدها).

الفرع الثاني: **الخلافة تعبير عن وظائف استخلافية¹**: لعل أهم نقطة نبرز منها تبعية العمل السياسي واندراجه في مفهوم المحكوم عليه، أو المكلف به هو القيام بأمر الخلافة أو الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي، فالخلافة عمل ونشاط، ووظائفها هي نفس وظائف إقامة الدين، ولذلك كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يصدر عن حق وهو يقول: « إن أحق ما تعهد الراعي من رعيته تعهدهم بالذي عليهم في وظائف دينهم، الذي هداهم الله له، وإنما علينا أن نأمركم ما أمركم الله به من طاعته وأن ننهاكم عما نهاكم الله عنه من معصيته، وأن نقيم أمر الله في قريب الناس وبعيدهم ولا يبالي على من كان الحق² ».

ومعنى كون الوظائف استخلافية؛ هو أن الخلافة لا تعرف لها وظيفة بعيدا عن وظائف الشرع، وأن هذه الوظائف إنما تسع كل متطلبات المستخلفين في الأرض، فإذا جاءت الخلافة عاجزة، أو قاصرة، أو نائية عنها، أو جامدة بما فقدت عن وظائف الشرع .

فالله تعالى حين استخلف الخلق في الأرض استخلفهم ﴿ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف (129)]، أي لينظر كيف يستحيل وجودهم بقيادتهم إلى طاقة تستنطق الأرض سعيها فيها، وعملا متواصلا، ﴿ فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ۗ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ [الملك، (15)]، إن عبارات التفكير والتدبر والتعقل والنظر والاعتبار والرؤية ، وما شاكلها مما ورد في القرآن الكريم ليست مجرد دعوات لمواقف التأمل النظري فحسب ، إنما أيضا إشارة البدء التي تقيم العمل على أساس من استقامة الفكرة قبل أن تصير واقعا معاشا³.

إن هذه الوظائف أمانة، لأن الاستخلاف أمانة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب (72)] ، وأيما كان معنى الأمانة، إلا أنها تنتهي إلى قدر من الحرية يناط بمن يتحملها، والحرية هي الأصل الذي

¹ . الاستخلاف لغة : إقامة خلف يقوم مقام المستخلف، ومقام الغير على شيء ما، والخلافة في جوهرها نيابة عن الغير أو وكالة عنه، وقد تكون بمعنى اللاحق الذي يأتي بعد آخر. [ينظر مفهوم الاستخلاف : عبد القادر عودة، المال والحكم في الإسلام، (13 . 47)، محمد عمارة ، معالم المنهج الإسلامي، (35 . 38)، نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، (185)، فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، 164)، عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (41 . 66)، عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ()]

² . أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (بيروت: دار المعرفة ، 1979/1399)، (13) .

³ . مصطفى أحمد منجود، الأبعاد الساسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (142)

يكون به المرء أميناً أو غير أمين، وبها يتحدد موقف الإنسان من التكليف، وإذا كان الاستخلاف أمانة في عنق المستخلفين جميعهم، فإنها أشد تبعاً في عنق من يقودهم، لأنه أثقلهم حملاً ومسئولية¹.

ويرى نصر محمد عارف أن: « الخلافة نيابة عن الغير أو وكالة عنه ومنها خليفة وجمعها خلائف، وهو الوكيل، ومنها خليف، وجمعها: خلفاء، وهو التالي أو اللاحق يأتي بعد آخر²، وقد ورد اللفظ في القرآن بكل هذه المعاني، سواء بمعنى التابع الزمني أو الوراثية أو الإحلال محل قوم آخرين في قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ [الأعراف (69)]، و﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف (74)]، ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِنَّ اللَّهَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل (62)]، وأما الوجه الآخر للفظ الذي يعني الوكالة أو النيابة فقد ورد في القرآن "خليفة" وخلائف في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة (30)]، ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۗ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [سورة ص (26)]، ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَكَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام (165)]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس (14)]، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ۗ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ ۗ وَلَا يَرِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۗ﴾ [فاطر (39)] «³.

ويرى جمع من المفسرين أن المراد بالخلافة عن الله في تنفيذ أوامره بين الناس ومن ثم اشتهر الإنسان بخليفة الله في الأرض، وهذا الاستخلاف النوع البشري على الكائنات، يشمل كذلك استخلاف بعض أفراد الإنسان على بعض⁴، واستخلاف بعض الأمم على بعض⁵، كذلك أطلق اللفظ على أمة محمد ﷺ بأن الله سيجعلهم خلفاء الأرض بهم تصلح البلاد، ويخضع لهم العباد وليبدلنهم من بعد خوفهم

¹ . المرجع السابق، (142 . 143) .

² . الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (156)

³ . نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، (252)

⁴ . أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط1، (القاهرة: شركة مكتبة مصطفى الباني الجلي وأولاده بمصر،

1946/1365)، (77/1) .

⁵ . المصدر السابق، (89/8)

أمن كما قال النبي ع: « بشر هذه الأمة بالسنة والرفعة والدين والنصرة والتمكين في الأرض، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب »¹.

ويطلق لفظ الخلافة . كما يذهب جمع من المفسرين . على من يخلف الله في الحكم بالعدل بين خلقه ابتداء من آدام ومن قام مقامه في عبادة الله² . وعمارة الأرض وسياسة الناس، وتكميل نفوسهم، وتنفيذ أمره فيهم³ . أما الإفساد وسفك الدماء فمن غير خلافت الله في الأرض⁴ ، حيث إن الخلافة بهذا المعنى تطلق على المؤمنين الطائعين، الذين يتحرون العدل في الحكم، ولا تطلق على المفسدين في الأرض. فالخلافة ابتلاء واختيار لبني آدم للتحقق من مدى عبوديتهم لله سبحانه وتعالى ﴿ وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف (129)] ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات (56)] ، فمقصد الخلافة إعمار الأرض بالافتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، وهي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل والقصد منها أن تبلغ إلى الجنة مأوى، ومن لا يصلح لخلافة الله تعالى ولا لعبادته ولا لعمارة أرضه فالبهيمة خير منه، ولذلك قال تعالى: ﴿ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافُونَ ﴾ [الأعراف (179)] «⁵.

الفرع الثالث: وظائف النظام السياسي في الفكر المعاصر:

عندما ننظر إلى الأدبيات السياسية فيما يتعلق بوظائف النظم السياسية، سنلاحظ خلطاً واضحاً بين وظائف الدولة ووظائف النظام السياسي ووظائف نظام الحكم وصولاً إلى وظائف الحكومة، ويرجع هذا الخلط إلى أن النظام السياسي بوصفه البناء المؤسسي الذي يجسد الدولة مادياً ومعنوياً هو الذي يقوم بإنجاز وظائف الدولة في المجالات المختلفة، كما أن نظام الحكم بوصفه جزء لا يتجزأ من

¹ . أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1428)، (73/6) .

² . محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (476/1)

³ . ناصر الدين البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)

⁴ . محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (479/1)

⁵ . نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، (254.253)

النظام السياسي يتولى القيام بمهام معينة في نطاق نظام الحكم بوصفها جزءا من نظام الحكم، وبالتالي فثمة تداخل بين الوظائف على هذه المستويات.

ومن ناحية أخرى يتجه بعض المحللين السياسيين المعاصرين إلى التمييز بين الوظائف العامة، أي التي تنحصر في نطاق النظام السياسي والوظائف الأخرى التي يمكن للمؤسسات الأخرى غير الرسمية والقطاع الخاص والجمعيات الأهلية غير الحكومية القيام بها، وذلك بعد ازدياد دور هذه المؤسسات في واقع الحياة السياسية المعاصرة.

إن عبارة "النظم السياسية" Régimes Politiques . في مدلولها الدقيق المعاصر . تعني: « المؤسسات السياسية¹، وتشير هذه العبارة في الاصطلاح المعاصر إلى مجموعة من مؤسسات أي إلى مجموعة من عناصر بشرية بوظائف وأهداف، وهذا هو مضمون لفظة مؤسسة بصفة عامة. وأما وصف مؤسسة ما بأنها "سياسية" فمرده إلى نوعية الوظائف التي تقوم عليها والأهداف التي تنشدها، ذلك بأن المؤسسات هي هنا سياسية تبعا لكون وظائفها سياسية.

وتعتبر الوظيفة سياسية تبعا لكونها تدور حول بث قيم المجتمع بثا سلطويا (أي عن طريق السلطة) على مستوى المجتمع الكلي، أي في عملية صنع القرارات العامة المجردة المتمتعة بقوة النفاذ بالإكراه المادي عند الاقتضاء (القوانين واللوائح)، وفي كون هذه القرارات عامة ومجردة أي موجهة إلى المجتمع الكلي، ومن ثم إلى الكافة بأوصافهم لا بذواتهم².

وتتمثل الوظيفة السياسية في النظم السياسية المعاصرة بمفهومها التجريدي في وظيفتين هما: " التشريع " و " التنفيذ " أي في عملية صنع القوانين العامة من ناحية، وفي عملية صنع اللوائح العامة التي يقتضيها أعمال تلك القوانين العامة من ناحية أخرى، وهاتان الوظيفتان سياسيتان تبعا لكونها تقومان على صنع القرارات العامة المجردة التي تستهدف بث القيم على المستوى على مستوى المجتمع الكلي³.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الوظيفة القضائية (وهي الوظيفة الثالثة للدولة في الفقه التقليدي الغربي منذ أن نبه إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي " مونتسكيو " في القرن الثامن عشر) ليست وظيفة سياسية تبعا لكونها تنحصر أصلا في الفصل في المنازعات بين أفراد معلنين بذواتهم وفي شأن أشياء محددة بذاتها،

1 . محمد طه بدوي ويلي أمين مرسي، مدخل إلى العلوم السياسية، (65) .

2 . المرجع نفسه، (62) .

3 . المرجع نفسه، (63) .

ومن ثم لا تتسم قراراتها بصفة العمومية (وهذا ما يعرف بنسبية الأحكام القضائية) وإعمالا لحكم عام مجرد ورد في القوانين واللوائح، وهي في هذا المعنى تقترب من طبيعة القرارات الإدارية التي تصدر في شأن أفراد معينين وأشياء محددة بذاتها ملتزمة في ذلك بالقوانين واللوائح .

إن اعتبار القضاء وظيفة لا سياسية، لا يعني حرمانه تماما من أداء أي دور سياسي في مجتمعاتنا المعاصرة، ذلك بأن بعض النظم المعاصرة تسند إليه بعضا من الأدوار التي تعتبر سياسية بحكم اتصالها بالنظام السياسي أو بحكم مشاركتها في الحياة السياسية، وذلك بأن تسند إليه الاختصاص بالحكم على مدى دستورية القوانين العادية (مدى التزام القوانين العادية بأحكام الدستور) وهي بهذا تشارك في العمل التشريعي بطريقة غير مباشرة ومن ثم في الوظيفة السياسية، كما تشارك من خلال ذلك في الحياة السياسية أيضا .

وتجدر الإشارة . أيضا . إلى أن ثمة مؤسسة من مؤسسات الدولة تلعب دورا خطيرا في مجتمعها هي المؤسسة العسكرية (الجيش) فيتعين التنبيه إلى موقع دورها من الوظيفة السياسية. إن الأصل في القوات المسلحة أنها "مؤسسة وطنية" بحكم وظيفتها التي تنحصر نهائيا في الذود عن أرض الوطن، وهي لذلك يتعين أن تكون بمنأى عن النظام السياسي. ومن هنا كان قصر دورها على "إدارة" الحرب دون اتخاذ قرار الحرب. ذلك أن اتخاذ قرار الحرب عمل سياسي ومن ثم فهو من شأن مؤسسات الدولة السياسية المختصة، والمؤسسة العسكرية بحكم وظيفتها هذه فهي ليست مؤسسة سياسية تملك اتخاذ القرار¹.

ويقدم الدكتور **حامد ربيع** تصنيفا آخر لوظائف النظم السياسية، إذ يقسم هذه الوظائف إلى ما يأتي:

الوظيفة العقيدية: هي أول الوظائف الأصلية للمجتمع السياسي المعاصر، فالدولة هي التعبير القانوني للجماعة، وكل جماعة تملك مثالية معينة، هذه المثالية قد تكون جامدة، فتقتصر على روح الشعب، وقد تتعدى ذلك فإذا بها تعبر عن ديناميكية معينة، تتمثل في برنامج سياسي تسعى الجماعة إلى تحقيقه، فالنظام السياسي بهذا المعنى يصير هو الأداة التي تمكن الجماعة السياسية من تحقيق ذلك البرنامج السياسي، وقد انطلق فأضحى خطة تتجه إلى المستقبل، والنظام السياسي يكون هو المسئول عن تحقيق تلك الوظيفة العقيدية، سواء اقتصر على حماية القيم والتقاليد الموروثة، أم تعدت ذلك إلى بناء جديد أو التغيير في المجتمع القائم طبقا لبرنامج الذي تقرره الجماعة وارتضاه ضميرها السياسي.

¹ . المرجع السابق، (65) .

الوظيفة التطويرية: وتتلخص في سعي النظام السياسي لجعل نظمه القانونية وإطاره التشريعي في تطور دائم، لتجنب التوتر الذي يمكن أن يحدث نتيجة لوجود أي نوع من اختلال في توازن الجسد السياسي، فالتطور السياسي يقصد به؛ عملية التفاعل الذاتي التي قد تترتب على صدام مستمر أو توافق ظاهري، ولكنها دائما ترتبط بحقيقة التغير الاجتماعي والاقتصادي وما يرتبط بذلك من تنقلات متتابعة من وضع إلى وضع آخر، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث اختلال في علاقة التوازن التي تربط بين مقومات الوجود السياسي للمجتمع، حينئذ لا بد وأن يسعى للعودة إلى حالة التوازن، وقد يتحقق هذا تلقائيا، أو من خلال النظام السياسي.

ويقع على الدولة عبء التدخل بتعديل النظم بحيث يصير الإطار الدستوري صالحا لاستيعاب القوى السياسية الجديدة، وللتعبير عن الحقائق الاجتماعية المتجددة، بحيث يصير الإطار النظامي رداء صالحا لهذا الجسد في صورته الجديدة¹.

ويقدم النموذج البريطاني مثالا ناجحا في هذا المجال، حيث كان النظام يقوم بوظيفته باستمرار، بحيث تطور النظام السياسي بما يتوافق والمستجدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشهدها المجتمع، الأمر الذي جعله بعيدا عن الانفجارات الثورية التي شهدتها العديد من دول العالم والتي كانت تعبر عن الفشل في قدرة الدولة على تطوير النظام السياسي بما يتوافق والمتغيرات التي يشهدها المجتمع. أما أبرز مثال على فشل النظام في تطوير وظائفه فهو النظام السوفييتي، الذي عجز عن القيام بالوظيفة التطويرية بما يتوافق والمتغيرات التي يشهدها المجتمع السوفييتي في أواخر الثمانينات الأمر الذي أدى إلى تحلل الدولة السوفيتية وانهارها².

الوظيفة التوزيعية: يقصد بها تحقيق العدالة التوزيعية في المجتمع، وهي وظيفة برزت الحاجة إليها نتيجة لحدوث خلل في توزيع الدخل والملكية في كثير من دول العالم، الأمر الذي أدى إلى بروز حالة من الظلم الاجتماعي كانت الأفكار الاشتراكية أبرز تعبير عليها.

ومن ثم ظهرت هذه الوظيفة التي تتحقق من خلالها العدالة التوزيعية في المجتمع، ذلك لأنه هو وحده الذي يستطيع القيام بهذه الوظيفة لأنه بما لديه من تنظيم وبما يتمتع به من الحق في الاستخدام

¹ . أبو عامود، النظم السياسية في ظل العولمة، ط1، (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2008)، (55)

² - المرجع نفسه، (56.55)

الشرعي للقوة، يستطيع أن يواجه مقتضيات هذا الوضع بسرعة ويجزم وباسم الجماعة السياسية وبارتفاع عن مستوى المصالح الفردية الذاتية إلى مستوى المصلحة العامة.

الوظيفة الجزائية: وتدور حول تحديد ما يقع على النظام السياسي من مهام بخصوص المخالفات التي تقع في داخل المجتمع المنظم، والتي تتضمن انتهاكا للقواعد الثابتة والمستمرة في حياة الجماعة وبالقواعد القانونية المنظمة للعلاقات في المجتمع، الأمر الذي يفرض قيام النظام بتوقيع الجزاء أو العقوبة البدنية أو المادية على المخالفين، حفاظا على النظام العام.

ومن الأهمية بمكان؛ أن نشير إلى أن قيام النظام بوظيفته الجزائية بالمعنى المتقدم لا بد وأن يكون في ذات الوقت منظما بمجموعة من القواعد القانونية التي توضح أسلوب قيامه بأداء هذه الوظيفة والحالات التي تتطلب القيام بها¹.

المطلب الرابع : وظائف النظام السياسي الاسلامي.

في مقابل ما وضحه البحث من وظائف النظام السياسي في الفكر الغربي المعاصر، يحاول الباحث فوزي خليل أن يستخلص وظائف للنظام السياسي في الإسلام، والذي يصدر عن مفهوم دولة الخلافة الإسلامية، حيث يرى الباحث وقرر أن: « أن الفقه السياسي الإسلامي يملك رؤية وظيفية متكاملة لنموذجه في نظام الحكم، هذه الرؤية لها خصائص التكامل الوظيفي الذي يبلغ بالحركة السياسية نحو مقاصدها بما يحقق الذاتية أو الشخصية الإسلامية في الواقع المعاش.

كما تتصف هذه الرؤية الوظيفية الإسلامية بالاستقلال، فلا تستقي من خبرة وظيفية أخرى خارجة عنها، وإنما تتبع هذه الرؤية من داخل الفقه السياسي الإسلامي نفسه، وتقوم على أصوله ومصادره، ومن ثم فإن هذه الوظائف لها طبيعتها الخاصة التي تميزها عن مثيلاتها، أو تبدو نظيرة لها في النماذج الأخرى لنظم الحكم .. »².

ومن بين وظائف النظام السياسي الإسلامي، التي استخلصها الباحث فوزي خليل من خلال عرض الماوردي لها في كتابه الأحكام السلطانية:

¹ . المرجع السابق، (56)

² . خليل فوزي، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم ، (40)

- 1 . مجموعة الوظائف التي تدور حول ما يسمى "شغل الأدوار" أو "التجنيد السياسي"، مثل وظائف العقد للإمام والبيعة له¹، وخلعه إن اقتضى الأمر واستنابته لوزرائه²، وتقليد أمراء الأقاليم³، وإمارة الجهاد⁴، وتفويض الأجهزة المختلفة للقيام بدورها نيابة عن الخليفة.
 - 2 . وظائف الجهاد وأحكامه وتسيير الجيوش وتدبير الحرب⁵، وحروب المصالح الشرعية مثل قتال أهل البغي والمرتدين والمخارئين (قطاع الطرق)⁶.
 - 3 . وظائف تدور حول الرقابة والقضاء، وهي ولاية القضاء وولاية الحسبة والمظالم⁷.
 - 4 . وظائف جزائية (الحدود والتعزيرات)، وهي ما أسماها أحكام الجرائم⁸.
 - 5 . وظائف اقتصادية ومالية مثل ولاية الصدقات والزكوات⁹، قسم الفيء والغنائم¹⁰، وضع الجزية والخراج¹¹، إحياء الأرض الموات¹²، استخراج المياه¹³، إقطاع الأرض¹⁴، وما يختص ببيت المال من دخل وخرج¹⁵.
- واستعرض الباحث أيضا محاولات كل من بدر الدين بن جماعة¹، وابن تيمية²، واللذين رأى فيهما فيهما تطوير ونضج منهاجي لوظائف النظام السياسي، وفقا للاتجاه الفقهي.

1 . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (6،7،21)

2 . المصدر نفسه، (22)

3 . المصدر نفسه، (30)

4 . المصدر نفسه، (35)

5 . المصدر نفسه، (37.35)

6 . المصدر نفسه، (58،55،54)

7 . المصدر نفسه، (240،77،65)

8 . المصدر نفسه، (319)

9 . المصدر نفسه، (219)

10 . المصدر نفسه، (113)

11 . المصدر نفسه، (126)

12 . المصدر نفسه، (127)

13 . المصدر نفسه، (177)

14 . المصدر نفسه، (190)

15 . المصدر نفسه، (177)

وظائف النظام السياسي في الإسلام والتي تعود إلى الوظائف الخليفة يعبر عنها ابن خلدون "بالخطط" ويقصد بها الأعمال والإدارات، تشبيها بالخطط التي تنقسم إليها المدينة، ويتكلم عنها، فيقسمها إلى خطط دينية، وأخرى سلطانية (وهو يقصد بهذه ما نفهم اليوم من كلمة "السياسية" أو "الإدارية")، ويرى أن الإمامة أو نظام الدولة الإسلامية يشتمل عليها جميعا، إذ أن الملك يندرج تحت الخليفة، فهي أعم منه³.

وفي هذا يقول: « قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر، وان رعاية مصالحه كذلك .. وقدمنا أن الملك كاف في حصول سطوته، نعم إنما تكون إذا كانت بالأحكام الشرعية .. فقد صار الملك يندرج تحت الخليفة إذا كان إسلاميا، ويكون من توابعها، وقد ينفرد إذا كان في غير الملة »⁴.

والسؤال الذي يطرح: هو قابلية النظام السياسي بوظائف تبناها النظم السياسية المعاصرة، أو إقصاؤها لوظائف بعيدة عن الوظيفة السياسية، كالوظيفة القضائية والوظيفة العسكرية، واللذان تفيضان بعدم تدخل هيئتها في المجال السياسي للدولة، وذلك لا ينفي أنها في تفاعلاتها مع مكونات النظام السياسي الأخرى لها تأثيرها على عمل النظام السياسي داخل أية دولة، وهو ما يحتاج لمزيد من التدقيق في مستجدات وظائف النظام السياسي، إذا ما قلنا بضرورة الإفادة من الخبرة الغربية بضوابط ذلك وشروطه.

المطلب الرابع: النظام السياسي المتوافق مع دولة الخليفة مقصود للشارع.

¹ . قدم بدر الدين بن جماعة محاولة أكثر منهجية من حيث هيكلية الوظائف، وهذه الوظائف هي: القضاء والفتوى الحسبة والتي حقيقتها ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، النظر في الأوقاف العامة والخاصة، والنظر في الأيتام والسفهاء والمجانين ومصالحهم وأموالهم [بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة: عبد المنعم أحمد (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1987)، (78 وما بعدها)].

² . انطلق ابن تيمية من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء(58)] وذهب إلى أن هذه الآية قد أوجبت على الأمراء أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بين الناس بالعدل، وأن هذين: (أداء الأمانات والحكم بالعدل) جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة، لذلك أقام رويته الوظيفية في محورين : أداء الأمانات، والحكم بالعدل . [ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (16)، وخليل فوزي، دور أهل الخلق والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (43)].

³ . ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (323)

⁴ . ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (272 . 273)

ويرى فوزي خليل في كتابه المصلحة العامة من منظور إسلامي أن إقامة النظام السياسي هو مقصد للشريعة الإسلامية¹، وذلك من خلال تعرضه لأدلة القائلين بوجوب إقامة النظام السياسي الإسلامي المعبر عنه بالخلافة الإسلامية متوصلا إلى نتيجة مفادها أن: إقامة النظام السياسي وحفظ فاعليته التي من شأنها جلب المصالح ودرء المفاسد مقصد للشارع، أصل ضروري من أصول المصالح. كما رأى الشاطبي. فيما سبق²، وقد ذهب إلى ذلك أيضا ابن عاشور، إذ يقول: « أنباءنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدها أن يكون للأمة ولاية يسوسون مصالحها ويقيمون العدل فيها، وينفذون أحكام الشريعة بينها .. ولهذا تعيين إقامة ولاية لأمرها، وإقامة قوة تعين أولئك الولاية على تنفيذها»³.

وإذا كانت إقامة النظام السياسي الفعال مقصدا للشارع، فإن هذا يرجع إلى ما له من أهمية؛ تكمن في كونه وسيلة لجلب المصالح الشرعية العامة، ودرء المفاسد العامة التي قد تصيب الكيان السياسي للأمة، ومن هنا تبرز أهمية النظام السياسي بوصفه ضرورة من ضروريات المصالح⁴.

لقد حدد علماء الشريعة ضرورياتها في خمس تمحورت حول حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، وحول مجموع هذه الكليات الخمس تبرز أهمية النظام السياسي، لاسيما في الكلية الأولى حفظ الدين، ذلك ردا على دعاة الفصل بين الدين والدولة، وذلك نظرا لأن (الترابط المصلحي بين الدين والنظام السياسي وثيق العرى، بمعنى أن الدين لازم للنظام السياسي، والنظام السياسي لازم للدين، فأما لزوم الدين للنظام السياسي، فلأنه يمثل الأساس المعنوي الذي يمد النظام السياسي بالقواعد والقيم اللازمة للتأسيس ابتداء، والضابطة للحركة مسارا، وللممارسة تفاعلا، وللمقاصد غاية، أما لزوم النظام للدين فيستمد من كونه ضرورة لحفظ الدين، وتنفيذ الشريعة⁵. ولهذا كانت ولاية أمر

¹ . فوزي خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي، ط1، (هيرندن، فيرجينل: الولايات المتحدة الأمريكية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت: دار ابن حزم ، 2006/1427)، (280 . 279)

² . راجع فكرة المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة ، وكيف تدخل الولايات العامة في المقاصد الضرورية الكفائية ، أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (2 / 300 . 301)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (495) .

⁴ . فوزي خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي، (287 . 286)

⁵ . المرجع السابق، (287)

الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، لأن المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسروا ميينا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا¹.

ويقول الغزالي في ذات الأمر: «الدين والملك توأمان، والدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له مهذوم، وما لا حارس له فضائع.. السلطان ضروري في نظام الدين، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة فضلا عن السعادة في الدنيا، وكل متوقف على إقامة الإمام مطاع»².

ونجد الماوردي يفصل مسألة الترابط بين الدين والنظام السياسي فيقول: «.. لما في السلطان من حراسة الدين والذب عنه، ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد، وهذه أمور لم تنحسم عن الدين بسلطان قوي ورعاية وافية، أسرع فيه تبديل ذوي الأهواء، وتحريف ذوي الآراء، فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه، وكان لكل زعيم فيه لدعة ولكل عهصر في وهيه أثر، وإن لم يكن السلطان على ين تجتمع به القلوب حتى يرى أهل الطاعة فيه فرضا، والناصر عليه حتما، لم يكن للسلطان لبث ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر ومفسد دهر»³.

ويقرر ابن تيمية أنه إذا انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس،.. ولما غلب على كثير من ولاة الأمر إرادة المال والشرف، وصاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان في ولاياتهم، رأى كثير من الناس أن الإمارات تنافي حقيقة الإيمان وكمال الدين إلا به.. ومنهم من رأى حاجته إلى ذلك، فأخذ معرضا عن الدين؛ لاعتقاده أنه مناف لذلك، وصار الدين عنده في محل الرحمة والذل، لا في محل العلو والعز.. وهاتان السبيلان الفاسدتان في سبيل من انتسب إلى الدين، ولم يكمله بما يحتاج عليه من السلطان والجهاد والمال، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب، ولم يقصد بذلك إقامة الدين، هما سبيل المغضوب عليهم والضالين.. فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه،

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، (دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع)، (232)

² . أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد اله محمد الخليلي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، (99)

³ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين، (149 . 150)

ومصالح المسلمين وما يمكنه من الواجبات واجتناب ما يمكنه من المحرمات لم يؤخذ بما يعجز عنه،.. فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله تعالى وإقامة دينه، وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا، فإن قوام الدين بالكتاب الهادي، والحديد الناصر كما ذكره الله تعالى¹. يتعلق بكون النظام السياسي ضرورة دينية، لزومه تنفيذ الشريعة، إذ الغرض من إنزال الشريعة هو تحقيق مقاصدها في الخلق، ولا يتم ذلك إلا بتنفيذ الواجبات الكفائية العامة، والواجبات العينية الفردية، وهذه مسئولية النظام السياسي الذي يتضمن في مؤسساته أولي الأمر الذين أناط بهم الشارع القيام على تنفيذ أحكامه في عموم الأمة وآحادها، وذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج (41)]، وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران (104)] فالذين يمكن الله تعالى لهم في الأرض ويصيرون أصحاب السلطة السياسية، وهم فئة من الناس. كما عبرت الآية الأخيرة. تكون مسئوليتهم تنفيذ الشريعة بإقامة الواجبات التي فرضها، حيث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشريعة كلها، وتنفيذ الشريعة وطاعة الأمة لها غرض عظيم للشارع، ولا يتم هذا الغرض إلا ب "قوة الإمامة"². ومن هنا كان امتزاج الشريعة بالسلطان في الإسلام، وذلك من خصائصه، إذ لا معنى للتشريع إلا تأسيس قانون للأمة، وما قيمة قانون لا تحميه القوة والحكومة، وبامتزاج الحكومة مع الشريعة أمكن تعميم الشريعة واتحاد الأمة في العمل والنظام³.

وبناء على ما سبق قرر الإمام الجرجاني في شرح المواقف أن إقامة النظام السياسي من أعظم مقاصد الدين، إذ يقول: «نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين»⁴.

وخلاصة لهذا المبحث، الي حاول مناقشة فكرة ضرورة إقامة النظام السياسي الإسلامي، يجب أن نؤكد على الاختلافات الموجودة بين مفاهيم: "الدولة والنظام السياسي ونظام الحكم" في الفكر الغربي، وهنا يبرز مفهوم النظام السياسي كمجموعة من التفاعلات بين مكوناته المختلفة في بيئة معينة داخلية

¹ . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (395/28 . 396)

² . فوزي خليل، المصلحة العامة من منظور إسلامي، (289 . 290)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (196/3)

⁴ . السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف عضد الدين الإيجي، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمايطي، ط1، (بيروت:

دار الكتب العلمية، 1998/1419)، (376/8)

وخارجية تثر فيه ويؤثر هو أيضا فيها، في قيامه بالوظائف المنوطة به، فهل الفكر الإسلامي في حاجة إلى تبني فكرة عمل النظام السياسي الغربي في قيامه بوظائفه، أم أنه يتعامل مع فكرة "دولة الخلافة ونظام الحكم والنظام السياسي" كمفاهيم مترادفة، ولنا بعدها تحقيق المناط في المفاهيم الثلاث وإفرازاتها ومخرجاتها على أرض الواقع ضمن ميزان ما تحققه من مصالح عامة للأمة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي.

ولتوضيح الفكرة أكثر، نضرب مثلا بوظيفتي السلطة القضائية والسلطة العسكرية في الدولة، والتي يحاول الفكر الغربي المعاصر جعلهما بمنأى عن الوظيفة السياسية للنظام السياسي، فهل يتسنى إسقاط ذات المفهوم على عمل النظام السياسي الإسلامي، من باب الحفاظ على مصلحة الأمة في الاستقرار، وذلك بتحويل السلطة العسكرية الدفاع عن الأمن وتحقيق الاستقرار، ويكون على السلطة القضائية الفصل في المنازعات وتنفيذ أحكام القانون، وكلا الوظيفتين تساهمان بطريق غير مباشر في أداء النظام السياسي لوظائفه في جو من الأمن والهدوء والاستقرار بما يعود على المجتمع بالمصلحة.

إن طرح السؤال السابق يعود إلى فكرة ربط القضاء بالسياسة الشرعية في الفكر الإسلامي، فما حقيقة هذا الربط وما هي أبعاده؟ . فهل يجب المحافظة على هذا الاتصال، أم يجب إعادة النظر فيه في ظل متغيرات وظروف العصر؟، وإلا يقع السؤال عن ضوابط الارتباط بين السياسة والقضاء في الشريعة الإسلامية تحقيقا للاستقرار واستتباب الأمن داخل المجتمع الإسلامي.

خلاصة هذا الفصل: تناول الفصل دراسة بعض المسائل السياسية بطريقة تحليلية؛ وفق ثنائية الوسائل والمقاصد، وكان الغرض منها استحضار معطيات الواقع المعاصر ومتغيراته، والتي تعبر عن مجموعة من الإشكالات التي ينبغي أن تتعامل معها مؤسسة الفتوى والأحكام الشرعية¹ في ابتنائها للأحكام الشرعية.

فبعض المسائل المتناولة، لم يكن الهدف من دراستها بيان الحكم الشرع فيها؛ بقدر ما هو محاولة الكشف عن أوجه الاختلاف والتعارض بشأنها بين علماء الأمة من محرم لها ومجيز، وهو ما يعبر عن

¹ . عبر البحث ب "مؤسسة الفتوى والأحكام الشرعية"، على اعتبار تداخل قضايا السياسة والحكم في مستجدات الوقت المعاصر، بقضايا الاجتماع والاقتصاد وغيرها، وهو ما يدعو إلى إشراك فئات من الخبراء والمختصين في المجالات المعنية رفقة الفقيه والأصولي (عالم الشريعة)، لاستنباط أحكام هذه النوازل.

التناقض، وليس مجرد الاختلاف الفقهي في المسألة؛ فقد يختلف العلماء في تكييف المسألة بين مراتب الجواز (واجب ومندوب ومباح)، والمنع (تحريماً أو كراهة)، لكن لم يعهد في الفقه الإسلامي أن يقول أحد بالجواز والإباحة، ويذهب فريق آخر إلى التحريم، ومثل هذا الأمر يصبغ الشريعة بتناقض أحكامها، وهو أمر مردود، لذلك يرى البحث ويدعو إلى ضرورة ضبط منهج لتحقيق المناط بشأن قضايا الفعل السياسي ضمن مؤسسة الاجتهاد الجماعي.

الفصل الثالث: الأمن مناط للعلاقات الدولية: مقارنة مقاصدية.

ويحتوي هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالعلاقات الدولية .

المبحث الثاني: البعد الأمني في العلاقات الدولية .

المبحث الثالث: الأمن ومركزيته في المنظومة الشرعية المقاصدية .

المبحث الرابع: الوسائل الشرعية لإدارة العلاقات الدولية في

الشريعة الإسلامية (حالة السلم)

إن جزءا هاما من شرعية الدولة الحديثة وبسط هيمنتها على المجتمع، استمد من مدى قدرتها على توفير الأمن لشعبها¹، ووسيلة الدولة في حفظ وحماية أمنها وأمن أفراد مجتمعها هي القوة العسكرية، ولقد ساد هذا المنظور منذ معاهدة واستفاليا²، وحتى زوال الثنائية القطبية، فالقوة العسكرية هي المحدد الأساسي لمفهوم الأمن (المنظور الواقعي)، وتسعى الدولة جاهدة في سبيل ذلك إلى حيازة وامتلاك السلاح تعظيما لقدراتها العسكرية.

لكن؛ هذا المنظور الواقعي رافقه منظور آخر، رأى أن الأمن إنما يتحقق من خلال تأمين حاجيات الأفراد وحررياتهم بتحقيق ما يسمى "الرفاه الاقتصادي للفرد"، ووجد هذا الاتجاه في فكرة التنظيم الدولي

¹ . صالح زياتي، تحولات العقيدة الأمنية الجزائرية في ظل تنامي تهديدات العولمة، مجلة المفكر، (كلية الحقوق والعلوم

السياسية : جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، العدد الخامس)، (287)

² . المعاهدة التي أنهت الحروب الدينية في أوروبا 1648، ودشنت لفكرة الدولة الأمة. (الدولة القومية ذات السيادة)

المؤسساتي لاسيما المؤسسات الاقتصادية¹ وسيلة تحقيق الأمن، والابتعاد . بالتالي . عن النزاعات والحروب، فكان أن انصب اهتمام هؤلاء بمسائل السياسة الدنيا (الاقتصاد)، والابتعاد عن مسائل السياسة العليا (السلطة والحكم)، وهو ما عبرت عنه . خاصة . الوظيفية التقليدية، والوظيفية الجديدة .

مع زوال الاتحاد السوفيتي، وتغير معطيات البيئة الدولية، وتدشين الولايات المتحدة الأمريكية للنظام الدولي الجديد، والذي رافقته عدة متغيرات، وبروز عدد من المفاهيم والأفكار، كمفهوم الأمن الإنساني، الذي نما مع الدراسات النقدية الغربية، كطرح آخر يفارق الطرح الواقعي، والتحول . بالتالي . من أمن الدولة إلى أمن الفرد، إذ قد تكون الدولة من أكبر مهددي أمن الأفراد.

على مستوى المنظور الشرعي الإسلامي، والذي ينطلق من "أن الأصل في علاقات الدولة الإسلامية مع غير المسلمين هي "السلم أم الحرب"، نجد المعطى الأمني يحتل مركزية القيم الإسلامية، وهو ما تبرزه المنظومة المقاصدية، فهو يتدرج مع الفرد (المكلف)، وتتسع دائرته في كل المجالات التي يحتلها، وصولاً إلى أمن المجموع (الأمة من خلال أمن أفرادها) داخل الدولة (أمن داخلي)، وخارجها؛ في إطار العلاقات الثنائية التي تربط الدولة الإسلامية بغيرها من الشعوب والأمم ، من خلال المواثيق والمعاهدات، وما يترتب عنها من معاملات وعلاقات دولية.

يتوسل البحث في فصله هذا؛ اتخاذ الأمن في ذاته ودراسة مدى إمكانية اعتباره مناطا لعلاقة الدولة الإسلامية، ومحاولة تحقيق مختلف الوضعيات التي تقتزن به، ومن ثم التوصل إلى القول بجواز أن يكون المعطى الأمني في ذاته؛ مناطا لعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول التي لا تدين بالإسلام.

المبحث الأول: التعريف للعلاقات الدولية .

تطور المنظور الغربي للعلاقات الدولية في ظل ما شهده النظام الدولي من تطورات وتغيرات، رافت فكرة الدولة القومية، التي أرست دعائمها معاهدة واست فاليا، وذلك كوحدات سياسة مستقلة. أما الدولة الإسلامية ومنذ نشأتها، تحددت معالم العلاقات مع غيرها من غير المسلمين، والي قامت على أساس نشر الدعوة، يعرض هذا المبحث لأهم مرتكزات ومنطلقات العلاقات الدولية في المنظورين الغربي والإسلامي.

المطلب الأول: المنظور الغربي للعلاقات الدولية .

¹ . نموذج الإتحاد الأوروبي، كتجربة رائدة في المجال، وما حققه من نجاحات اقتصادية، وبالتالي تحقيق بعد أمني للفرد في أوروبا الغربية، ثم للدول الغربية .

عند الحديث عن العلاقات الدولية ينصرف الذهن إلى الدول والحكومات التابعة لها كأطراف وحيدة في هذه العلاقات، ولكن مع التركيز والتمعن تظهر أطراف أخرى تشارك في هذه التفاعلات منها ما هو داخل الدولة مثل: الأفراد والشركات والمؤسسات الأخرى، ومنها ما هو خارج الدولة كالنظام الدولي كوحدة للتحليل وتأثيرات المجتمع الدولي ككل على هذه العلاقات، ولذلك نجد من الباحثين من ركزوا على العلاقات بين الأفراد كوحدة للتحليل مثل "نيكولاس سبيكمان" والذي عرف العلاقات الدولية بأنها: « العلاقات بين أفراد ينتمون لدول مختلفة، والسلوك الدولي هو السلوك الاجتماعي لأشخاص أو مجموعات تستهدف أو تتأثر بوجود سلوك أفراد أو جماعات ينتمون على دول أخرى »¹.

ومن الباحثين من يرى في الدولة الطرف الوحيد في العلاقات الدولية، وأن الفاعلين الآخرين لا يمثلون إلا كيانات تترجم إرادة الدولة، ولكن من خلال واجهات أخرى، ومن أبرز المدافعين على هذا الرأي " مورجينشو"، و "ريمون آرون"، و"ستانلي هوفمان" وكوينسي رايت الذي يعرفها بأنها: « تمثل العلاقات بين الوحدات السياسية المستقلة الموجودة في العالم »².

فهؤلاء استندوا إلى أن وحدة التحليل بطبيعة الحال هي الدولة .

ومن التعريفات ما ينظر إلى العلاقات الدولية كنظام أو منظومة أو نسق (system)، وهذه النظرة تساعد على بلورة رؤية شاملة للعلاقات الدولية، وذلك بتنظيم الوقائع والأحداث والربط بينها وبناء عليه؛ توجد في العلاقات الدولية نظرية كاملة وإطار للتحليل تعالج مفهوم النظام والمفاهيم المتعلقة به، ومن المؤيدين لهذا الرأي " أناتول رابوبورت " الذي يرى بأن « المجموع الذي يعمل ككل نتيجة الاعتماد المتبادل بين الأجزاء هو ما يمكن تسميته بالنظام »³.

ويعرف روبرت ميسا علم العلاقات الدولية بأنه : « العلم الذي يدرس المجتمع الدولي الديناميكي الجامد »⁴.

إضافة إلى ما سبق ذكره، هناك تعريفات تركز على ماهية العلاقات الدولية، أين يبرز خلاف الباحثين حول ماهية العلاقات الدولية، هل أنها تنحصر موضوعاتها في النشاطات السياسية أو تتخطاها

¹ . أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (46)

² . المرجع نفسه، (47 . 48)

³ . جيمس دورتي، روبرت بالاستغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، (100) .

⁴ . أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية، (50)

إلى نشاطات أخرى في عصر أصبحت الشركات والمنظمات الدولية والتبادل الثقافي الاجتماعي تتخطى حدود الدول، وتؤثر على السياسة وتؤثر بها .

وبناء على ذلك نرى أن مجموعة من العلماء يركزون على العلاقات السياسية باعتبارها الموضوع الأساسي للعلاقات الدولية، وهناك آخرون يركزون على شمولية مواضيع العلاقات الدولية، بحيث تتعدى العلاقات السياسية إلى المواضيع الاقتصادية والثقافية والتجارية والرياضية ما دامت تمتلك بعدا دوليا¹.

كما تركز تعريفات أخرى على الهدف من دراسة العلاقات الدولية، حيث يرى "فريدريك دون" أن هدف العلاقات الدولية هو السعي للحصول على معرفة عامة حول السياسة. وتشمل العلاقات الدولية على وسائل وطرائق تحليل الافتراضات والوقائع السياسية عن طريق إجراء الاستنباط وتصنيف الأهداف القيمية واختبار البدائل وبيان نتائجها المحتملة واختبار الطريقة الأكثر ملائمة للوصول إلى الغاية المطلوبة².

أما طه بدوي، فإنه يحدد هدف العلاقات الدولية في « التحليل الموضوعي لأحداث الواقع الدولي لكونه يركز إلى الواقع المحسوس، وذلك بعكس ما تقوم به النظريات الفلسفية التي تركز على بديهيات أو مسلمات لا تحقق تجريبيا، فيقدم لها تعريفا علميا³، ويعرفها بأنها: « العلم الذي يعنى بواقع العلاقات الدولية واستقرارها بالملاحظة والتجريب أو المقارنة من أجل التفسير والتوقع»⁴.

المطلب الثاني: المنظور الشرعي للعلاقات الدولية .

بداية نطلق من التباين الموجود بين فقهاء المسلمين واختلافهم حول الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم من الدول والجماعات التي لا تدين بديانة الإسلام .

إن عرض مسألة العلاقات الدولية في الإسلام؛ ليس من منطلق أن هذه العلاقات تعبر عن مجموعة أحكام شرعية يتوسل بها في الأمرين تحقيق مقاصد شرعية، فهذه المقاصد يبينها كل فريق استنادا إلى المصلحة المرجوة من التأسيس لهذه العلاقة على أساس السلم أو الحرب، وإنما المسألة تُكَيَّفُ وفق معطيات العصر من خلال النظر إلى العلاقات الدولية في واقع العالم المعاصر الذي تتجاذبه تيارات فكرية ترسم

¹ . المرجع نفسه، (53) .

² . سعد حقي توفيق، مبادئ العلاقات الدولية، مبادئ العلاقات الدولية، ط1، (عمان الأردن: دار وائل، 2000)، (14) .

(.

³ . محمد طه بدوي، مدخل إلى علم العلاقات الدولية، (بيروت: دار النهضة العربية، 1978)، (73) .

⁴ . المرجع نفسه، (37) .

ملامح العلاقات الدولية في العالم، لاسيما المنظورين: الواقعي، والليبرالي، ويضاف إليهما مجموعة التيارات الفكرية الغربية التي برزت . خاصة . مع تحولات النظام الدولي إثر نهاية الحرب الباردة وزوال المعسكر الشرقي، وذلك كالتيار البنائي، والنقدية الاجتماعية، ومدخل النسوية، وغيرها من المقاربات النظرية، التي يجتهد مفكروها ومنظروها في إعطاء تفسيرات للعلاقات الدولية .

هذه التيارات الكبرى في حقل العلاقات الدولية ترسم مساراً للفعل الإنساني، حتى وإن كان صادراً عن الدول، وتوجب . بالتالي . أنماطاً لسلوكاته، يتم تفسيرها وربطها بمقاصد وغايات كل اتجاه من هذه الاتجاهات .

وعلى اعتبار قيام الفعل في مستوياته المختلفة "فردية أو جماعية، أو مجتمعية، أو حتى دولية"¹ على قاعدة الشرعية في ظل الرؤية الإسلامية، فإن ذلك يحتم ضرورة، فقه وفهم مدار العلاقات الدولية في المنظور الشرعي، في ظل معطيات هذا الواقع، ومدى إمكانية التسليم أو عدم التسليم بمنهج الفكر الغربي في هذا الحقل المعرفي.

الفرع الأول: فكرة تقسيم المعمورة إلى دار الحرب ودار الإسلام .

بسط فقهاء الشريعة الإسلامية أسس العلاقات الدولية على أساس حالي السلم والحرب، فقسّموا العالم إلى ثلاثة أقسام : دار إسلام ودار حرب ودار عهد² .

الفرع الأول: مفهوم دار الإسلام.

أ . تعريف الدار في اللغة: جاء في لسان العرب: « الدار البلد، وحكى سيوييه: هذه الدار نعمت البلد، فأنت البلد على معنى الدار، والدار اسم مدينة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ﴾ [الحشر (9)]»³، وفي القاموس المحيط: « الدار المحل يجمع البناء والعروة»⁴ .

¹ . سبقت الإشارة إلى مستويات التحليل للفعل السياسي في الفصل الأول من الباب الثالث.

² . محمد الصادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، ط2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1986)، (127)

³ . محمد ابن منظور، لسان العرب، (430/2)، مادة: (دور)

⁴ . الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (394) .

ب . في الاصطلاح: المراد بالدار الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ [الحشر(9)]، فالدار عبارة عن الموضوع أو البلد أو الوطن أو الإقليم أو المنطقة التي تسكن فيها مجموعة من الناس ويعيشون تحت سلطة معينة¹.
ج . معنى دار الإسلام: عرف الفقهاء دار الإسلام بتعريفات متعددة ومختلفة في الشكل واللفظ، متفقة في المضمون والمعنى، وكلها في الحقيقة تدور حول أن: دار الإسلام هي الأرض أو البلد التي تظهر فيها أحكام الله من إعلاء كلمته، ونشر دعوته، وتطبيق أحكامه، وتكون السيطرة فيها لأحكام الإسلام سواء كان معظم سكانها مسلمين أو غير مسلمين²، وذلك على تباين عبارات فقهاء المذاهب، وذلك كالاتي:

أولاً . تعريف الحنفية: عرفها الكاساني بقوله: « لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها »³.
وعرفها السرخسي بأنها: « اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون »⁴.

وعلل الحنفية التسمية دار الإسلام ودار الكفر بقولهم:⁵ وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام والنار دار البوار لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة ولهذا صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها .

¹ . اسماعيل لطفي القطاني، إختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1990)، (20)

² . عبد العزيز بن مبروك الأحدي، إختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، ط1 (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، 1424)، (119)

³ . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (519/9)

⁴ . محمد بن الحسن الشيباني، شرح السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 / 1417)، (86 / 4)

⁵ . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (519/9)

ثانيا . وعرفها الدسوقي المالكي بأنها: « بأنها ما كانت للمسلمين وأقيمت فيها شعائر الإسلام أو أكثرها، حتى وإن استولى عليها الكفار»¹ .

ثالثا . أما الشافعية: فعرفوها بأنها: « ما كانت تحت استيلاء الإمام وإن لم يكن فيها مسلم»²، قال ابن حجر: « دار الاسلام ما كانت في قبضتنا، وإن كان فيها أهل ذمة »³ .

أما البجيرمي الشافعي فيعرفها بقوله: « أي بأن يسكنها المسلمون وإن كان فيها أهل ذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار أو كانوا يسكنونها ثم جلاهم الكفار عنها »⁴ .

وهذا التعريف فيه توسع، فهو لا يشترط ظهور أحكام الاسلام وإنما سكنى المسلمين، وإن كان معهم غيرهم، أو فتحها وتركها بيد الكفار، وكذلك يضيف هذا التعريف الأرض التي يسكنها المسلمون ثم جلاهم الكفار عنها، فهو يعتبر كل أرض يسكنها المسلمون، ولولم يستمروا، أو يفتحوها ويتركوها لأهلها كل ذلك من دار الاسلام . يتفق هذا الرأي مع رأي الدسوقي المالكي الذي يرى أن دار الاسلام تظل كذلك حتى وإن استولى عليها الكفار.

رابعا . وعرفها الحنابلة بأنها : « الدار التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام وما لم تجر عليها أحكام الاسلام لم تكن دار الاسلام وإن لاصقها »⁵ .

قال ابن تيمية: « كل أرض سُكَّانُهَا المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل دار سكَّانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكَّانها الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت، فإن سكنها غير ما ذكرنا تبدلت بغيرهم فهي دارهم »⁶ .

قال الشوكاني: « الاعتبار بظهور الكلمة، فإن كانت الاوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره إلا لكونه مأذونا بذلك من أهل الإسلام فهذه الدار دار الإسلام ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها، لأنها لم تظهر بقوة الكفار ولا صولتهم، كما هو

1 . محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (167/2)

2 . شهاب الدين أحمد بن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، (بيروت : دار الفكر)، (269/4)

3 . المصدر نفسه، (269/4)

4 . سليمان البجيرمي، حاشية خاتمة تحفة المحققين المدققين الشيخ سليمان البجيرمي، المسماة بتحفة الحبيب على شرح الخطيب، (بيروت: دار المعرفة ، 1978)، (220/4)

5 . ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، (728/2)

6 . تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموعة الفتاوى، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد)، (159 /18) .

مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية، وإذا كان الأمر بالعكس فالدار بالعكس»¹.

لاحظ العلماء من خلال التعاريف السابقة معنى السيادة وجودا وعدما، فإذا تحققت سيادة المسلمين على أرض فهي دار الإسلام، أما إذا كانت الأرض خاضعة لسيادة غير المسلمين، ولم يكن في يوم ما سيادة عليها، فهذه ليست دار للمسلمين².

يلخص وهبة الزحيلي من المعاصرين مفهوم دار الإسلام بقوله: «كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام، ونفذت فيها أحكامه وأقيمت شعائره، قد صار من دار الإسلام، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه وجوبا كفاثيا بقدر الحاجة، وإلا فوجوبا عينيا، وكانوا كلهم آثمين بتركه، وأن استيلاء الأجانب عليه لا يرفع عنهم وجوب القتال لاسترداده وإن طال الزمان، (حالة فلسطين، الجولان، ..)، فيجب على المسلمين جميعا تطهيرها من الدخيل»³.

وعلى هذا فدار الإسلام تشمل: جزيرة العرب والبلاد التي افتتحها المسلمون، والتي تخضع لسيادة الإسلام وسلطانه وتسري فيها النظم الإسلامية.

تسمى دار الإسلام دار العدل أيضا، لأن العدل واجب في جميع أهلها بالمساواة، ويقابل هذه التسمية اصطلاح " أهل البغي" ، وهي جزء من دار الإسلام تفرد به جماعة من المسلمين خرجوا على طاعة الامام الشرعي، بحجة تألولها مبررة لخروجهم، ثم إنهم تحصنوا في تلك الدار وأقاموا عليهم حاكما منهم وسار لهم بها جيش وَمَنَعَهُ⁴.

الفرع الثاني: مفهوم دار الحرب .

تتقارب تعاريف الفقهاء لدار الحرب أكثر من تعريفهم لدار الإسلام، ولك كالاتي:

¹ . محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمد ابراهيم زايد، ط1، (بيروت: دار العلمية، 1985)، (575/4)

² . عثمان محمد رأفت، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ط2، (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1975)، (167)

³ . وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1998)، (169 . 170)

⁴ . المرجع السابق، (170)

أولاً . عرفها أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني من الحنفية بقولهما : « تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها »¹ .

ثانياً . وهي عند الماكية: « الدار التي انقطعت إقامة شعائر الإسلام عنها »² .

ثالثاً . ويعرفها الحنابلة بقولهم بأنها: « ما يغلب فيها حكم الكفر »³ . قال ابن قيم الجوزية: « وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها »⁴ .

يقول الزحيلي: « لقد استنبط الفقهاء هذا التقسيم من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد ورد في بعض الآثار أن مكة كانت دار حرب بعد الهجرة، والمدينة صارت دار إسلام ».

وجاء في رسالة خالد بن الوليد في كتاب الخراج « .. وجعلت لهم (أي؛ أهل الذمة) أيما شيخ ضعف أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة على عيالهم »⁵ .

ويظهر من تعريف كل من الدارين أن المعول في تمييز الدار هو وجود السلطة وسريان الأحكام، فإذا كانت إسلامية كانت الدار دار إسلام، وإذا كانت غير إسلامية كانت الدار دار حرب.

قال محمد بن الحسن: « المعبر في حكم الدار هو السلطان في ظهور الحكم، فإن كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الدار الأخرى كانت الدار دار موادعة، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر في الدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة »⁶ .

وبهذا المنطق نفسه، قال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد بصدد تغير وصف الدار نظراً لأن الحرب بين المسلمين وغيرهم في حال مد وجزر، قالوا: « تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام

1 . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (519/9)

2 . محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (188/2)

3 . منصور البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، ط3، (الرياض: عالم الكتب، 2003)، (1265/2)

4 . ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري، ط1، (الدمام) المملكة العربية السعودية : الرمادي للنشر، 1997/1418)، (728/2)

5 . أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (بيروت: دار المعرفة، 1979/1399)، (144)

6 . محمد بن الحسن الشيباني، شرح السير الكبير، (12/5)

الشرك فيها فقط، لأن ظهور الاسلام بظهور أحكامه ، فإذا زالت منها هذه الأحكام لم تبق دار إسلام
«¹ .

ودار الحرب التي سبقت الإشارة إليها؛ هي الدار التي لم يفتحها المسلمون ولم تقع تحت سيطرة
الاسلام، أما الأراضي التي دخلها المسلمون وطبقوا أحكام الشرع فيها وأصبحت تحت سيطرتهم مدة من
الزمن ثم انحصرت عنها سلطة المسلمين، فقد اختلف الفقهاء متى تتحول إلى دار حرب إلى ثلاثة أقوال .

الأول . أن تبعد شريعة الله عن التطبيق في هذه الأرض ويظهر حكم الكفر فيها، فهذه تتحول إلى
دار كفر، وإن كان أكثر سكانها من المسلمين وهذا قول أبي يوسف ومحمد²، والحنابلة³ .

ومستند هذا الرأي أن العبرة تكمن في نوع الحكم والحاكم، فإن كانا مسلمين فدار إسلام، وإن كان
غير ذلك فدار حرب⁴، كما أن إضافة الدار إلى الاسلام تفيد ظهوره فيها، وظهوره بظهور أحكامه، فإذا
زالت منها هذه الأحكام، بإظهار أحكام الكفر لم تبق دار إسلام.

الثاني . أن دار الاسلام لا تتحول إلى دار كفر إلا بثلاثة شروط :

- 1 . أن تظهر أحكام الكفر فيها .
- 2 . أن تكون متاخمة لدار الكفر .
- 3 . أن لا سبق فيها مسلم ولا ذمي آمن بأمان المسلمين بأن يحل الخوف محل الأمن، وهذا رأي
أبي حنيفة⁵ .

الثالث . أن دار الاسلام لا تصير دار حرب ما دمت شعائر الاسلام أو غالبها قائمة فيها ولو
استولى عليها الكفار، وهذا رأي الدسوقي من المالكية، حيث قال: « بلاد الإسلام لا تصير دار حرب
بمجرد استلائهم عليها، بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو
غالبها قائمة فلا تصير دار حرب»⁶ .

الفرع الثالث : دار العهد.

¹ . وهبة الزحيلي، آثار الحرب، (170 . 169)

² . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (519/9)

³ . موفق الدين بن قدامة ، المغني، (138/8)

⁴ . عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، (174)

⁵ . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (519/5)

⁶ . محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (188/2)

دار العهد هي الدار التي لها مع دار الاسلام **عهود ومواثيق**، إما مهادنة وإما مصالحة على البقاء في الأرض بعد فتحها، على أن تكون لهم ويدفعون مقابل ذلك خراجاً¹. ولعدم وجود ارتباط بين دار العهد ودار الاسلام أو دار الحرب عدها الشافعية وبعض الحنابلة قسماً مستقلاً سموه "دار العهد".

فدار العهد عند الشافعية: وهي التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤذونه من أرضهم يسمى خراجاً دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم؛ لأنهم في غير دار الاسلام².

تشمل دار العهد الأراضي التي لم يدخلها المسلمون حرباً؛ طالما أن أهلها ارتضوا عقد عهد مع المسلمين يحقق لهم سيادة نسبية، أي: أن دار العهد ليست جزءاً من دار الاسلام، كما أنها ليست دار حرب. قال الماوردي: « وأما الأرضون إذا استولى عليها المسلمون فتقسم ثلاثة أقسام: .. والقسم الثالث: أن يستولى عليها صلحاً على أن تقر في أيديهم بخراج يؤذونه عنها .. وقد صاروا بهذا الصلح أهل عهد .. ولا تصير أرضهم دار إسلام وتكون دار عهد »³.

كان المسلمون يخبرون أهالي البلاد المجاورة بين الإسلام أو العهد أو القتال؛ إذا ما اختاروا عقد عهد صاروا في دار العهد أو دار المودعة كما جرت التسمية. والعقد المذكور قائم على الإيجاب والقبول وهو موثق ويتضمن واجبات وحقوق الطرفين.

من واجبات دار الإسلام تجاه دار العهد، وهي بمثابة حقوق لدار العهد: حماية دار العهد من العدوان الخارجي، عدم تدخل المسلمين في الشؤون السياسية لأهالي دار العهد، احترام المعاهدين في أشخاصهم وأموالهم وأماكنهم وحرمة منازلهم وشرفهم، الحفاظ على الحرية الدينية للمعاهدين .. مما ينطوي على الإقرار بجملة حقوق الإنسان المعاهد، ويشير إلى أولوية السلم على الحرب في العلاقات الدولية .

ومن واجبات دار العهد تجاه دار الإسلام، وهي بمثابة حقوق دار الإسلام: عدم شن حرب ضد دار الإسلام، السماح بحرية نشر الدعوة الإسلامية وتأدية شعائرها، السماح بدخول جنود المسلمين إلى دار العهد ضمن شروط يحددها العقد ولمدة وجيزة لا تزيد عن ثلاثة أيام، دفع مبلغ سنوي محدد بكل مقطوع إلى بيت مال المسلمين يسمى "الخراج"، وقد عرفه الخليفة عمر بن عبد العزيز بأنه ما تفرضه

¹ . عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الاسلامي، (167)

² . محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (434 . 433 / 5)

³ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (176 . 175)

الدولة على الأراضي الزراعية التي فتحت عنوة، وأبقيت في أيدي أصحابها"، وعلى التي صالح أهلها عليها¹.

بيد أن الخراج لم يكن شرطا ضروريا في كل عهد بدليل خلو العهد الذي عقده عبد الله بن سعد بن أبي السرح مع أهل النوبة من مسالة الخراج، وإنما نص على مبادلات تجارية بين الطرفين، كما أن معاوية بن أبي سفيان لأهل أرمينيا عهدا تضمن اعترافا بسيادتهم الداخلية الكاملة.

على هذا العهد مع أهل الحيرة، عقد المسلمون عهدا متعددة مع نصارى نجران، وبني تغلب، وأهل بلاد النوبة وأهل النوبة وأهل أرمينيا².

فبالنسبة لنصارى نجران، فقد عقد النبي صلى الله وسلم صلحا مع نصارى أمنهم فيه على حياتهم، وفرض عليهم ضريبة، قيل غنها خراج، وقيل غنها جزية.

وأما أهل النوبة، فقد احتفظوا باستقلالهم قرونا دون أن يتمكن المسلمون من فتح بلادهم، فعقد عبد الله بن سعد معهم عهدا ليس فيه جزية، وإنما كانت مبادلات تجارية بين الطرفين.

وأهل أرمينية كتب لهم معاوية عهدا اقر به سيادتهم الداخلية المطلقة³.

وهي في مجملها عهد سلام وأمن ومن نتيجتها بقي في بلاد المسلمين أو دار الإسلام. عدد كبير من المسيحيين واليهود على معتقداتهم، مثل هذه العهود أسست ما عرف لاحقا باسم المعاهدات الدولية، وإن كانت فكرة العهد أو المعاهدة أو الاتفاق معروفة في مرحلة ما قبل الميلاد وتحديدًا في العصرين اليوناني والروماني. هذا إضافة إلى أن وجود دار العهد يشير إلى نسبية تقسيم العالم إلى دور مختلفة الأوضاع والعلاقات الداخلية والخارجية، وإلى الفقه في هذا التقسيم الذي لم يكن جامدا بأي حال ومن الأحوال وإنما ظل متحركا ومتغيرا إلى عصرنا الراهن⁴.

¹ . محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن عبد العزيز، ط1، (عمان الأردن: دار النفائس، 2005)، (393)

² . عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006 / 1426)، (142) .

³ . وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، (108) .

⁴ . عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006 / 1426)، (142) .

أما جمهور الفقهاء، فاعتبروا دار العهد دار إسلام، لأنهم صاروا بالصلح أهل ذمة تؤخذ جزية رقابهم¹.

وخالصة ما سبق: أن دار العهد حقيقة اقتضاها الواقع، فقد كان هناك دول وقبائل لا تخضع خضوعاً تاماً للمسلمين، وليس للمسلمين فيها حكم، ولكم أهلها دخلوا في عهد المسلمين، مع احتفاظهم بسيادتهم على أرضهم، ولو لم تكن تلك السيادة كاملة في بعض الأحوال، وهذه البلاد هي التي كان بينها وبين المسلمين عهد تم عقده ابتداءً أو تم عقده عند ابتداء القتال معها عندما يعرض المسلمون على أهلها الخيارات الثلاثة: الإسلام أو الجزية أو القتال، فيدخلون على إثر ذلك في صلح مع المسلمين على شروط يتم الاتفاق عليها، وهذه الشروط تختلف قوة وضعفاً حسب قوة هذه الدول وتلك القبائل وضعفها على مقدار حاجتها إلى مناصرة الدولة الإسلامية².

ومثال دار العهد "بلاد النوبة" التي احتفظت باستقلالها التام عن الدولة الإسلامية لقرون طويلة، ففي عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه عقد عبد الله بن أبي السرح صلحاً مع أهل النوبة من غير أن يدفعوا للمسلمين ثلاثمائة رأس في كل سنة، وعلى أن يهد المسلمون عليهم طعاماً بقدر ذلك³.

الفرع الثاني: الأصل في العلاقات في الشريعة الإسلامية .

عرفت الدولة الإسلامية العلاقات مع غيرها من الدول، وكانت هذه العلاقات مختلفة في الأسلوب تبعاً لاختلاف أصول هذه العلاقات وهي الإسلام من جانب الدولة الإسلامية والأنظمة الوضعية أو الدينية المحرفة التي كانت تقوم عليها الدول الأخرى، ولم يقف الإسلام عاجزاً عن إيجاد الحل أمام المسائل التي تستجد في علاقاته مع الآخرين؛ سواء كان ذلك من خلال العلاقات الحربية أو السلمية التي كانت تمر بها الدولة الإسلامية في مراحلها المختلفة، وقد واجه الإسلام أحداثاً سياسية وعسكرية، فكانت المعارك مع أعداء الدولة الإسلامية كما عقدت المعاهدات واستقبل المستأمنين، وأقيمت العلاقات الخارجية، كل ذلك بتصور إسلامي مستمد من كتاب الله وسنة رسوله، والدولة الإسلامية في علاقاتها

¹ . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية، (176)

² . محمد بن عبد العزيز بن عبد الله المهيزع، دعاوى حقوق الإنسان والتدخل في سيادة الدول، (285)

³ . أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان ، مراجعة وتعليق: رضوان محمد رضوان، (بيروت : دار الكتب العلمية، 1983)، (239)

الخارجية تنطلق لتقييم هذه العلاقات من موقف قوي، وهو أنها صاحبة المبادأة في هذه العلاقات تحقيقاً لغايات سامية ترتبط بالمنهج الذي قامت عليه الدولة الإسلامية وهو الدعوة إلى الله¹.

وفي القول بأن الأصل في العلاقات الدولية هو "الحرب" لا "السلم"، فذلك راجع إلى تأثر جمهور الفقهاء بالحالة الواقعية التي سادت علاقة المسلمين بغيرهم في عصر الاجتهاد الفقهي في القرن الثاني الهجري، وبنشوء الانتصارات والفتوحات الإسلامية، وبمبدأ العزة الإسلامية، والقيام بواجب تبليغ الدعوة الإسلامية إلى العالم، وبنزعة الإسلام العالمية، فقرروا أن "أصل العلاقات الخارجية مع غير المسلمين هو الحرب لا السلم، ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان.

والواقع أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم، والحرب أمر طارئ على البشرية، وعلى المسلمين لدفع الشر والعدوان وحماية الدعوة لا للغلب أو المخالفة في الدين، كما قرر جمهور الفقهاء .

والدعوة إلى الإسلام تكون أولاً بالحجة والبرهان، لا بالسيف والسنان²؛ لأن الإسلام ينجح دائماً للسلم لا للحرب، وهذا هو الأمر المقرر لدى فقهاء القانون الدولي، حيث يقولون: الحالة الطبيعية بين الدول هي السلام، والحرب حالة وقتية عارضة مهما كان سببها.

وهذا الرأي وهو المفهوم من روح الشريعة العامة بدليل: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنفال (61)]. وقال سبحانه وتعالى ﴿ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ﴾ [محمد (4)]، فالقرآن الكريم نص على أن السلم هو أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم حتى يكون اعتداء؛ فتكون الحرب حينئذ ضرورة، دفاعاً عن النفس وحق البقاء، أو اتقاء لهجوم تكون فيه ضربة من الدفاع.

وقرر القرآن مبدأ السلام العالمي في آية: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۗ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ [البقرة (208)]، وفي آية ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ ۗ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [النساء (94)]، وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ

¹ . محمد بن عبد العزيز بن عبد الله المهيزع، دعاوى حقوق الإنسان والتدخل في سيادة الدول، (291) .

² . عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، (83) .

لَسَاطَظُهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوهُمْ ۖ فَإِنِ اعْتَرَضْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿[النساء (90)]﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة (8)]¹

وما يجب التنبيه إليه، والتأكيد عليه؛ هو أن آيات الجهاد، يجب فهمها كلها مع بعضها، دون ترك آية منها، ومجموعها يدل على أن القتال محدد بالسبب الأصلي الذي من أجله شرع الجهاد وهو أحد أمرين:

1. إما دفع الظلم، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۗ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج (39)]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۗ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة (193)].

والآيات المطلقة بشأن الحرب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۗ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة (191)]، فالله سبحانه وتعالى أوجب على المسلمين أن يقاتلوا المعتدين، دفعا لاعتدائهم، وإزالة عقباتهم، حتى لا يقف حائل بين الدعوة والمدعوين، ويكون الدين لله، ومن المبادئ الأصولية المقررة أن المطلق يحمل على المقيد في حالة تماثل السبب، أي أن الآية المطلقة بتشريع القتال سواء وجد اعتداء أم لا مقيدة بالآية التي تفيد: "إنما القتال لمن قاتلنا"، وأما النهي عن موالاة الكافرين، فليس معناه النهي عن مسالمتهم والإحسان إليهم، لأن المراد من الموالاة اتخاذهم أصدقاء يستنصرونهم، ويطمأن إليهم، ويطلعون على أسرار المسلمين، وبذلك تكون الآيات الداعية إلى السلام محكمة غير منسوخة، ويكون القتال في غير حال الجنوح إلى السلم، وتكون آيات العفو والصفح معمولا بها في غير حال الاعتداء، وبحسب ما تقتضيه السياسة الإسلامية².

2. أما في حالة نقض العهد، فهنا يباح قتالهم لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ أَيْمَانُهُمْ مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ ۗ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة (12)]، فإن لم يكن هناك سبب مبيح يبقى الحكم على الأصل وهو السلام³.

¹ . المرجع نفسه.

² . عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الاسلامي، (114)

³ . محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الاسلام، (51)، ومحمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، (140)، ووهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 2000/1420)، (29)

ومع ذلك فهناك من الفقهاء من يرى أن الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم هي الحرب وهذه هي القاعدة العامة، والسلم مستثنى، فالعلاقة قائمة على الحرب والقتال، والأصل أن الحرب قائمة ومعلنة بين المسلمين وبين الأمم حتى يطرأ ما يوقفها من اتفاقات ومواثيق، وعندها يكون السلم الذي هو الصلح على اعتبار أن الكفر هو الموجب للقتال¹، ويرى أبو زهرة بأن أصحاب هذا الرأي أخذوا قولهم من الواقع، لا من النصوص، وكان ما قروره حكماً زمنياً، وليس أصلاً دينياً، زان تسمية دار المخالفين دار حرب لا يمنع من أن الأصل هو السلم².

ثالثاً . تبرير تقسيم الفقهاء للدار ومنحاهم نحو تأصيل الأصل في العلاقات بين السلم والحرب:

ينطلق المنظور الشرعي الإسلامي للعلاقات الدولية من تقسيم الفقهاء للكثرة الأرضية إلى دارين (حرب وإسلام) مدفوعين إلى ذلك بدافعين:

أولهما: حاجة المسلمين في أول أمرهم إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدو مشترك من أجل المحافظة على كيان الإسلام في بدء تكوينه في بلاد العرب، ومن هنا اعتبروا بلاد الترك وبلاد الهند بالنسبة إلى بلاد العرب بلاد أعداء.

ثانيهما: تأصيل فقهي لواقع العلاقات التي كانت بين المسلمين وغيرهم والتي كانت الحرب في الغالب هي الحكم الوحيد في شأنها ما لم تكن هناك معاهدة، ولم يكن لهم في ذلك سند تشريعي، فإن الواقع شيء والتشريع شيء آخر، فهم صوروا لنا حالة الحرب الفعلية بين العرب وغيرهم كالفرس والروم في ذلك الزمن، دون أن تتوقف بعدئذ حملات العرب على عدوهم بسبب عدوانهم فاعتبرت بلادهم أرض حرب ... وقد ظل هذا الواقع .. إلى عصر الاجتهاد الفقهي وإلى ما بعده، حتى أن البلاد الإسلامية كانت مسرحاً لمعارك عنيفة أوشكت القضاء على الإسلام لولا عناية الله القدير³.

والحقيقة يقول الزحيلي: « أن هذا التقسيم لم يرد به قرآن ولا سنة، وأن الجهاد لم يكن العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم، وإنما دعا الإسلام أولاً إلى نشر عقيدته بالطرق الودية السلمية، كما دلت عليه آيات السلام، والجهاد مجرد وسيلة لحماية الدعوة والدفاع عن النفس، كما ظهر في أول آية نزلت بشأنه مع بيان مبرراته على خلاف الأصل السلمي وبدافع الضرورة، ومن أجل المحافظة على حق البقاء،

¹ . عبد الله الطريفي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، (114)

² . محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (52) .

³ . وهبة الزحيلي، آثار الحرب، (192)

وهي قوله تعالى: ﴿أَنْ لِّلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۖ وَإِنَّ اللّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج (39)].

وبناء على ما سبق: وإذا كان التقسيم مبني على أساس الواقع، لا على أساس الشرع ومن محض صنع الفقهاء في القرن الثاني الهجري، وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها، وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم، فيمكن القول: إن دار الحرب؛ هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تتكتل، وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية مركز العدو الذي برهنت الأحداث على نظرتة العدائية للمسلمين، فهو تقسيم طارئ بسبب الحرب نفسها، وهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه¹.

لقد كان اجتهاد الفقهاء توفيقاً رائعاً بين الشريعة والواقع التاريخي، فالتواعد التي وضعها فقهاء الشريعة لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم وتقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلم ودار موادة أو مهادنة؛ كان اجتهاداً يوائم بين ما هو قائم فعلاً وبين روح الشريعة، فاختلّفوا في تفسير طبيعة العلاقات وأصلها فمنهم من ردها إلى الحرب وما تقتضيه الدعوة إلى جهاد الكفار جهاداً لا سلم فيه، إلا أن تكون هدنة موقوتة، ومنهم من ردها إلى السلم، واعتبار الحرب موقوتة بدواعيها، وهي دواع عارضة تقتضيها ضرورة الدفاع عن المسلمين وتأمين الدعوة².

مع بروز الدولة القومية، اختفت القسمة القديمة (دار إسلام، ودار حرب، ودار عهد)، وجاءت قسمة جديدة، ومعها قوى جديدة وبمواصفات جديدة، لكي تتولد عنها ضرور جديدة من القتال، حيث ضارت دول المسلمين أقرب ما تكون إلى "فسيفساء سياسية" مكونة من دول ودويلات وإمارات، تتوزعها الخلافات والأطماع، وربما يتقاتلون، وقد أفرزت عناصر القسمة الجديدة للعالم الإسلامي³ جملة من الصعوبات والمشكلات غيرت المعادلات واطرافها ووسطها وبالقطع محصلتها ونتائجها، وهنا أصبحت

¹ . المرجع السابق، (194)

² . حسين فوزي النجار، الاسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، (مطبوعات الشعب)، (288 . 291)

³ . يذكر في هذا الخصوص مشروع "برنارد لويس" وخريطته لتقسيم العالم الإسلامي، التي بدأت مع الاستعمار التقليدي، وويتواصل الآن . حسب رأي البحث . في شكل صراعات داخلية، ومحاولة تفتيت الدولة القطرية الواحدة التي ورثت حدودها عن الاستعمار لتتجزأ إلى دويلات وإمارات جديدة، كما حدث في السودان، والعراق، وما يتوقع حدوثه في دول عربية أخرى . (نسأل الله العفو والعافية) .

الملامح الرئيسية تستهدف الاستقلال السياسي، وتوحيد البلدان ومقاومة الاستعمار والتخلص من التبعية في كل صورها السياسية والاقتصادية والثقافية¹.

ومع بداية التسعينيات من القرن العشرين، دخل العالم مرحلة جديدة في إطار ما أصبح يسمى بـ "اللانظام الدولي الجديد"، حيث ثمة انقلاب للأوضاع عن مسارها الطبيعي وتحول شامل لمجموعة المبادئ والمفاهيم التي تضبط مسار العلاقات الدولية: مفهوم السيادة، ومفهوم حق الشعوب في تقرير المصير، ومفهوم حقوق الإنسان.. إلخ، وهذه المرحلة هي فترة الانفجارات القومية والإثنية والدينية التي شهدتها أوروبا الشرقية وآسيا الوسطى، والحروب الطائفية الأهلية في عدة مناطق من العالم².

وأطروحة "صدام الحضارات" هي وليدة التحولات الجيوسياسية الجذرية التي عرفها العالم في فترة ما بعد الحرب الباردة، والتي أدت إلى اضطراب عميق على مستوى الفكر الاستراتيجي الغربي وبخاصة الأمريكي³، فالسياسة العالمية من منظور هنتنغتون هي في جوهرها سياسة القوة والصراع من أجل القوة⁴، ويكرس ذلك بقوله: « وكل دولة من أجل ضمان أمنها القومي، وحماية مصالحها وخلق مناخ دولي قائم على خدمة قيمها ومصالحها، تبذل جهوداتها لفرض هيمنتها على الآخرين، وعبر تفوقها على منافسيها فقط وفي كل المجالات يمكن للولايات المتحدة الأمريكية أن تكون في مستوى رفع التحديات التي تفرضها القوى الأخرى⁵، » ويطالب هنتنغتون بشكل صريح الغرب بالدفاع عن مصالحه لتكريس هيمنته العالمية: « في عالم متنوع متعدد الحضارات، مسؤولية الغرب هو ضمان مصالحه الذاتية، وليس تشجيع مصالح الشعوب الأخرى أو محاولة حل صراعاتها التي لا يكون لها تأثير مباشر في الغرب⁶ ».

وكانت قد سبقت مقولة "صدام الحضارات" مقولة "نهاية التاريخ"، والتي تمحورت فكرتها حول انتصار النموذج الديمقراطي الليبرالي الغربي، وانتهائها إلى رأي خاص بشأن الإسلام، حيث قال فوكوياما: « صحيح أن الإسلام يشكل أيديولوجيا متسقة و متماسكة بشأن الليبرالية والشيوعية، وأن له معايير

1 . سيف عبد الفتاح، المداخل المنهجية في العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن كتاب: ملخصات إصدارات المعهد

العالمي للفكر الإسلامي . الكتب الفكرية، إعداد: عبد الناصر العسائي، (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية)، (60)

2 . محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة و ثقافة السلام، ط1، (بيروت:

مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، . (88)

3 . محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة و ثقافة السلام، (88)

4 . نفسه، (181)

5 . المرجع نفسه، (181. 182)

6 . المرجع نفسه، (182)

الأخلاقية الخاصة به، ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية، كذلك فإن للإسلام جاية يمكن أن تكون علمية، داعيا إليه البشر كافة باعتبارهم بشرا لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية معينة. قد تمكن الإسلام في الواقع من الانتصار على الديمقراطية الليبرالية في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، وشكل بذلك خطرا كبيرا على الممارسات الليبرالية حتى في الدول التي لم يصل فيها إلى السلطة السياسية مباشرة، وقد تلا نهاية الحرب الباردة في أوروبا على الفور، تحدي العراق للغرب، وهو ما قيل (عن حق أو عن غير حق) إن الإسلام كان احد عناصره.

غير أنه بالرغم من القوة التي أبدتها الإسلام في صحوته الحالية، فبالإمكان القول إن هذا الدين لا يكاد يكون له جاذبية خارج المناطق التي كانت في الأصل إسلامية الحضارة، وقد سيبدو أن زمن المزيد من التوسع الإسلامي قد ولى، فإن كان بوسع الإسلام أن يكسب من جديد ولاء المرتدين عنه، فهو لن يصادف هوى في قلوب شباب برلين، أو طوكيو، أو موسكو، ورغم أن نحو بليون نسمة يدينون بدين الإسلام، (أي؛ خمس تعداد سكان العالم)، فليس بوسعهم تحدي الديمقراطية الليبرالية في أرضها على المستوى الفكري ..¹

ينتهي "فوكوياما" إلى طرح السؤال الآتي: « وتدعونا هذه الحقيقة الواقعة، وكذا سعة انتشار الثورة الليبرالية العالمية الراهنة إلى إثارة السؤال التالي: هل نحن نشهد مجرد نمو وقي لفرض الديمقراطية الليبرالية، أم أن ثمة نمطا ما (أطول أمدا) للتنمية، يحدث تأثيره، وسيقود كافة الدول في نهاية المطاف صوب الديمقراطية الليبرالية؟²، ويخلص إلى أنه: « ومن المحتمل، في حالة استمرار سير الأحداث على النمط الذي سارت عليه في العقود القليلة الماضية، ان تصبح فكرة التاريخ العام والغائي للبشر الذي يؤدي بنا إلى الديمقراطية الليبرالية أكثر قبولا لدى الناس، وأن يحل مأزق النسبية الذي يواجه الفكر الحديث نفسه بنفسه على نحو ما ..³»

واعترفت هذه المقولات؛ الإسلام وفقا لفهمها له؛ يمثل العدوّ العتيد أمام الليبرالية الغربية لتحقيق نصرها النهائي، وفي إطار هذه المغالطات قد لا تفتأ هذه الرؤى أن تشير إلى إسقاط صفات حول العنف والإرهاب وتحاول إصاقها بالإسلام ثقافة وحضارة وواقعا، وتعتمد هذه الرؤى على معادلة تقوم على

¹ . فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993/1413)، (57.56)

² . المرجع نفسه، (57) .

³ . المرجع نفسه، (293) .

قاعدة "مراعاة مصالح النمط الغربي"، وفي مقابل هذه الرؤى نجد الرؤية الإسلامية المستندة إلى عالمية الإسلام القائمة على الدعوة، والوظيفة الحضارية القائمة على التعارف والإقناع والاستخلاف¹.

رابعاً - الدعوة هي مناهج العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية : مؤدى كون الدعوة هي مناهج العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية أن الدولة الإسلامية إذ تؤمن بعقيدة عالمية، يكون لزاماً عليها إيصال هذه الدعوة . واضحة نقية . إلى جميع غير المسلمين في الأرضين دولاً كانوا أم شعوباً وقبائل أو حتى جمع من الأفراد في نطاق الدولة الإسلامية ذاتها².

ويرى سيف الدين عبد الفتاح أن تأسيس العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية على الدعوة³، يكشف عن كون الدعوة عملية جهادية ممتدة تتعلق بالفرد والأمة، وتتعلق بالداخل والخارج، بالسلم والحرب، حيث تكون الحرب حالة استثنائية، ولا يكون السلم مؤدياً إلى فعل الاسترخاء وعدم الفاعلية والعودة عن معاني الأمانة والرسالة والخيرية⁴.

وإنما ترجح أن تكون الدعوة تأسيساً للعلاقة، بحيث تجعل أدلة الفريقين (فريق تأسيس العلاقة على السلم وفريق تأسيس العلاقة على الحرب)، هي منظومة من الأدلة يحسن فهمها مع فهم أصول منهج ترابطها، والنظم بينها بما يؤصل المقدمات المنهجية التي تؤكد قيم كمدخل منهجي، فالدعوة بذلك هي مفهوم جامع وشامل تتفاعل فيه العناصر المختلفة من أطراف وأشكال وحالات وحوادث وأساليب وأدوات ومواقف ومقاصد، فالدعوة في النهاية تأسيس عقدي وشرعية كاملة (الرسالة)، وقيم ثابتة محددة، أمة حاملة لهذا التأسيس العقدي حاضنة للشرعة، تمثل القدوة بما تحمله من قيم أكيدة، وحضارة تبنى على هذه الأركان، وسنن تشكل أعمدة هذه الحضارة وعناصر فعلها وفعاليتها، مقاصد عليا وكبرى تنغيها وتسعى إليها حركة الدعوة كعملية جهادية هي حركة وعملية شديدة التنوع، وتحمل عناصر متعددة، وتؤصل مجالات وتجليات، وتتجلى نماذج تفعيل الدعوة في الفتح كواحد من الأشكال الدعوة، والفتح

¹ . سيف عبد الفتاح، المداخل المنهجية في العلاقات الدولية في الإسلام، (60/2)

² . أحمد عبد الويس شتا، الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، ضمن كتاب: المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (160)

³ . تأسيس العلاقات الدولية في الإسلام على كون الدعوة هي مناهج هذه العلاقة هو ما يذهب إليه الباحث مصطفى محمود منجود، ويرجحه، ينظر: الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (496 . 499)

⁴ . سيف عبد الفتاح، المداخل المنهجية في العلاقات الدولية في الإسلام، (55/2) .

الدعوي في إطار خيارات متعدد، وانتشار الإسلام بالتجارة ونماذج القدوة الدعوية، وهنا لا بد ان نلاحظ أن للعلاقة الحربية شروطها وللعلاقة السلمية شروطها¹.

والدعوة وفق هذا التصور، هي تعبير عن تكامل جملة من الوظائف الحضارية والاتصالية والمعنوية والعقيدية للدولة، في سياق قصدها لتطبيق المثالية الواقعية، فالدعوة بطبيعتها العالمية، تجعل من الإنسانية (محل الخطاب) الأساس والتكليف، ويخرج من رحم خطاب المؤمنون بالدعوة (أمة الاستجابة)، وتحرك عناصر دعوتها ضمن مجالات ودوائر تقوم على أصول حراسة وسياسة الدنيا به، في إطار فهم أصول الواقع بكل تشابكاته وتفاعلاته وامتداداته².

المبحث الثاني: البعد الأمني في العلاقات الدولية.

اهتمت مختلف الفلسفات حتى القديمة منها في الشرق: الثقافات الصينية والهندية والفارسية، ومثيلاهما، في الغرب (الثقافتين اليونانية والرومانية) بقضايا وشؤون السياسة والحكم وتبلور مفهوم الدولة، الذي واكبه تفكير متواصل حول حماية؛ ليس المجتمع فحسب؛ بل الدولة أيضا، من التهديدات الخارجية. وهكذا كانت مسألة الأمن دافعا طبيعيا يوجه سلوك الأفراد والمجتمعات منذ فجر البشرية بغية توفير السلم والاستقرار كبديل لحالة الخوف والضرر، وهذا ما مثل مبررا أساسيا لانضمام الأفراد إلى تكتلات اجتماعية أكبر، نتيجة للحاجة الأمنية الملحة، وهذا ما يعكس بداية التأصيل السوسولوجي لكونولوجيا الانتقال من الأمن الخاص إلى الأمن الجماعي، أي بروز بذور تشكل الجانب الهيكلي في تحديد مفهوم الأمن ومعناه.

يعترف علماء الأمن والاستراتيجية - صراحة - بغموض وتشابك مفاهيم الأمن، حتى أصبح من الصعوبة عندهم الاتفاق على تعريف موحد للأمن يحظى بقبول علمائه والمهتمين بدراسته.

المطلب الأول: مفهوم الأمن في الفكر الوضعي والإسلامي.

الفرع الأول: التعريف بالأمن

أولا - في اللغة: . قال ابن منظور: «الأمن ضد الخوف، والأمننة: الأمن. ورجل أمانةً - بالفتح - الذي يصدق بكل ما يسمع ولا يكذب بشيء، ورجل أمانةً أيضا، إذا كان يطمئن إلى كل واحد ويثق

¹ . المرجع نفسه، (56 / 2) .

² . المرجع السابق، (58 / 2) .

بكل أحد، وكذلك الأمانة، واستأمن إليه: دخل في أمانة، والمأمن: موضع الأمان، والأمن: المستجير ليأمن على نفسه، والأمانة، والأمانة: نقيض الخيانة، لأنه يؤمن أذاه»¹.

وجاء في المعجم الوسيط: «أمن البلد: اطمأن فيه أهله، وأمن الشر، ومنه: سلم . وأمن فلانا على كذا: وثق به واطمأن إليه، أو جعله أمينا عليه»².

فكلمة "أمن" تطلق ويراد بها: سكون القلب وراحة النفس والشعور بالرضا والاستقرار وعدم الخوف، كما تعني الأمانة والصدق.

وفي ضوء المعاني السابقة التي تشير إليها معاجم اللغة العربية، يكون من الطبيعي في ضوء هذا المدلول اللغوي للكلمة، أن يعني الأمن عند الفرد العادي معنى موافقا، وهو غياب العنف والمخاطر التي تهدد الشخص وحقوقه، أو بعبارة أخرى: عدم خوف الشخص من التعرض للإكراه والأذى الحسي³.

ثانيا . في الاصطلاح: يرى بعض الباحثين أن المفهوم السابق (اللغوي)، ضيق وسلي لا يعكس المعنى الحقيقي للأمن، فشعور الإنسان بالأمن التام لا يحصل بتحرره فقط من المخاطر الحسية، بل لا بد من تحرره أيضا من مشاعر الخوف والقلق والتوتر التي تنشأ لديه لأسباب أخرى، من تلك الأسباب تدني ظروفه الاجتماعية والمعيشية، وتقييد فعالياته وطموحاته بقيود غير مشروعة، لذا؛ نجد أن "جاكسون" يعرف الأمن بأنه: «عدم خوف الإنسان في الوسط الذي يعيش فيه من التعرض للأذى الحسي مع شعوره بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية التي من مظاهرها، على سبيل المثال: حصول الأفراد على فرص متكافئة للنمو والتطور وتوافر الحد الأدنى من متطلبات العيش الكريم»⁴.

فهذا المفهوم أكثر شمولاً من المفهوم السابق، وله دلالة إيجابية تقرب من المعنى الحقيقي للأمن، بينما ترتبط كثير من مشاعر الاطمئنان أو عدم الاطمئنان عند الإنسان باحتياجاته الروحية والمعنوية، لذا يمكن تعريف الأمن بأنه: «شعور الإنسان بالاطمئنان لانعدام التهديدات الحسية على شخصه، وحقوقه

¹ . محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (22 / 13)

² . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، إشراف: شعبان عبد العاطي عطية وآخرون، ط4، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004 / 1425)، (28 / 1)

³ . فهد بن محمد الشقحاء، الأمن الوطني: تصور شامل، ط1، (الرياض: مركز الدراسات والبحوث بجامعة نايف للعلوم الأمنية، 2004/1425)، (13)

⁴ . المرجع نفسه، (14) .

ولتحرره من القيود التي تحول دون استيفائه لاحتياجاته الروحية والمعنوية، مع شعوره بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية»¹.

وعرف الأمن . أيضا . بأنه: « إحساس الفرد والجماعة البشرية بإشباع دوافعها العضوية، والنفسية، وعلى قمتها دافع الأمن بمظهره المادي والنفسي، والمتمثلين في اطمئنان المجتمع إلى زوال ما يهدد مظاهر هذا الدافع المادي، كالسكن الدائم المستقر، والرزق الجاري، والتوافق مع الغير، والدوافع النفسية المتمثلة في اعتراف المجتمع بالفرد ودوره ومكانته فيه، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بلفظ السكينة العامة، حيث تسير حياة المجتمع في هدوء نسبي»².

كما يعرف الأمن بأنه: « قدرة المجتمع على مواجهة ليس فقط الأحداث والوقائع الفردية للعنف بل جميع المظاهر المتعلقة بالطبيعة المركبة المؤدية للعنف»³.

ويتساءل صاحب كتاب "عولمة السياسة العالمية": ما المقصود بالأمن؟ What is Meant by the concept of Security⁴.

وبجيبا: « أن معظم المؤلفين يتفقون على أن الأمن هو مفهوم مثير للجدل، وهناك إجماع على أنه يخلو من وجود تهديد للقيم الرئيسية (سواء كانت قيما تتعلق بالفرد أو المجتمع)، ولكن هناك خلاف رئيسي حول ما إذا كان التركيز يجب أن ينصب على أمن الأفراد أو الدول أو العالم ككل»⁵.

فعلماء الأمن والاستراتيجية في الغرب يعترفون صراحة بغموض وتشابك مفاهيم الأمن، حتى أصبح من الصعوبة عندهم، الاتفاق على تعريف موحد للأمن يحظى بقبول علمائه والمهتمين بدراسته.

الفرع الثاني: علاقة التهديد بالأمن.

العلاقة بين مفهومي "الأمن" و "التهديد" علاقة تأثير متبادل، وإنَّ أية محاولة لتفسير مفهوم "الأمن" لا بُدَّ من أن تبدأ بتحديد مصادر التهديد، فالباعث على الشعور بالخطر أو التهديد يستدعي الحاجة إلى

¹ . المرجع نفسه ، (14) .

² . محمد عبد الكريم نافع، الأمن القومي، (القاهرة : دار الشعب للنشر والطباعة، 1972)، (37)

³ . عبد المنعم المشاط، الأمم المتحدة ومفهوم الأمن، مجلة السياسة الدولية، (القاهرة: دار الأهرام ، العدد 84، سنة 1986)، (17)

⁴ . جون بيليس، و ستيف شميث، عولمة السياسة العالمية، ترجمة : مركز الخليج للأبحاث، ط1، (الإمارات العربية المتحدة: مركز الخليج للأبحاث، 2004)، (412)

⁵ . المرجع نفسه .

اتخاذ إجراءات تهدف إلى تحقيق الأمن، تلك الإجراءات التي من الطبيعي أن تكون متوافقة مع المخاطر أو التهديدات الفعلية أو المحتملة¹.

والتهديد في مفهومه الاستراتيجي: هو بلوغ تعارض المصالح والغايات القومية مرحلة يتعذر معها إيجاد حل سلمي يوفّر للدول الحد الأدنى من أمنها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، مقابل قصور قدرتها لموازنة الضغوط الخارجية، الأمر الذي قد يضطر الأطراف المتصارعة إلى اللجوء على استخدام القوة العسكرية، معرضة الأمن القومي لأطراف أخرى للخطر.

من الإشكاليات الواردة هنا؛ هو التداخل وعدم التفرقة بين مفهومي "التهديدات" و"التحديات"، فالتحديات هي: المشاكل والصعوبات أو المخاطر التي تواجه الدولة وتحد أو تعوق من تقدمها، وتشكل حجر عثرة أمام تحقيق أمنها واستقرارها ومصالحها الحيوية الذاتية والمشاركة ويصعب تجنبها.

أما مصادر التهديد، فقد تكون دولة أو دولاً أخرى، أو تنظيمًا إرهابيًا، أو حتى جماعات مسلحة تستهدف تقويض وجود دولة، سواء أكانت تلك الجماعات تنتمي إلى الدولة المعرضة للتهديد ذاتها، أم أنها جماعات قادمة من الخارج، وكانت تعبئة الدولة لقوة عسكرية أو قدرات استخباراتية، بما يكفي لردع مصدر هذا التهديد التقليدي، هي السبيل الرئيسي الذي من خلاله يتم السعي لتحقيق أمن الدولة وضمانه².

ولفترة طويلة تناغم هذا المفهوم - يقول أيس سيهان - مع الفكر السائد لحماية "الدولة / الأمة". وانحصر في مجال الحماية والدفاع، واعتبر الأمن نتاجاً للقوة ومؤشراً لنجاح الدول في سباقها نحو التسليح، وبين أن هذا التمشي ضعيف وفي حاجة للانفتاح على مجالات أخرى، فالأمن له اتصال بالذات والوجود والمعرفة والعلاقات البشرية والنظام.

وتناول " ميكائيل ديون " في كتابه سياسات الأمن Politics of security هذه الأبعاد مبينا أنها تشكل الدعائم الأساسية للسياسة الأمنية المعاصرة، محلا أن الطرح التقليدي الذي استطاع مسaire مرحلة ما بعد الحرب وفرض نفسه خلال القطبين، يراجع منذ السبعينيات مظاهر العولمة ونتائجها، الشيء الذي أفرز قراءة جديدة للعالم وضعت الطرح التقليدي محل تساؤل، خاصة فيما يتعلق

¹ . سليمان عبد الله الحربي، مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته، وتهديداته (دراسة نظرية في المفاهيم والأطر)، المجلة

العربية للعلوم السياسية، (العدد 14، 2008)، (27)

² . المرجع نفسه، (27)

بإمكانية تواصل تصور الأمن كمسألة دفاع واستراتيجيات، مشكلا بذلك منعرجا مُهمًا في تعميق وتوسيع المفاهيم بداية الثمانينيات¹.

أما "هرفي موران Hervé Morin": عبر رؤيته للدفاع والأمن، أن العالم وحسب تقديره ليس آمنا على النحو الذي يتبادر للأذهان، فاندثار الحدود فتح الباب أمام التهديدات والمخاطر وولد احتياجا متزايدا للاستراتيجيات واهتماما بتحسين القدرات، لافتا النظر إلى تداعيات الانفجار الديمغرافي وتطور نسق الهجرة وتزايد الفقراء والآنحباس الحراري وما نتج عنه من تغير في المناخ وتزايد في الكوارث الطبيعية وما رافقها من مآسي تخص ملايين الأشخاص².

وبإسقاط تعريف "أرنولد وولفرز Arnold Wolvers": « في جانبه الموضوعي يعني: غياب أية تهديدات تجاه قيم مكتسبة، وفي جانبه الذاتي: فهو يعني « غياب الخوف من أن يتم المساس بأيّ من هذه القيم»³، على فترة الحرب الباردة، فإن هذه التهديدات فترة الحرب الباردة قد انحصرت في المخاوف التي سادت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها تجاه المد الشيوعي والمخاطر التي كانت تهدد القيم الليبرالية، وبهذا فقد آلت إلى دراسات أوروبية (أو غربية) التمرکز من جهة، مما ساهم في إقصاء شريحة كبيرة من الإنسانية وبناء تصور عنصري للأمن، ومن جهة أخرى فقد غلب عليها الطابع التقني، بسبب ميلها إلى الجوانب العملية وتنافس الباحثين على إصدارات دراسات يمكن الاستناد إليها لصياغة سياسات فعالة لمواجهة الشيوعية.

أدى كل ذلك إلى تقرب الباحثين من دوائر صناعة القرار، مما أفقد هذا الحقل المعرفي الحياد الفكري الذي يعتبر ضروريا ليتحسس الباحث التهديدات الحقيقية للعالم المادي، أي دخول دوائر صناعة القرار قيد إدراك الباحثين للتحديات الجديدة، كالفقر المتفشى في دول الجنوب، والذي وبتزامنه مع ضعف البنيان المؤسساتي في هذه الدول، فقد أدى إلى بروز التصادم بين المكونات والعُصَب الداخلية في إطار صراعها على الموارد⁴.

¹ . المرجع السابق، (37)

² . المرجع نفسه، (38)

³ . عادل زقاع، المعضلة الأمنية المجتمعية "خطاب الأمنية وصناعة السياسة العامة"، مجلة دفاتر السياسة والقانون، (

جامعة قاصدي مراباح ورقلة، العدد 5 جوان 2011)، (105)

⁴ . المرجع نفسه، (105)

أما الهدف التقليدي لتوفير الأمن: فهو أمن الدولة، أراضيها وسكانها وموجوداتها ومصالحها الأمنية الحدودية الوطنية، وثمة هدف آخر وهو النظام والسلامة العامة (يسمى عادة الأمن الداخلي)¹.
وسخر البناء الداخلي عبر الآلة العسكرية لتحقيق نمط محدد لهذا التفاعل، وتكثيف مفهوم القوة حول هذا المعنى أو ما أسماه جنتز (Gentz) بالثقل المعادل².

الفرع الثالث: المفهوم التقليدي للأمن ومضامينه.

كرست الدولة الوطنية كوحدة تحليل أساسية في العلاقات الدولية لكونها المكون الفاعل في النظام الدولي، لم يكن فهم حركية ودينامكية العلاقات الدولية بمنأى عن الدولة الوطنية برغم التباينات الجغرافية والبشرية والحضارية والاقتصادية في طبيعة الدول، ولذلك كان لزاماً أن يفهم الأمن من داخل هذه الوحدة أو على أقصى تقدير من حدود تماسها المباشر مع الوحدات الأخرى، فاندراج الأمن كموضوع للسياسة العليا التي تصيغ التوجه الوطني والقومي للدولة بتسخير الإمكانيات والموارد لرسم الاستراتيجيات المناسبة لتحقيق أمنها القومي.

ولأن الدول هي المرتكز العالمي للشرعية السياسية، ومن ذلك أن شرعية النظام الدولي من شرعية أطرافه الفاعلة (الدول)، وتوفر عاملين مهمين:

1. انعدام وجود سلطة مركزية فوقية تعمل على تنظيم العلاقات بين الدول.
2. انعدام وجود تمايزات داخلية (أيا كان نوعها)، تعيق مخرجات النظام السياسي للدولة أو تعطلها. وكنتيجة لذلك، عرف الأمن بكونه التزاماً حكومياً بالأساس سواء نظرنا إلى ذلك بمنظار " ما بين دولات" أو بمنظار " داخل دولاتي"، وعليه لم يكن غريباً حصر الأمن في دائرة الأمن القومي³. ويمكن في هذا الصدد ذكر مجموعة من التعريفات لعدد من مفكري الاستراتيجية في تلك الفترة.

¹ . أليسون ج.ك بايلز وآخرون، التسلح ونزع السلاح والأمن الدولي، الكتاب السنوي 2003، ترجمة: فادي حمود وآخرون، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 446

² . مركز الجزيرة للدراسات، التحديات الاستراتيجية للفكر الصهيوني، (26 فبراير/ شباط 2012)، (3)، على الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2012/2/26/20122612456561734Strategic%20challenges%20of%20the%20Zionist%20ideology.pdf>

^f ، يوم الجمعة 2013/2/15، الساعة: الرابعة والنصف صباحاً

³ . سليمان عبد الله الحربي، مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته، وتهديداته، (13)

1. "دانييل كوفمن" وآخرون في كتابه "الامن الوطني الهيكل التحليلي" الذي جاء فيه بأن مصطلح الأمن يتسم بالغموض وشدة الاختلاف في المعنى من مجتمع لآخر بحسب ثقافة المجتمع وموقعه، وقد عرفه بناء على ذلك من الناحية التقليدية المعروفة: « بأنه حماية الأمن والمحافظة عليها من أي عدوان خارجي Protection From external Threats».

2. ويقرر وزير الدفاع السابق في الولايات المتحدة الأمريكية "براون" في كتابه "التفكير حول الأمن الوطني بأن الأمن هو: « المقدرة على المحافظة على الأمة وعلى كرامتها وأراضيها واقتصادها وحماية مواردها الطبيعية ودستورها من أي اعتداء خارجي».

3. ويرى كذلك "ولتر ليمان": « أن الأمة آمنة طالما انها ليست في خطر التضحية بالقيم الأساسية. وأنها قادرة إذا تم تحديها على صيانة امنها بالانتصار في تلك الحرب».

فهو يركز على الناحية العسكرية بوصفها الضمان لتحقيق الامن، حيث يرى أن الدولة تكون آمنة عندما تكون قادرة على التصدي لحماية مصالحها.

ومن هذه التعريفات الثلاثة يتبين فحوى تعريفات الغربيين في ذلك الوقت كانت تنصب على الأمن الخارجي، والتهديدات الخارجية، فقد ورد في تعريف "كوفمان" عبارة العدوان الخارجي، كما جاء عند براون عبارة اعتداء خارجي، وعند والتر ليمان الانتصار في الحرب، ومن هذه الرؤى المقتطفة من الفكر الاستراتيجي الغربي يتبين لنا بجلاء أن قضايا القوة والدفاع والحرية وصد العدوان الخارجي وحماية السيادة والازدهار الاقتصادي من أولويات الأمن لديهم، ولها خصوصيتها على ما عداها من مسائل الأمن الداخلي، وفي هذا الاتجاه يبرز على الساحة ظاهرة السباق على اقتناء الأسلحة والإنفاق المالي الضخم عليها ووعلى صيانتها وما يترتب على ذلك من آثار على برامج وخطط التنمية؛ حيث يصعب الإنفاق على المجالين في وقت واحد اي ما يعني أن الإنفاق على أحدهما يقلل الإنفاق على الآخر، إلا إذا تم الإنفاق بتوازن بين الإثنين¹.

وحتى ستينيات القرن العشرين طغى على أدبيات الدراسات الاستراتيجية مفهوم ضيق للأمن تمثل في تحجيم وإلغاء الخطر الخارجي ، وتمحور المفهوم . إلغاء الخطر الخارجي أو تحجيمه حول طبيعة التفاعل مع بيئات الدولة الثلاث.

1. الدولة ذات الحدود المشتركة مع الدولة .

¹ . محمد جمال مظلوم، الأمن غير التقليدي، ط1، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2012/1434)، (

2. الحيز الجغرافي الذي تشكلت تقاليد تفاعلها التاريخي معه.

3. البيئة الدولية حيث تفيض علاقة الكيان السياسي مع ما تبقى من العالم.

وسخر البناء الداخلي عبر الآلة العسكرية لتحقيق نمط محدد لهذا التفاعل، وتكشف مفهوم القوة حول هذا المعنى أو ما أسماه جنتز (Gentz) بالثقل المعادل¹.

المطلب الثالث: تطور مفهوم الأمن في ظل الدراسات الغربية .

خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، أثير الحديث عن مفهوم أمن الفرد أو الأمن الإنساني، من خلال مناقشة أبرز تحديات ومصادر تهديد أمن الأفراد وذلك بالأساس من خلال أعمال وتقارير بعض اللجان المستقلة، وكذلك من خلال أعمال بعض المؤتمرات الدولية، وهو ما جاء بالأساس في سياق محورين تعلق الأول منهما بالربط بين الأمن والتنمية، أما المحور الثاني، فجاء من خلال الربط بين قضايا الأمن والتنمية والإنفاق على التسليح².

الفرع الأول: بروز مفهوم الأمن الإنساني.

أولا . تعريف الأمن الإنساني : رغم وجود اتفاق بين التعريفات التي قدمت لمفهوم الأمن الإنساني من خلال الدراسات الأكاديمية التي ناقشت المفهوم على أن وحدة التحليل الأساسية للمفهوم تتمثل في الفرد بدلا من الدولة، وذلك في سياق ما يواجهه الأفراد من تحديات خطيرة، إلا أنه يتضح من النظر إلى تلك التعريفات وجود تباين شديد فيما بينها، ومن هذه التعريفات:

1 . تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة 2009 والمخصص لتحديات أمن الإنسان في

البلدان العربية جاء فيه أن « أمن الإنسان هو الركيزة الأساسية للتنمية البشرية، وبينما تعنى التنمية البشرية بتوسع قدرات الأفراد والفرص المتاحة لهم، يهتم أمن الإنسان بتمكين الشعوب من احتواء أو تجنب المخاطر التي تهدد حياتهم وسبل معيشتهم وكرامتهم، وينظر المفهوم إلى الوضع الإنساني من

¹ . مركز الجزيرة للدراسات، التحديات الاستراتيجية للفكر الصهيوني، (26 فبراير/ شباط 2012م)، (3)، على

الرابط:

<http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2012/2/26/20122612456561734Strategic%20challenges%20of%20the%20Zionist%20ideology.pdf>

f ، يوم الجمعة 2013/2/15 ، الساعة : الرابعة والنصف صباحا

² . خديجة عرفة محمد أمين، الأمن الإنساني: المفهوم والتطبيق في الواقع العربي والدولي، ط1، (الرياض: جامعة نايف

العربية للعلوم الأمنية، 2009/1430) (21)

الطرفين المتباعدين لهذا المعيار المتدرجن وذلك ما أوجزه أماريتا سن في اصطلاح " التوسع مع الإنصاف " (التنمية البشرية)، و(الانتكاس مع الأمن)، والإطاران الفكران لهذا المفهوم إذن متكاملان ويعزز أحدهما الآخر يضاف إلى ذلك أن لأمن الإنسان علاقة بحقوق الإنسان، لأن احترام حقوق الناس الأساسية هو الذي يمهد السبيل لخلق ظروف مؤاتية لتحقيق أمن الإنسان ».

انطلاقاً من هذه الأفكار يتبنى التقرير التصنيف الشامل للمخاطر التي تتهدد الإنسان والتي طرحها أصلاً برنامج الأمم المتحدة، ويعرف التقرير أمن الإنسان بأنه : « تحرر الإنسان من التهديدات الشديدة والمنتشرة والممتدة زمنياً وواسعة النطاق التي تتعرض لها حياته وحرية »¹.

2. أما كوفي عنان الأمين العام السابق للأمم المتحدة في تقريره للأمم المتحدة عام 2000 والمعنون بـ "نحن البشر" أعطى توصيف للأمن الإنساني كالاتي: « يشمل حقوق الإنسان، الحكم الرشيد وإمكانية الحصول على التعليم وعلى الرعاية الصحية وكفالة إتاحة الفرص والخيارات لكل فرد لتحقيق إمكاناته، وكل خطوة في هذا الاتجاه هي أيضاً خطوة نحو الحد من الفقر وتحقيق النمو الاقتصادي ومنع الصراعات والتحرر من الفاقة وحرية الأجيال المقبلة في أن تراث بيئة طبيعية صحية هي اللبنة المترابطة التي يتكون منها أمن الإنسان وبالتالي الأمن القومي ».

إن أمن الإنسان لا يعني الحفاظ على حياته فقط، وإنما أيضاً الحياة بكرامة وحرية ومساواة وتكافؤ في الفرص وتنمية قدرات البشر، ويعني حماية الحريات الأساسية وحماية الناس من التهديدات والأوضاع القاسية، وتحرر الإنسان من التهديدات الشديدة والمنتشرة والممتدة زمنياً وواسعة النطاق التي تتعرض لها حياته وحرية وكرامته².

3. عرف "أماريتا سن" الأمن الإنساني بقوله: « الأمن الإنساني يعني الحد من أوجه انعدام الأمن التي تتبلى بها حياة البشر، والتخلص منها إن أمكن، وهو يتعارض مع فكرة أمن الدولة التي تركز أساساً

¹ . برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) المكتب الإقليمي للدول العربية، تقرير التنمية الإنسانية العربية ، 2009 (بيروت (قريظم) : شركة كركي للنشر، 2009)، (18)

² . برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) المكتب الإقليمي للدول العربية، تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2009، تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية، (بيروت (قريظم) : شركة كركي للنشر، 2009)

بتاريخ: http://www.dj.undp.org/pages/Off_Doc_Agr/ahdr2009a.pdf 2013/2/16

على صون سلامة الدولة وقوتها، ومن ثم فأمن الدولة يرتبط ارتباطاً غير مباشر بأمن البشر الذين يعيشون في الدولة»¹.

4. أما محبوب الحق، فقد عرف الأمن الإنساني: «الأمن الإنساني يعني أمن الإنسان بدلا من أمن الأرض، زامن الأفراد بدلا من الأمم، والأمن من خلال التنمية وليس من خلال الأسلحة، وهو أمن الأفراد في كل مكان في منازلهم وفي وظائفهم»²

ومن التعريفات التي ركزت على العلاقة بين الأمن الإنساني والأمن القومي، تعريف "جورج ماكلين" الذي عرفه بقوله: «الأمن الإنساني في معناه الشامل يعني تحويل الانتباه من الأمن القومي إلى أمن الأفراد، فالأمن الإنساني يقوم على أن حماية الأفراد لن يتحقق من خلال حماية الدولة كوحدة سياسية، ولكن من خلال التركيز على رفاهية الأفراد ونوعية الحياة .. الأمن الإنساني يعني الحماية من العنف غير الهيكلية الذي يترافق مع اعتبارات عدة غير مرتبطة بالتكامل الإقليمي، مثل النذرة البيئية أو الهجرة الجماعية، ومن ثم ، فإذا كانت المفاهيم التقليدية للأمن تركز على العنف الهيكلية، ممثلا في الحروب، فإن الأمن الإنساني يرتبط بقضايا العنف غير الهيكلية، فالأمن الإنساني باختصار هو أمن الأفراد في محيطهم الشخصي وفي مجتمعاتهم، وفي بيئتهم»³.

5. وأشار وزير الخارجية الكندي "Lioud Axworth" في تحليله عن الأمن البشري: «أن الأمن البشري يتضمن الأمن ضد الحرمان الاقتصادي، نوعية مقبولة من الحياة، وضمانا لحقوق الإنسان الأساسية»⁴.

¹ . Amertya Sen, Developments, Rights and Human Security ,Human Security Now, The Final Report of Security of the Commission on Human Security, Op.Cit,p.8.

² . Mahbub Al – Haq, Global Governance for Human Security , http://www.mhhdc.org/html/articles_DrHaq.htm

³ . George Maclean, The Changing Concept of Human Security : Coordinating National and Multilateral Reponses, http://www.unac.org/en/link_learn/canada/security/perception.asp

⁴ . إلياس أبو جودة، الأمن البشري وسيادة الدول، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 2008/1429)، ص 44 . 45

6 . وفي التقرير الذي اعده ريتشارد جزلي، وديبايان باسو راي، في إطار برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والموسوم بـ " إطار أمن الإنسان والتقارير الوطنية حول التنمية البشرية: مراجعة للتجارب والنقاشات الحالية)، جاء فيه : « كان وضع إطار لأمن الإنسان في التقرير العالمي حول التنمية البشرية لعام 1994 الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي خطوة رائدة، فقد حول التقرير تركيز الأمن من الاهتمام بحماية الدولة وحدودها، بالوسائل العسكرية، إلى حماية الأفراد من التعرض لنطاق أكبر من التهديدات التي تواجه رفاههم وامنهم عن طريق مجموعة أكبر من الإجراءات والسياسات، بدءاً بالمستويات المحلية والمجتمعية ، وانتهاءً بالمحافل الوطنية والدولية »¹.

وجاء فيه أيضاً: « لا تكمن قوة مفهوم أمن الإنسان وجاذبيته في عناصره الجديدة فحسب، بل في تزايد عجز المفاهيم التقليدية للأمن عن إثارة الإهتمام بدرجة كافية بالعديد من القضايا الجديدة المرتبطة بانعدام الامن في العالم حالياً، لاسيما الوضع بعد الحرب الباردة»².

7 . ومن الباحثين من طرح مفهوم الأمن الإنساني في فترة ما بعد الحرب الباردة وفقاً

لمسارين:

المسار الأول: محاولة بعض الدراسات الأكاديمية لطرح المفهوم في محاولة منها لتعميق مفهوم الأمن التقليدي، وذلك بإضافة الأفراد كوحدة تحليل بديلة للدولة، بحيث يصبح تحقيق أمن الأفراد هو محور السياسة العالمية، وهو ما جاء بالأساس انعكاساً لمجموعة كبيرة من التحولات التي كشفت عن عمق وخطورة مصادر تهديد أمن الأفراد وعدم ملاءمة الاقتراب التقليدي للأمن لتحديد السبل الكفيلة بتحقيق الأمن الإنساني في القرن الواحد والعشرين، وهو ما يتطلب اقتراباً مغايراً يضع أمن الأفراد كأساس لتحقيق الأمن العالمي.

وقد ركزت تلك الدراسات على:

- 1 . مناقشة أنماط ومصادر تهديد أمن الإنساني في القرن الواحد والعشرين.
- 2 . تمييز مفهوم الأمن الإنساني عن مفاهيم الأمن التقليدي، والأمن الشامل، والأمن التعاوني من حيث اتخاذه الفرد كوحدة للتحليل .

¹ . ريتشارد جزلي، وديبايان باسو راي، إطار أمن الإنسان والتقارير الوطنية حول التنمية البشرية : مراجعة للتجارب والنقاشات الحالية ، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، (9) .

² . المرجع نفسه .

3 . كذلك مناقشة العلاقة بين مفهوم الأمن الإنساني ومفاهيم أخرى كالتدخل الدولي الإنساني، التنمية البشرية، والحكم الرشيد، وكذلك كيف يمكن لمفهوم الأمن الإنساني أن يكون مرشدا لصناع القرار عند صياغة السياسات الأمنية، وذلك من خلال التركيز على الأبعاد الإنمائية للقرارات السياسية والاقتصادية والأمنية.

المسار الثاني : فيتمثل في تبني المفهوم على المستوى الإجرائي من خلال الإعلان عن الالتزام بمفهوم الأمن الإنساني كأساس للسياسات الداخلية أو الخارجية، وهو ما جاء من خلال تبني المفهوم من قبل الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي ودول مثل كندا واليابان، كما تبنت بعض المنظمات غير الحكومية المفهوم وهو ما برز من خلال المبادرة الإفريقية للأمن الإنساني وذلك من خلال إعلان الالتزام بالسعي إلى تحقيق الأمن الإنساني داخليا المبادرة الإفريقية للأمن الإنساني)، أو خارجيا **الاتحاد الأوروبي واليابان وكندا**¹.

ويمكن إيراد الملاحظات الآتية على مختلف تعريفات الأمن الإنساني :

- 1 . اتفاق كافة التعريفات على أن الفرد هو وحدة التحليل الأساسية واتخاذها من أمن الفرد محور الاهتمام الرئيس .
 - 2 . مصادر تحديد أمن الأفراد تتسم بالتنوع الشديد ، ومن ثم فلا يمكن الاقتصار عند مناقشة المفهوم على الشق النظري فحسب.
 - 3 . هناك ترابط بين الأمن الإنساني والأمن القومي وإن اختلفت طبيعة تلك العلاقة.
 - 4 . هناك اتفاق على الأهمية الشديدة للمفهوم في ضوء التحولات التي يشهدها عالمنا المعاصر .
 - 5 . يتضح من التعريفات وجود قدر من التباين، وهو ما يعكس طبيعة المفهوم المعقدة إذ إن تعريف المفهوم على أساس أنه يشمل كل ما يهدد أمن الأفراد ويجعل المفهوم شديد الاتساع بما يجعله يفقد معناه، ويضع صعوبات عند محاولة تحويل المفهوم لسياسات إجرائية، أما التركيز على بعد دون غيره كالعنف أو الأمن الاقتصادي ، فيجعل المفهوم ملائما في حالات دون غيرها.
- وعلى هذا الأساس يمكن تعريف أمن الإنسان على أنه: « مفهوم أمن الإنسان جوهره الفرد، إذ يعني بالتخلص من كافة ما يهدد أمن الأفراد السياسي والاقتصادي والاجتماعي من خلال التركيز على الإصلاح المؤسسي وذلك بإصلاح المؤسسات الأمنية القائمة، وإنشاء مؤسسات أمنية»².

¹ . خديجة عرفة محمد أمين، الأمن الإنساني، (44 . 45)

² . المرجع السابق، (43)

وفقا لما تشهده الساحة الدولية من تغيرات جذرية، كان ضروريا أن يكون هناك تفسيرات جديدة لمفهوم الأمن، وذلك:

أ. لم تعد التعريفات التقليدية كافية لفهم مجمل التهديدات الداخلية التي تتعرض لها الدول والمجتمعات في الوقت الراهن.

ب. لم يعد الفعل والتأثير في العلاقات الدولية حكراً علي الدولة القومية، إذ أصبح هناك فاعلون دوليون من غير الدول كالمنظمات الإقليمية والدولية، الحكومية وغير الحكومية.

ج. حدث تحول في طبيعة مصادر التهديد للدولة، والتي لم تعد بالضرورة مصادر عسكرية فقط، وإنما تعدت ذلك لتكون هناك مصادر أخرى غير تقليدية، ومنها الإرهاب الدولي، وتجارة المخدرات عبر الحدود، والجريمة المنظمة، وانتشار الأمراض والأوبئة والفقر والتلوث البيئي، والتي لا تستطيع القوة العسكرية للدولة مواجهتها. كما لم يعد من الممكن حصر آثار تلك المهددات داخل حدود الدولة، بل تتعدى الحدود لتؤثر بالسلب علي دول أخرى. فمثلا من الممكن أن تؤدي كارثة بيئية في دولة ما إلي هجرة غير شرعية لدولة أخرى مما يعني التسبب في حالة من التهديد الأمني لدولة أخرى¹.

د. تحولات البيئة الأمنية: إذ وجهت طبيعة وظروف الحرب الباردة الدراسات الأكاديمية بحث ركزت خلال فترة الحرب الباردة على دراسة قضايا الأمن التقليدي، وانصب التركيز على كيفية تجنب حرب نووية يترتب عليها انعدام الوجود الإنساني، ومثل حينها الحديث عن الأمن الإنساني نوعا من الترف الفكري.

هـ. كشفت نهاية الحرب الباردة عن عمق مشاكل الأمن الإنساني، التي يعانيها المجتمع الدوليين وهو ما مثل دافعا أمام بعض الباحثين للاهتمام بقضايا ومصادر تهديد أمن الأفراد من مشاكل بيئية وقضايا اللاجئين وغيرهمان خاصة في ظل ظهور اقتربات مثل الدراسات النقدية.

و. التداعيات المصاحبة لنهاية الحرب الباردة التي كشفت عن مدى خطورة مصادر تهديد الأمن الإنساني، كان من أبرز تلك التداعيات التغير في طبيعة الصراعات، إذ أصبحت الصراعات تدور بين الأفراد داخل حدود الدولة القومية وليس بين الدول².

وعلى هذا الأساس شكل التغير في طبيعة الصراعات في فترة ما بعد الحرب الباردة عاملا رئيسيا في تأكيد فشل المنظور التقليدي للأمن في التعامل مع طبيعة مصادر تهديد امن الأفراد في فترة ما بعد الحرب الباردة.

¹ . عادل زقاع، المعضلة الأمنية المجتمعية " خطاب الأمنية وصناعة السياسة العامة "، (105)

² . المرجع السابق، (47)

فإذا كان مفهوم الأمن القومي يركز على أن أمن الدولة يحتوي أمن الأفراد، ومادامت الدولة آمنة ن فالأفراد بالضرورة آمنون، إلا أن هذا المنظور الأمني لم يعد ملائماً في الوقت الحالي، فقد تكون الدولة آمنة، وفقاً للمفهوم التقليدي للأمن. في وقت يتناقض فيه أمن مواطنيها، كما أن الدول أصبحت في أحيان عدة مصدراً لتهديد أمن مواطنيها، مثل حالات الصراعات العرقية والإثنية، وهو ما حدا ببعض الباحثين للدعوة لطرح مفهوم للأمن بديلاً لمفهوم الأمن التقليدي ممثلاً في مفهوم الأمن الإنساني ليركز بالأساس على تحقيق أمن الأفراد¹.

. العولمة : دفعت ما وجعته العولمة من تحديات للأمن الإنساني عدداً من الباحثين إلى الربط بين تحديات العولمة من ناحية و بروز مفهوم الأمن الإنساني الذي جاء كرد فعل ونتيجة لهذه التحديات ، وللبحث عن سبل مواجهتها من ناحية أخرى فبالرغم مما تقدمه العولمة من فرص للتقدم في مجالات عدة مثلة في سرعة انتقال المعرفة، وفتح الحدود إلا أنها في المقابل تفرض تحديات خطيرة على الأمن البشري خاصة الدول النامية².

الفرع الثاني: أسباب التحول نحو المفهوم غير التقليدي للأمن:

أولاً . التحول القيمي: يتمثل في إعلاء كلمة الإنسان الفرد وقيمه في السياسة الواقعية مقابل المكانة التقليدية المهيمنة التي احتلتها كل من الدولة والأدوات العسكرية في تحقيق الغايات السياسية وضمان الأمن. فلقد كان السبيل الرئيسي لتحقيق رفاهية الأفراد وضمان أمنهم وحماية وجودهم لا يتحقق إلا من خلال الدولة التي تمتلك أدوات الفعل الرئيسية والمتفوقة على ما عداها من أدوات تأثير يمتلكها أي من الكيانات التي تنطوي في ظلها، بدأ هذا الواقع يتغير من إدراك البشرية لجسامة الخسائر التي أصبحت تتولد عن الحروب، والتي وصلت إمكانية إفناء الوجود الإنساني على كوكب الأرض³.

ثانياً . التحول في الفواعل: بروز فاعلين جدد من قبيل الشركات العابرة القومية، والتنظيمات غير الحكومية ذات القدرة على التواصل بشكل يتجاوز أحياناً قدرة الدولة نفسها، سواء مع مجتمعها الداخلي، أو حتى العالم الخارجي وأمنها.

¹ . المرجع نفسه، (49)

² . المرجع نفسه، (52)

³ . مالك عوني، رهان الثورات .. تصاعد مشكلات الأمن غير التقليدي في المنطقة العربية، ملحق مجلة السياسة

الدولية، (القاهرة: مركز الأهرام ، عدد " أكتوبر 186"، 2011)، (4)

ثالثا . تصاعدت قدرة الإرهاب الدولي على تحطيم الحدود، والانتقال عبر العالم بقدرات غير مسبوقة.

رابعا . تعزز دور الإنسان الفرد نتيجة لهذه التحولات التكنولوجية ، وقدرته على التأثير في مجالات مختلفة، ونطاقات أوسع تتجاوز حدود حضوره المكاني¹.

إذن؛ لم تعد الدولة هي الفاعل الرئيسي الذي يتحقق من خلاله وجود بقية الفاعلين الآخرين، وأصبح إيلاء اهتمام مباشر وربما مستقل بمصالح هؤلاء الفاعلين الجدد؛ بما في ذلك أمنهم واقعا جديدا، يفرض نفسه على الفضاء السياسي، ويعلي من قيمة الإنسان الفرد بشكل أكثر استقلالاً عن الدولة التي ينظوي في ظلها.

وقد ترتب التحول القيمي في مكانة الفاعلين تحول إدراكي فيما يتعلق بتحديد ماهية "التهديد الأمني"، فصارت التهديدات التي تمس هؤلاء الفاعلين الجدد، والتي قد لا تتعلق بأمن الدولة أو تهدد وجودها بشكل مباشر تعد تهديدات أمنية، حتى وإن اختلفت التهديدات الجديدة في طبيعتها ومصدرها عما استقر على تحديده والتعامل معه في المفهوم التقليدي للأمن.

ترافق هذا الإدراك مع حقيقة بروز تهديدات جديدة، نتيجة تلك التطورات التكنولوجية المتسارعة، كالتهديد لأمن المعلومات، أو التهديدات الناجمة عن التغير المناخي ..

كما أفضت التطورات التكنولوجية إلى مفاخرة تهديد الأمن الذي باتت تمثله ظاهر تقليدية، كثيرا ما صاحبت الوجود الإنساني، كتهديد انتشار الأوبئة والأمراض المعدية، أو تهديد بعض أشكال الهجرة والتحركات السكانية الواسعة النطاق، أو اتساع نطاق الجريمة المنظمة وانتشارها عالميا.

وتتجاوز هذه التهديدات الجديدة قدرة أية دولة منفردة على مواجهتها، الأمر الذي حدَّ بشكل متزايد من مكانة الدولة كفاعل سياسي الأكثر تأثيرا وحضورا.

وقد عزز ذلك من أهمية التكامل الدولي ودور المنظمات الدولية حكومية وغير حكومية .. كأدوات رئيسية في المعادلة الأمنية غير التقليدية .

الفرع الثالث : باري بوزان و محاولة بناء مفهوم جديد للأمن.

قد شهدت فترة ما بعد الحرب الباردة بروز مجموعة جديدة من المفاهيم الأمنية المغايرة للمفاهيم التقليدية للأمن التي ظلت حاکمة للعلاقات الدولية لفترة طويلة، وهو ما جاء انعكاسا لمجموعة كبيرة من

¹ . المرجع نفسه، (5 . 4)

التحولات التي شهدتها البيئة الأمنية في فترة ما بعد الحرب الباردة، وحتى من قبل نهاية الحرب الباردة، بحيث انعكست التحولات في بروز مجموعة جديدة من المفاهيم الأمنية التي يبرزت خارج نطاق المنظومة المفاهيمية الوستفالية .

وفي هذا السياق شهدت فترة ما بعد الحرب الباردة جدلا أكاديميا حول طبيعة ومكونات مفهوم الأمن وهو ما انصب بالأساس على محاولة توسيع وتعميق المفهوم العسكري للأمن.

قد ارتكز تعميق مفهوم الأمن إلى محاولة إضافة الأفراد والإقليم، والنظام الدولي كوحدات للتحليل بدلا من الدولة. أما توسيع مفهوم الأمن، فقد انصب على جعل مفهوم الأمن يتسع ليشمل الاقتصاد والبيئة والمجتمع، بحيث طرحت مفاهيم الامن ليشمل قضايا الاقتصاد والبيئة والمجتمع¹.

وفي هذا السياق، حاولت مجموعة من الدراسات الأمنية في فترة ما بعد الحرب الباردة الابتعاد عن كافة العناصر التي تتعلق بالأمر العسكري التي تعرف على أنها "دراسات استراتيجية" للبحث في مجموعة جديدة من القضايا التي تؤثر على أمن الأفراد والدول².

أولا . التوسيع في مضامين الأمن.

يرجع ل "باري بوزان" السبق في المبادرة بإثارة أولى التساؤلات حول العلاقات التي تربط الأمن بالدفاع ومحاولة بناء مفهوم جديد للأمن، حيث أكد في كتابه ، الصادر عام 1983 من وأن الأمن لا يجب أن يقتصر على الأمن الوطني (أو أمن الدولة)، بل يحتاج إلى التوسع ليشمل قطاعات وأطراف أخرى، عسكرية وسياسية واقتصادية وبيئية وكذلك الهوية وهو ما تجسده الرسوم المتعلقة (بالدراسات الأمنية، الهوية والتهديدات الوطنية والشخصية).

وقد ساعد هذا المدخل الذي حققه في توسيع مجال الدراسات الأمنية، لدى الباحثين وخاصة ذوي الاتجاه الدولي في توجيه اهتماماتهم إلى قطاعات أخرى اقتصادية وبيئية وديمقراطية وغيرها³.

وقد وسع "باري بوزان" Barry Buzan 1991 من مفهوم الأمن نحو الأبعاد التالية:

1 . الأمن المجتمعي: وهو مصطلح استعمل لأول مرة ويتعلق بحماية الهوية والمعتقدات.

¹ . خديجة عرفة محمد أمين، الأمن الإنساني " المفهوم والتطبيق في الواقع العربي والدولي " ، ط1، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2009 /1430)، (13)

² . المرجع نفسه، (13 . 14)

³ . جون بيليس، و ستيف شيث، عولمة السياسة العالمية ، (412)، ومحسن بن العجمي بن عيسى، الأمن والتنمية، (

- 2 . الأمن الاجتماعي: ويخص قدرة المجتمعات على إعادة إنتاج أنماط خصوصياتها في اللغة والثقافة، والتقاليد في إطار شروط مقبولة لتطورها.
 - 3 . الأمن العسكري: ويخص المستويين المتفاعلين المتقابلين للهجوم المسلح والقدرات الدفاعية وكذلك اتجاهات الدول من حيث النوايا والمقاصد.
 - 4 . الأمن السياسي: وهو الاستقرار التنظيمي للدول والحكومات والأيدولوجيات التي تستمد منها شرعيتها.
 - 5 . الأمن الاقتصادي: ويخص الحفاظ على الموارد المالية والأسواق الضرورية وتحقيق مستويات مقبولة من الرفاه.
 - 6 . الأمن البيئي: ويتعلق بالمحافظة على المحيط كأساس تتوقف عليه كل الأنشطة الإنسانية.
- كما يرجع الباحث تأسيس منهج الدراسات الأمنية Security Studies الذي عمل من خلاله على تجاوز الحدود التقليدية والمقاربات الكلاسيكية لاعتماد مفهوم عريض للأمن¹.
- ثانياً . التوسيع في تهديدات الأمن .
- كما أن لهذا الباحث السبق في توسيع قاعدة التهديدات المحتملة وتحديدتها في خمسة مجالات:
- 1 . التهديد العسكري الناجم عن أنشطة عسكرية موجهة ضد التراب الوطني للدولة.
 - 2 . التهديد السياسي الذي يحصل نتيجة المساس بالاستقرار والنيل من نظام الدولة.
 - 3 . التهديد المجتمعي والذي ينال من الهوية الوطنية أو المعتقدات الدينية.
 - 4 . التهديد الاقتصادي: والذي له تأثير على السلم والأمن في البلاد وعلى نوعية الحياة وإمكانات الدفاع.
 - 5 . التهديد البيئي: التلوث وصعوبة الحصول على الماء الصالح للشرب².
- والخلاصة : خلافاً للتفسير التقليدي للأمن، والذي يرمي بكل ثقله للاعتماد على القدرات العسكرية، ويعول عليها كمحرك رئيس لممارسة القوة والنفوذ، نجد بأن القراءات المعاصرة لمصطلح الأمن أصبحت تتفحصه من خلال جوانبه المتنوعة والمختلفة. وفقاً للرؤية الجديدة، فإن السياسات

¹ . المرجع نفسه ، (31)

² . المرجع السابق ، (32)

الأمنية لا تقتصر على الوسائل التقليدية المتمثلة في الجانب العسكري لدرء مخاطر الأزمات والحروب وانتشارها، بل تراهن، وبدرجة عالية جداً، على التوجهات غير القسرية، والخالية من الإكراه¹.

المطلب الرابع : التهديدات الأمنية الجديدة.

1 . أما التهديد غير التقليدي للأمن فهو: مجموعة مصادر التهديد أو قنوات إحداث الضرر التي تختلف عما يتضمنه تعريف التهديد التقليدي للأمن والتي قد يواجهها نطاق أوسع من الكيانات، يمتد من الإنسان الفرد إلى الوجود الإنساني في مجمله، بما يشمل الدولة، ولكن لا يقتصر عليها بأي حال من الأحوال . ويتسع بالتالي نطاق التهديدات الأمنية ليشمل طيفا من المشكلات الاقتصادية، أو البيئية، أو الصحية، أو الاجتماعية، أو السياسية، والتي قد تنشأ ليس بشكل مقصود من قبل كيان محدد لأهداف ذات طبيعة سياسية، ولكن قد تنشأ من مصادر شديدة التنوع ترتبط بمختلف مناحي الوجود الإنساني، حال تسبب أي من هذه المصادر . بأي شكل من الأشكال . في تهديد هذا الوجود، أو جودته، ويتحقق الأمن في هذه الحالة ليس بالضرورة فقط من خلال وجود الدولة، ولكن من خلال حماية الحق المتساوي في الوجود والحياة الكريمة لمختلف الأفراد والمجموعات البشرية والكيانات التي تنتظمها في النطاق المكاني للتهديد الذي يواجهه هذا الوجود أو تلك الحياة الكريمة².

يمكن النظر إلى الأمن من وجهات نظر مختلفة: من منظور التهديدات التي يتعرض لها الأمن، ومن منظور ما يجب حمايته من هذه التهديدات، والأنواع الرئيسية للتهديدات، هي: أولاً تهديد الهجوم العسكري، ثانياً: تهديد النشاط الإجرامي، ثالثاً: التهديدات لبقاء الإنسان ورفاهه، مثل المجاعة والمرض المميت والتدهور البيئي الذي يهدد بقاء الإنسان على المدى الطويل، ويمكن النظر إلى تهديد النشاط الإرهابي إما كنشاط إجرامي وإما كفتنة ذاتها كما هي الحال بشكل متزايد³.

فقد شهدت مرحلة ما بعد الحرب الباردة تغيرات هامة في طبيعة التهديدات ومصادرها وأنواعها ونوعيتها ومداهم ونطاقها، الأمر الذي كان له تأثير على مفهوم الأمن القومي، فلم يعد هذا المفهوم بالمضمون والتبسيط والتحديد السابق، وإنما صار مفهومها مركبا متعدد المستويات ويرجع ذلك إلى المتغيرات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها العالم في الحقبة المعاصرة.

¹ . أحمد الأطرش، نظرة معاصرة لمفهوم الأمن ، على الرابط :

<http://www.almusallh.ly/strategic-studies/106-2010-08>

² . مالك عوني، رهان الثورات .. تصاعد مشكلات الأمن غير التقليدي في المنطقة العربية ، (4) .

³ . أليسون ج.ك. بايلز، وآخرون، التسليح ونزع السلاح والأمن الدولي ، (446) .

- 3 . ويمكن إرجاع العوامل المؤثرة في تحديد التهديدات التي تواجه الأمن بمستواه العام والإقليمي:
- أ. طبيعة التهديد: ويقصد به نوعه وأبعاده، سواء سياسية أو اقتصادية أو عسكرية أو جغرافية.
- ب . مكان التهديد: اتجاهاته، ومدى قربه أو بعده الجغرافي أو الديمغرافي سواء كان مباشرا أو غير مباشر، ومدى انتشاره وتأثيره الشامل لعدة دول، أو محدد في دولة معينة.
- ج . زمان التهديد: تأثيره الحالي أو المستقبلي، ومدى استمراريته (مؤقت . مستمر)، وهل هو ثابت أو متغير.
- د . درجة التهديد: قوته وخطورته، حيث كلما زادت درجة قوة التهديد وخطورته تطلب ذلك تعبئة شاملة للقوة الإقليمية للحد من تأثيره.
- هـ . تعبئة الموارد: ترتبط بحجم وخطورة التهديد، ومدى كثافته ، الأمر الذي يتم في ضوءه اتخاذ إجراءات تعبئة مناسبة من حيث حشد الموارد والجهود للحد من تأثيره وأبعاده¹.
- ويمكن تحديد ملامح الظاهرة الأمنية في الواقع المعاصر على النحو التالي:
- أ . الظاهرة الأمنية المتعدية لحدود الدولة القومية.
- ب . اتساع نطاق مصادر التهديد.
- ج . تعدد نوعية مصادر التهديد الأمني.
- د . ظهور نوعية جديدة من التهديدات الأمنية التي لم تكن معروفة من قبل .
- هـ . تغير مضمون التهديدات الأمنية التقليدية، وتغير الوزن النسبي لأهميتها².
- إن زيادة الترابط بين مجتمعات العالم وزيادة الاعتمادية بين المؤسسات المالية، والأعمال والدول، والشعوب، والأفراد قد ولدت أنواعا جديدة من التهديدات الأمنية والاجتماعية ، وجعلت من المستبعد أن تسفر الحرب عن فائزين، فالاعتمادية المتبادلة تقف حاجزا دون ذلك، لأن في ذلك تهديدا لمصالح الكثير من الأطراف واللاعبين الحكوميين وغير الحكوميين، فمع زيادة العولمة والاتصالات واختراق الحدود فقد تكونت بنية تحتية افتراضية كونية جعلت مسئولية حماية الأمن مسئولية دولية، ما عزز عولمة الأمن

¹ . سليمان عبد الله الحربي ، مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته، وتهديداته ، (29 . 30) .

² . محمد سعد أبو عامود، المفهوم العام للأمن، على الرابط :

وعالمية القوانين وحماية البنى التحتية الكونية وجعل الأمن مسئولية مشتركة ليس على المستوى المحلي أو المجتمع الواحد، وإنما على مستوى المجتمع الدولي¹.

المبحث الثالث: الأمن ومركزيته في المنظومة الشرعية والمقاصدية .

المطلب الأول : المفهوم الإسلامي للأمن، ومقاصديه.

الفرع الأول: المفهوم الإسلامي للأمن.

الإسلام دين الأمن والسلام، ولا يعدو الحديث عن الأمن في الإسلام إلا أن يكون حديثاً عن الحياة بأكملها، وذلك لأن الأمن أساس هذه الحياة، ومصدر طمأنينتها واستقرارها وتوازن كائناتها الحية، ولأن الطمأنينة والاستقرار والتوازن يقتضي زوال الخوف والظلم وتوافر أسباب الثقة والقوة والحفاظ على سلامة المعتقدات، ومن مقومات تحقيق الإسلام للأمن حمايته الإنسان وصدده الاعتداء عليه في نفسه ودينه وعقله وماله وعرضه وأرضه أو التقليل من شأنه أو اضطهاده².

لعل أدق مفهوم "للأمن" في القرآن الكريم، هو قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش (3،4)]، ومن هنا نؤكد أن الأمن هو ضد الخوف، والخوف بالمفهوم الحديث يعني التهديد الشامل، سواء منه الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي منه والخارجي³.

ويفهم من الأصول المنزلة⁴ أن الأمن في الإسلام تعبير عن سنة إلهية في تحقيق حالة يستشعر من خلالها أن مصادر القلق والاضطراب لا وجود لها إلا في درجات الدنيا، وهي المصادر التي يمكن معها توقع مكروه في الزمن الآتي، وهذا المفهوم المبسط للأمن يتضمن عناصر متكاملة هي:

¹ . ذياب موسى البداينة، الأمن الوطني في عصر العولمة، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1432)، (21)

² . محمد الأمين البشري، الأمن العربي المقومات والمعوقات، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1420/2000)، (27)

³ . محمد جمال مظلوم، الأمن غير التقليدي، (الرياض: مركز الدراسات والبحوث بجامعة نايف للعلوم الأمنية، 2012/1434)، (21)

⁴ . والتي منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام (82)]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ ۗ﴾ [النساء (83)]، وقوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۗ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ﴾ [آل عمران (97)]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَانْحَدُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ ۗ مُصَلًّى ۗ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ﴾ [البقرة (125،126)] ...

أولاً . أن الأمن تعبير عن سنة إلهية من حيث أن لا يخرج عن سنن الله في خلقه، وفي تدبيره للكون والحياة.

ثانياً . أن الأمن في الإسلام حالة شعورية، إذ لا قيمة له إن لم يوجد الإحساس به.

ثالثاً . إن طبيعة الأمن كإحساس أو شعور تستلزم الكائنات الحية.

رابعاً . إن الأمن لكونه حالة شعورية هو اطمئنان إلى عدم حدوث مكروه في الزمن الآتي أيا كان مصدر وشكل المكروه.

خامساً . إن الأمن إذا كان لا ينفصل عن الزمان، فإنه لا ينفصل أيضاً عن المكان¹.

الفرع الثاني: الأمن مقصود للشارع .

وإذا كان مدار مفهوم الأمن "التقليدي" في العصر الحديث قد ارتبط "بأمن الدولة"، والذي لا يتحقق إلا من خلال "القوة العسكرية"، إلى غاية بروز الدراسات النقدية الغربية . فهل ذلك يعني أن الشريعة . في حالة التسليم بفكرة الدولة كنوع من التنظيم وصل إليه العقل البشري . تسلم بفكرة أمن الدولة أم أنه منطلقاً التي تعود إلى النص الشرعي، تعطي صبغة وأبعاداً لمفهوم الأمن تشكل بالتالي ركائز، أو لنقل: "ثوابت" لهذا المفهوم تؤصل له، وتعطي له في ذات الوقت من المرونة ما يجعله يستوعب ما قد يستجد من متغيرات بيئية (ظروف الحال والزمان والمكان)، والتي لا يخفى دورها في عملية ابتناء الأحكام الشرعية؟ .

يقول الإمام الجويني رحمه الله تعالى: « وأما نقض أهل العرامة، من خطة الإسلام ففيه انتظام الأحكام، ولا تصفو نعمة عن الأعداء ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار والأغرار، فإذا اضطرت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد؛ ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب الديار، وهواجس الخطوب الكبار، فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يتنهأ بشيء منها دونها »².

فقد أشار بإشارات عدة إلى مقصد الأمن وضرورته للأمة ، من ذلك :

1 . بيان وجوب التصدي لمن يتسبب في فوات الأمن، ويهدد المجتمع وسماهم أهل العرامة، وبين أن

التصدي لهم يؤدي إلى انتظام الأحكام، أي نشر الأمن والاستقرار والنظام في الدولة.

¹ . محمد الأمين البشري، الأمن العربي المقومات والمعوقات، (28)

² . أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (212) .

2. عدد بعض مظاهر الانقلاب الأمن، ومنها: اضطراب الطرق بسبب اللصوص الذين يتعرضون للمسافرين، ويهدفون إلى السلب والنهب باستخدام القوة والسلاح، ولهذا نتائج منها: انقطاع الرفاق، فلا يجد المسافر من يخرج معه للسفر خوفا من مخاطر الطريق؛ والركود الاقتصادي لعدم القدرة على نقل السلع من بلد لآخر.

3. ذكر بعض النتائج التي تترتب على الانقلاب الأمني؛ وأهمها غلاء الأسعار، وخراب الديار، وتسمى في عصرنا انهيار المؤسسات، والمصانع التي تعتبر ركيزة من ركائز الاقتصاد في الدولة.

4. قرار أن الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها¹.

ويبدو من كلامه يقول الباحث حسام إبراهيم أو الحاج : أنه يعتبر الأمن قاعدة من القواعد العامة لمقاصد الشريعة، إذ أن القاعدة لا تكون كذلك إلا إذا اندرج تحتها جزئيات كثيرة تضبطها وترجع هذه الجزئيات لها².

وفي كتابه مقاصد الشريعة: « إن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي نعيش فيه »³.

استدل محمد الطاهر بن عاشور على ما ذهب إليه بآيات من القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى حكاية عن رسوله شعيب وتنويها به ﴿ إِنَّ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ [هود (88)]، وقال: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف (142)]... ثم قال : « ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل [لعبادة] كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم الاجتماعية ، فإن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة، (205)]، أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هنالك هو إفساد موجودات العالم ، وأن الذي أوجد هذا العالم وأوجد فيه قانون بقائه لا يظن فعله ذلك عبثا، وهو يقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا

¹ . حسام إبراهيم حسين أو الحاج، تدابير الأمن الداخلي وقواعده العامة في الدولة في ضوء مقاصد الشريعة ، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، (الأردن : كلية الدراسات العليا، 2006)، (48)

² . المرجع نفسه ، (48)

³ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (273) .

«خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» [المؤمنون (115)] ، ولولا إرادة انتظامه لما شرع الشرائع الرادعة للناس عن الإفساد ..¹

ويقسم ابن عاشور المصالح باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها²، وهذا التصنيف أحد التصنيفات التي تعتمد في تقسيم المصالح في الشريعة الإسلامية، وهو يعتمد على معيار تعلق المصالح بعموم الأمة، أو جماعاتها، أو أفرادها، وبموجبه قسمت إلى كلية وجزئية، فيدخل في جملة المصالح الكلية ما أشار إليه ابن عاشور ويعبر عن المصلحة العامة لجميع الأمة مثل حماية ثغورها وأراضيها، وحفظ الجماعة من التفرقة وحفظ الدين من الزوال، ونحو ذلك مما يمس صلاحه وفساده جميع الأمة وكل فرد منها، وبعض صور الضروري والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة، كذلك يدخل في جملتها المصلحة التي تعود على الجماعات العظيمة، كالضروريات والحاجيات، والتحسينيات المتعلقة بالأطراف والقبائل، والأقطار على حسب مبالغ حاجتها، كاعهود المنعقدة بين أفراد المسلمين وبين ملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة، ويدخل في جملة المصالح الجزئية الخاصة بمصالح الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكلفت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات³.

وفي ضوء هذا التقسيم الذي اعتمده محمد الطاهر بن عاشور لمقاصد الشريعة، والمجالات التي تستوعبها، يمكن تخريج مختلف أبعاد الأمن ومستوياته وفقا لهذا التقسيم ، فابن عاشور يصرح بأن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه، وحفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان⁴، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات هذا العالم الذي نعيش فيه⁵.

ومن الإشارات الواضحة التي أشار بن عاشور إلى مقصد الأمن في كتابه مقاصد الشريعة عندما فرق بين حفظ الكليات بالنسبة لآحاد الأمة وعمومها، فقال: «أقول إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى، فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من

1 . المصدر نفسه، (275)

2 . المصدر نفسه، (313)

3 . مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (218)

4 . صلاح الإنسان نواة وبذرة صلاح الكون، فهل هذا يلتقي وما دعت إليه الدراسات الغربية من خلال البرنامج الإنمائي لعام 1992 فيما يخص تبني مفهوم الأمن الإنساني، ليصب الفرد / الإنسان الوحة الأساسية في التحليل، بدلا من المنظور السائد للأمن في فترة الحرب الباردة، والتي تغيرت جذريا مع زوال المعسكر الشرقي وتبني مفهوم جديد للأمن.

5 . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (200)

المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية؛ ويدخل في ذلك حماية البيضة، والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها»¹.

ويقول: « فالصلاح الفردي .. رأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير .. وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولاً من الصلاح الفردي .. ومن شيء زائد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس .. وهذا هو علم المعاملات .. وأما الصلاح العمراني، فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية وحفظ المصالح الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران الاجتماعي»².

أما جما الدين عطية فيصرح بأن حفظ الأمن يعتبر من مقاصد الشريعة الإسلامية، والانتقال بها من الكليات الخمس إلى المجالات الأربعة، وهي مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة ومجال الإنسانية . وقد حاول جمال الدين عطية نقل فكرة الكليات الخمس الكبرى إلى مجالات تعتبر أوسع وأشمل للكليات الخمس التي عرفت لدى علماء الأصول والمقاصد، فبدلاً من القول بحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، يقول بمجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة ومجال الإنسانية، مع ملاحظة أن كل مجال من هذه المجالات له مقاصده الخاصة .

وفكرة المجالات عند جمال الدين عطية تبدو متأثرة بمنحى واقعي منطقي، فبعد الفرد تأتي الأسرة ، وبعد الأسرة تأتي الأمة، وفي ثنايا الأمة تنصهر الدولة (وإن لم يشر إلى ذلك)، وبعد الأمة تأتي الإنسانية³.

المنحى الثاني الذي أرى تأثيره في توجهه هذا هو الفكر التشريعي القانوني ، فهذه المجالات . وإن كانت مجالات راسخة في الفكر الإسلامي . إلا أنها من الأفكار المشتركة بين الفكر القانوني الوضعي المهيمن الآن وبين الفكر الشرعي الإسلامي ، وما دفع بالدكتور إلى تصور هذه المجالات إلا تأثره بالفكر القانوني الوضعي الذي لا يناقض الاتجاه الشرعي .

¹ . المصدر نفسه، (302 . 303)

² . محمد الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، (38 / 1) ، وإسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (235)

³ . وتمثل مجموعة مستويات التحليل التي أشار إليها البحث في الفصلين الأول والثاني من هذا الباب .

أما مقاصد الشريعة المتعلقة بالفرد فهي لا تخرج . حسب تصوره . لما بحثه المتقدمون من علماء الأصول والمقاصد في الكليات الخمس، فهذه الكليات مجالها الفرد لا غير ، لا ترتقي لأن تمس مجالا آخر، اللهم إلا من قبيل فكرة المقاصد الأصلية والمكملة ، وفكرة التابع والمتبوع، وبالتالي فكرة الوسيلة والمقصد، فقط .

نشير إلى أن جمال الدين عطية اعتبر حفظ العرض بدل حفظ النسل الذي لا نجد له ذكرا هنا، مع تقديمه لحفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم العرض، وأخيرا حفظ المال.

أما مقاصد الشريعة فيما يخص الأسرة: وتمثل في تنظيم العلاقة بين الجنسين، حفظ النسل، تحقيق السكن والمودة والرحمة، حفظ النسب، حفظ التدين في الأسرة، تنظيم الجانب المؤسسي في الأسرة ، تنظيم الجانب المالي للأسرة .

وهنا نلاحظ أنه قد جعل حفظ النسل والذي أخرج من الكليات الخمس المعروفة لدى علماء المقاصد و الأصول، وجعلها من مقاصد الأسرة، وأضاف مقصدا جديدا قد يلتقي ومقصد حفظ النسل والعرض . السابق ذكرهما . في مقاصد الفرد وهو مقصد حفظ النسب الذي نجد له ذكرا لدى بعض علمائنا¹.

وكأن جمال الدين عطية يفرق بين حفظ الدين لدى الفرد، وحفظ التدين لدى الأسرة، ويفرق بين حفظ النسل للأسرة وحفظ نسبها، وحفظ العرض لدى الفرد، ففي حقيقة الأمر؛ هناك تداخل كبير بين هذه المفاهيم ، وحتى نرتقي بفكرة من مجال إلى آخر فلا أقل من أن نراعي جانبا منطقيا يمكننا من الانتقال بين هذه المراتب أو الحلقات، كأن يتوسل بالمرتبة الدنيا تحصيل المرتبة العليا، فالتالي هي أعلى منها وهكذا، وبطبيعة الحال، فهذا منهج مقاصدي في أساسه أسس له علماء الأصول والمقاصد، وهو يمثل جانبا من خصائص الشريعة الإسلامية.

وأما مقاصد الشريعة فيما يخص الأمة فتتمثل في التنظيم المؤسسي للأمة، ومقصد حفظ الأمن ومقصد إقامة العدل، ومقصد حفظ الدين والأخلاق، ومقصد التعاون والتضامن والتكافل، ومقصد نشر العلم وحفظ عقل الأمة ومقصد عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة .

¹ . سبق تحقيق أقوال العلماء في المسألة، ينظر: الباب الأول من هذا البحث.

وأما مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، فتمثل في التعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي القائم على العدل، ومقصد الحماية الدولية لحقوق الإنسان ومقصد نشر دعوة الإسلام¹.

ولا تخلو هذه المقاصد من إبداء رأي بشأنها، سواء رجع الأمر إلى القول بارتداد بعضها إلى درجات قد تم ذكرها سابقا ويكون ذكرها من باب تحصيل الحاصل، ذلك أن المنطق السليم سيؤدي بنا إلى أن حفظ هذه المقاصد في مجالات ما عبر عنها بالفرد أو الأسرة أو حتى الأمة سيترتب عليه بالضرورة رعاية المقاصد التي تليها .

وفي عبارته "المعرفة بمقاصد الشريعة": والمقصود العام للشريعة هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأمر واستنباط خيراتها وتدبير لمنافع الجميع²، يشير الفاسي إلى أن حفظ الأمن مقصد عام من مقاصد الشريعة الإسلامية، إذ أن حفظ نظام التعايش في الأمة لا يتم دون توفير للأمن والاستقرار وحفظ للنظام .

وفي كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة"، بين عبد المجيد النجار مستويات أخرى لمقاصد الشريعة، حيث تناول مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، مدرجا تحت هذه المقاصد مقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية، مضمنا إياها مقصد حفظ النفس الإنسانية ومقصد حفظ العقل، كما تناول مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع من خلال حفظ النسل ومقصد حفظ الكيان الاجتماعي، كما جعل عبد المجيد النجار من الأبعاد المقاصدية مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي من خلال مقصد حفظ المال، ومقصد حفظ البيئة .

المطلب الثاني: فكرة النظام العام في الشريعة الإسلامية وحفظ أمن داخليا .

حاول بعض من الباحثين، ومنهم من المعاصرين: عبد الرزاق السنهوري، وفتحي الدريني . رحمهما الله . أن يؤسسوا لفكرة النظام العام، والتي ترد في فحواها ومبناها إلى فكرة الأمن الداخلي، إذ النظام هو الذي يوفر الأمن، وإلا ساد الفساد الذي يؤدي إلى الهلاك والتهلكة للفرد والمجتمع والأمة.

فغرض الشريعة الإسلامية لا يختلف عن غرض القانون في توسلها لحفظ نظام المجتمع المسلم وكفالة أمنه واستقراره هذا فضلا عن توسلها لرعاية حقوق، الإنسان حرياته العامة، إلا أن مفهوم المصلحة

¹ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد ، (148 . 172) .

² . علال الفاسي، مقاصد الشريعة ، (45) .

العامّة في الشريعة يتحدد وفقا لقواعد الشريعة وضوابطها ومبادئها وكلياتها، دون تجاوز لمصلحة الفرد على وجه الإطلاق، وذلك - يقول الدريني - تأسيسا على اعتراف التشريع بحق الفرد وحق المجتمع على السواء واعتبار كليهما "القيمة المحورية" للتشريع الإسلامي بل قوام النظام الشرعي العام فيه، وما يلزم عن ذلك من إقراره لغايتها من المصلحة الفردية والمصلحة العامة كمصلحة جوهرية مستقلة عن المصالح الفردية، وما لزم عن ذلك أيضا من وجوب اعتبار المصلحة الفردية في إطار المصلحة العامة دفعا للتناقض وتحقيقا لجهة التعاون تميز هذا التشريع بنيته الذاتية عن سائر التشريعات الوضعية التي تتسم بالتطرف نحو اليمين أو نحو اليسار في أصل تشريعها¹.

وفي مقارنته لمفهوم "فكرة النظام العام" الفكرة القانونية "بما يقابلها في الشريعة الإسلامية يقول السنهوري: «يمكن أن نجد نظيرا في الفقه الإسلامي لفكرة النظام العام والآداب في الفقه الغربي فيما يدعى عادة (بحق الله) أو (حق الشرع)، وحق الله أو حق الشرع في الفقه الإسلامي لا يقل في مداه عن دائرة النظام العام والآداب في الفقه الغربي ولعله يزيد»².

لتوضيح فكرة النظام الشرعي العام في الفقه الإسلامي، نبين أهم العناصر التي تعد بمثابة قواعد تنظمه وتضبطه، بحيث لا تجوز مخالفة ما ثبت عن طريقها، وإلا كان ذلك خرقا للنظام الشرعي العام، ومن باب أولى تجاوزا لحدود الشارع الحكيم أو تعدد على حق الجماعة، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية، بيان مجموعة من الأسس التي تساهم في ضبط حدود ونطاق النظام الشرعي العام، وتؤسس بالتالي سندا ومرتكزا شرعيا له، مع ملاحظة أن فكرة الآداب العامة تندرج في المعنى العام للنظام الشرعي العام.

حدد الدكتور فتحي الدريني³ عناصر النظام الشرعي العام في الآتي:

1 - النصوص المفسّرة⁴ القاطعة بثبوتها ودلالة على معانيها المقصودة منها أصالة أو تبعا أولزوميا، والتي لا تحتتمل تأويلا أصلا.

¹ . فتحي الدريني، المناهج الأصولية، المناهج الإصولية في الإجتهد، (200)

² - عبد الرازق أحمد السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة بالفقه الغربي - ط2، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1998) 99/3

³ - محمد فتحي الدريني، المناهج الإصولية في الإجتهد بالرأي في التشريع الإسلامي، (205-206)

⁴ - المفسر: هو اللفظ الدال على معناه الذي سيق لأجله والمقصود أصالة، وازداد وضوحا، بحيث لا يحتمل التأويل ولكنه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة، وقد تكون زيادة الوضوح من نفس الطبيعة، وقد تكون غيرها، فالأول هو المفسر لذاته والثاني المفسر لغيره. [ينظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (67)، وسعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، (233/1)]

- 2 - القواعد التشريعية الثابتة المنصوص عليها في الكتاب والسنة والقطعية ثبوتاً و دلالة من مثل: « ألا تزر وازرة وزر أخرى»، وقاعدة: « سد الذرائع» و «مبدأ رضائية العقود» وقاعدة: «نفي الحرج في الدين» أو قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» وقاعدة: « درء الحدود بالشبهات».
 - 3 - الأقيسة المنصوص على عللها بأصل قطعي.
 - 4 - القواعد الفقهية العامة المحكمة المستنبطة من جزئيات الشريعة عن طريق الاستقراء والتتبع من مثل: « الضرر الخاص يتحمل في سبيل دفع ضرر عام»، ومن مثل: «الأمر بمقاصدها» وغيرها مما ثبت أن الشارع قد راعاها في كل تشريع جزئي تفصيلي ، وتلقاها الأئمة بالقبول والعمل حتى إن خبر الآحاد يرد بها عند الأئمة إذا عارضها.
 - 5 - المعنى العام المفهوم من روح التشريع ولو لم يرد به نص.
 - 6- المصلحة الراجحة التي ثبت من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد أنها مرعية قطعياً، ولو لم يرد بها نص أو إجماع أو قياس خاص سواء كانت مصلحة فردية أو مصلحة جماعية.
 - 7- النظر في مآلات الأفعال، سواء في التشريع الاجتهادي في ظروف معينة أم في التصرفات الشرعية أم في التطبيق القضائي.
 - 8- المحافظة على حق الغير، فرداً كان ذلك الغير أم المجتمع فهو أصل يتقيد به الاجتهاد بالرأي، كما يتقيد به أصل الحل العام أو الإرادة الإنسانية في التصرفات وممارسة الحقوق.
- وبناء على هذه العناصر يمكن إعطاء مفهوم لفكرة النظام الشرعي العام بأنه، ذلك النظام « ذو عناصر أساسية تنهض بها أدلة قاطعة، ثابت على مر الزمان، إذ لا يجوز تغييره أو تبديله، فلا مجال للاجتهاد بالرأي فيه، ولا يجوز العمل على خلاف ما يقضي به لأنه يمثل الإرادة الإلهية في التشريع في أعلى مراتب الوضوح والقوة، والنظام الشرعي العام لا يرتبط بالمصلحة العامة فقط، ذلك أن المصلحة العامة ليست هي مدار التشريع كله في الشريعة الإسلامية ، وإن كان لها اعتبارها الخاص المستقل الذي يوجب رعايتها في كل تصرف فردي، أو تطبيق حكم يتعلق بمصلحة فردية، بل جمعت إلى ذلك اعتبارها المصلحة الفردية»¹.

¹ - فتحي الدريني، المناهج الأصولية، (208) .

إن قيام نظام داخل الدولة الإسلامية بالعناصر المشار إليها، مفض إلى تحقيق الاستقرار والأمن داخل الدولة، أين يأمن المجتمع وأفراده داخليا على كل المستويات، ما روعيت القواعد التي يقوم عليها هذا النظام .

المطلب الثالث : الأمن القومي¹ (الوطني) وتهديداته من منظور الشريعة ومقاصدها .

الفرع الأول: الأمن الوطني (القومي)²:

عرف المفكرون العرب الأمن؛ في قدرة الدولة والمجتمع وإطاره النظامي (الدولة أو الأمة) على مواجهة التهديدات الداخلية والخارجية بما يؤدي إلى المحافظة على كيانه وهويته وغقليمه وتماسكه وموارده وتطوره وحرية عقيدته.

فكيان الدولة: يعني حدودها والوضع السياسي بها.

وهويته: تعني عقيدته وعاداته وتقاليدته وثقافته.

وإقليمه: يعني حدوده الجغرافية.

وتماسكه: يعني تماسك أقاليمه ودوله من التجزئة والتشردم .

وموارد: يعني الموارد المادية فوق الأرض وفي باطنها.

وتطوره: يعني مشاركته في التقدم الصناعي والتكنولوجي وكافة مناحي الحياة.

حرية عقيدته: بمعنى أن يكون مواطنوه أحرارا في تبني العقيدة التي يرتضونها دون أي تدخل خارجي.³

يهدف الأمن القومي إلى تأمين الدولة من الداخل، ودفع التهديدات الخارجية بما يكفل لشعبها حياة مستقرة توفر له استغلال أقصى طاقتة للنهوض والتقدم والازدهار¹..

¹ . من المفاهيم الأكثر التصاقا بفكرة الأمن القومي (الوطني) مفهوم المصلحة الوطنية، ولا يتسع المجال لتناولها، إذ يكفي البحث بالإشارة إلى أهمية ومحورية هذه الفكرة على مستوى المنظور الغربي الواقعي، لاسيما في تناوله لموضوع أمن الدولة، ومن ثم تبرز علاقة الأمن بالقوة، وهي من المباحث الجديرة بالدراسة والبحث على مستوى الدرس الشرعي في أبعاده المقاصدية، وأيضا؛ المقارنة بين مفاهيم المصلحة الوطنية والأمن وفق المنظور الشرعي للمصلحة.

² . ليس من السهولة ولا من اليسر معالجة "مسألة الأمن القومي" في هذا المبحث، لاسيما في ظل التطور المفاهيمي لفكرة الدولة الحديثة وعلاقة هذا المفهوم بمفهوم الأمة الإسلامية من ناحية، ومفهوم الخلافة من ناحية أخرى. لكن؛ ذلك لا يمنع من مقارنة هذه المفاهيم، والتعامل معها على أساس متغيرات الواقع ومعطياته في ظل مراعاة ما هو ثابت في الشريعة الإسلامية ولا يخرج عن مبادئها ووكلياتها، وهو الأمر الي جرى عليه "التحليل" في هذا القسم التطبيقي من البحث.

³ . محمد جمال مظلوم، الأمن غير التقليدي، (22)

وفي إطار هذه الحقيقة يكون المفهوم الشامل "للأمن" هو: القدرة التي تتمكن بها الدولة من تأمين مصادر قوتها الداخلية والخارجية، والاقتصادية والعسكرية، في شتى المجالات في مواجهة المصادر التي تتهددها في الداخل والخارج، في السلم وفي الحرب، مع استمرار الانطلاق المؤمن لتلك القوى في الحاضر والمستقبل تحقيقاً للأهداف المخططة².

وفي السياق أعلاه؛ نجد من يوجه مفهوم الأمن القومي وفق منظور شرعي، إذ يرى الباحث مظلوم أنه في الوقت الحاضر يجمع العلماء والباحثون على أن نشأة الأمن القومي تعود إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث ظهر تيار من الأدبيات يبحث في كيفية تحقيق الأمن وتلافي الحرب، ثم أنشئ مجلس الأمن القومي الأمريكي عام 1947، ومنذ ذلك التاريخ استخدم مصطلح ومفهوم الأمن القومي في أنحاء متفرقة من العالم هنا وهناك، وفي الواقع أن مصطلح ومفهوم الأمن القومي ذكر في القرآن الكريم في أوج صورته ومعانيه وذكر في السنة النبوية منذ آلاف السنين، ووجد بإذن الله قبل الإسلام ومنذ خلق الله سبحانه وتعالى سيدنا آدم عليه السلام.

قال الله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [٣٥] ﴿ فَازَلَمَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۗ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۗ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [٣٦] [البقرة (35،36)].

يوضح الله سبحانه وتعالى، في هاتين الآيتين، كيف أنه بعد أن خلق آدم عليه السلام، وهبه حاجاته البشرية، فأسكنه الجنة، ومعه زوجته، وبها مأكله وحذرهما من الخطأ، فلما أزلهما الشيطان، عصيا ربهما فأخرجهما من المسكن الآمن (الجنة)، وأمرهما بالهبوط إلى مكان غير آمن (الأرض)، وجعل من ذريتهما أعداء لبعضهم بعضاً، كما جعل في الأرض مستقراً (بقاء ودواماً)، ومتاعاً (مطالب وأطماعاً دنيوية)، على ان تقوم الساعة.

وتفسر قصة آدم عليه السلام، ثم هبوطه إلى الأرض، المفهوم البسيط للأمن، فهو مكان يؤوي الإنسان، وزوجه تؤنسه، ومأكله ومشربه، وفي الأرض على الإنسان أن يبسعى لتحقيق أمنه بالحصول على تلك الحاجات، وأن يدفع عنه من سينازعونه فيها من أعداء، هم بني الإنسان كذلك فهم يحاولون

¹ . المرجع نفسه، (22)

² . المرجع السابق، (21 . 22)

تحقيق أمنهم الخاص من وجهة نظرهم، ومن يحصل على تلك الحاجات الأولوية يحقق أولى درجات الأمن، بالاستقرار، ثم عليه أن يسعى لتحقيق درجات أخرى من الأمن، بالسعي للاستحواذ على متطلبات أخرى ليست ضرورية، ولكنها زيادة في متاع الدنيا، وتلك هي سنة الحياة الجارية في الكون إلى أن تقوم الساعة¹.

فالأمن تعبير، يدل على حالة نفسية يوجد عليها الكائن الحي، عندما يشبع حاجاته، التي تختلف باختلاف الكائن الحي نفسه، وهي عند الإنسان ما يشعر به نحو حاجياته بالحصول عليها تُستكمل مطالبه من الاستقرار، وهذه الحاجيات تختلف من إنسان لآخر، ومن مكان لآخر، فهناك من يبحث عن المأوى ﴿ وَكَانُوا يَنْجِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ ﴾ [الحجر (82)]، ومنهم من يطلب الطعام ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾ [قريش (4)]، وإذا تحقق لدى للإنسان المأوى والمأكل، فإن الأمن يتحقق باستقرار الرزق الآمن: ﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل (112)]².

وإذا تركزت الدراسات الأمنية . المعاصرة على فكرة تهديدات الأمن، وارتباط هذه التهديدة بصياغة مفهوم جديد للأمن، فلقد ساد المفهوم التقليدي للأمن والذي ارتبط بحفظ سلامة الدولة، عن طريق توفير قوة عسكرية لها، تدفع عنها أي خطر خارجي، وبالتالي ارتبط مفهوم التهديد بالعدو الخارجي، وقد أهملت هذه الرؤية الفرد والمجتمع على السواء من أن يكون موضوعاً للأمن، إذ أمن هؤلاء من أمن دولتهم.

إن الشيء الجميل في الشريعة الإسلامية، وهي تؤسس لمفهوم الأمن وارتباطاته المتعددة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فالذي يدعو إلى حفظ حياة الإنسان واستقراره، ورعاية مصالحه الدنيوية، وكذا مصلحة الجماعة يبقى ثابتاً ثبوت النص الشرعي ورسوخه لا يغيره شيء، فلن يأتي يوم ندعي فيه أن الشريعة قد قالت بأمن الدولة ، ولم تتحدث عن أمن الفرد والجماعة فيها، وهو ما يشكل ثوابت هذه الشريعة وقواعدها، لذلك، ومنذ مجيء هذه الشريعة الربانية تأسس مبدأ حماية الفرد، وحماية حقوق هذا الفرد، وحماية الجماعة، وحقوق هذه الجماعة، وضبطت أحكامهما في حالة التعارض استناداً إلى قواعد الشريعة ومبادئها .

¹ . محمد جمال مظلوم، الأمن غير التقليدي، (17 . 16)

² . المرجع نفسه، (17)

إن القول السابق، لا يمنع من أن فكرة أمن الدولة تجد مركزها في الشريعة الإسلامية، فالدولة هي وعاء يحوي الأمة ليس إلا، والأمة هي الأساس وهي الباقية، وما الخليفة أو الحاكم في الدولة الإسلامية إلا شخص موكل له رعاية أفراد الأمة وجماعتها، وحفظهما، وحفظهما يتحقق بالذود عن بيضة المسلمين. إن الترابط والتكامل بين مستويات الأمن في الشريعة. إن جاز لنا هذا الإطلاق، لا تنخرم؛ ذلك أنها تسري وفق نسق فكري منظم لا تتناقض حباته مما يؤدي إلى انقطاع حبات هذا النسق، بل ترتيبها وانتظامها يشكل جوهر مفهوم الأمن وخصوصيه في الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: تهديدات الأمن من منظور شرعي .

يقول الله عز وجل: ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ﴾ [قريش (4)]، عندما نقف وقفة المتأمل مع جملة من الأحكام التي أقرتها الشريعة الإسلامية، وأيضا مع جملة من النصوص القرآنية والحديثية، ندرك فحوى التهديدات التي قد تطل الفرد المؤمن وأيضا مجتمعه، وذلك بتصور نقيض للأحكام المرتبة، وباستحضار المفهوم المخالف، أو الصورة العكسية التي ترمي النصوص الشرعية لبيانها، فمن ذلك على سبيل المثال لا الحصر¹ :

1 . تحريم دم المسلم وعرضه وماله، فماذا لو استبيح دم المسلم وعرضه وماله، لصارت الحياة فوضى وساد الهرج والمرج، وانتفى النظام ، وفتحت أبواب التهلكة على مصرعيها. لذلك كان الحديث الشريف الذي ينهى عن قتل المسلم للمسلم ، وعن قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وحرمت الشريعة انتهاك الأعرض ، والاعتداء على الأموال، وكما نلاحظ أن مدار التحريم حول مجموعة من الكليات تشكل أصولا وقواعد ثابتة يعبر عنها بكليات الشرع والتي قررت عصمة الدماء والأموال والأعراض بشكل مباشر، فكانت قاعدة ثابتة تقوم عليها أسس إدارة المجتمع المسلم وانتظامه . ولكن كان حفظ هذه الكليات، قد أشرنا إليه أعلاه من جانب العدم، فإن الشريعة تحفظها أيضا من جانب الوجود بإقامة ما يؤكد ويعضد وحفظ وجود هذه الكليات والأصول والقواعد .

¹ . فصل الباحث مصطفى محمود منجود في ذكر تمخلف تهديدات الأمن الداخلي للدولة الإسلامية ، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (408 . 443)

- 2 . تحريم ترويع المسلمين: وذلك لقوله . صلى الله عليه وسلم . : « لا يحل لمسلم أن يروع مسلما¹ ، فالحديث فيه دليل على أنه لا يجوز ترويع المسلم، وفيه بيان عظيم لاهتمام السنة النبوية بأبسط صور الأمن، وصولا إلى أعقدها.
- 3 . قوله . صلى الله عليه وسلم : « من أشار إلى أخيه بحديدة، فإن الملائكة تلعنه حتى يدعه وإن كان أخاه لأبيه وأمه² .
- يقول الإمام النووي شارحا لهذا الحديث: « فيه تأكيد حرمة المسلم، والنهي الشديد عن ترويعه، وتخويفه، والتعرض له بما يؤديه، وقوله: وإن كان أخاه لأبيه وأمه، مبالغة في إيضاح عموم النهي في كل أحد سواء من يتهم فيه زمن لا يتهم، وسواء كان هزلا ولعبا، أم ل، لأن ترويع المسلم حرام بكل حال، ولأنه قد يسبقه السلاح كما صرح به في الرواية الأخرى ، ولعن الملائكة له يدل على أنه حرام³ .
- 3 . التحذير من إشارة الفتنة، لخطرها وعظيم ضررها على المسلمين.
- 4 . العمل على إرساء قيم التكافل بين أفراد المجتمع حفاظا على انتظامه واستقراره وأمنه،
- 5 . إن في الأمر بإفشاء السلام بين المسلمين لأبلغ دليل على حث هذه الشريعة المكرمة على استتباب الأمن بين جنبات أهلها أفرادا ومجتمعات، إفشاء السلام من شأنه أن يذهب بكل الضغائن والأحقاد .. ويسهم في التآليف بين المؤمنين وتوطيد أواصر الإخاء والمحبة في الله بينهم .
- 6 . إنه وبإمعان النظر في الكليات الخمس التي جاءت الشريعة لحفظها، وقررت ذلك بوسائل حفظ من جانب الوجود أو من جانب العدم، يكشف عن سريان فكرة الأمن وتوصلها وتجذرهما في كل جزئيات الشريعة وصولا إلى كلياتها، فما حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال إلا حفظ للأمن، ثم إن حفظ هذه الكليات يبني أو ينطلق من قاعدة أساسية هي قاعدة أمنية . إن صح القول . يتعين على وليس الأمر أولا ، وعلى الأمة ثانيا، وعلى الأفراد والجماعات ثالثا استحضارها وفقها جيدا ما دام هذا الإنسان موحدا لله، مؤمن به وبخاتمية رسالته، محتسب في أمره، راض بقدره .

¹ . أخرجه: الترمذي، الجامع الكبير، باب: ما جاء لا يحل لمسلم أن يروع مسلما، (35/4)، ورقمه (2160) وأبو

داود، سنن أبي داود، كتاب: الأدب، باب: ما يأخذ الشيء من المزاح، (354/5) ورقمه (5956) ،

² . صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلوة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم،

(169/16)

³ . المصدر نفسه، (170/16)

تعتبر النظرة التحليلية السابقة نظرة مبسطة في تحليل تهديدات الأمن على مستوى الشريعة الإسلامية. على أهميتها، فالمفاهيم المستحدثة مما اعتبره الغرب تهديدات أمنية لا تعدم جانباً من الصواب والصحة، بالرغم من تسييسها لمصلحة الدول الغربية. وذلك كالأزمات والمجاعات والأوبئة، والهجرة غير الشرعية والإرهاب وتجارة السلاح وغيرها ..

ولذلك، فعلى مستوى الدراسات الشرعية، يقع عبء تأصيل مفاهيم التهديدات الأمنية، وهذا لا ينفي. في نفس الوقت. دراسة ما يعتبر من التهديدات الأمنية لتهديدات للأمة الإسلامية تحديداً، لاسيما على مستواها القيمي والأخلاقي، ابتداءً من تجزئتها القطرية، وصولاً إلى احتلال أراضيها (إسرائيل)، وغيرها مما تكشف عنه الدراسات الجادة في هذا المجال.

إن مسؤولية تحديد مصادر تهديد الأمن هي عمل علماء الأمة المخلصين لدينهم، وأمتهم، لأنهم أولى الناس بعرضها. أي المصادر. على شريعة الله لا شريعة الحكام، فإذا وجدوها تمثل خروجاً على هذه الشريعة، كيفوا لها الحكم الشرعي المناسب، وإلا خرجت عن دائرة تهديد أمن الأمة، وإن توهم الحكام غير ذلك¹.

الفرع الثالث: التخريج الشرعي لتهديدات الأمن .

جرباً على النسق الفكري المقاصدي، تتخرج جملة تهديدات الأمن في الشريعة الإسلامية على أساس كونها مفسد ومضار مطلوب درءها، فالمقاصد الشرعية مصالح تجتلب ومفاسد ومضار تدفع.

فتهديدات الأمن غير التقليدي تعرف على أنها: « مجموعة مصادر التهديدات أو قنوات إحداث الضرر التي تختلف عما يتضمنه تعريف التهديد التقليدي للأمن، والتي قد يواجهها نطاق أوسع من الكيانات، يمتد من الإنسان الفرد إلى الوجود الإنساني في مجمله، بما يشمل الدولة، ولكن لا يقتصر عليها بأي حال من الأحوال، ويتسع بالتالي نطاق التهديدات الأمنية ليشمل طيفاً من المشكلات الاقتصادية أو البيئية أو الصحية أو الاجتماعية، أو السياسية .. »²

ويرى الباحث مصطفى محمود منجود أن: « الحكم على هذه المصادر واعتبارها داخلية في جملة المفسد التي يجب تجاوزها يستدعيان سرعة تكييف الموجود منها، وما قد يستجد منها كذلك، كي تفلح أساليب التصدي لها، وليثبت علماء الأمة قدرتهم على سرعة الاستجابة لما قد يعرقل مسيرة التطور الحضاري لأمتهم، وتكييف المصادر الجديدة التي لم يتحدث عنها الفقهاء، قد يكون إما بإدخالها في زمرة

¹ . مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (406)

² . مالك عوبي، رهان الثورات .. تصاعد مشكلات الأمن غير التقليدي في المنطقة العربية، (4)

ما استنبطوه من الأصول المنزلة، وقد يكون التكييف الشرعي لما قد يستجد من مصادر تهديد الأمن داخليا بابتداع أسماء جديدة لها بعيدا عما اجتهد فيه فقهاء السلف، ثم استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها طبقا لطبيعة ومدى تهديد كل مصدر على حدة»¹.

الفرع الرابع: التكامل بين مستويات الأمن في الشريعة الإسلامية.

تتعدد مستويات الأمن لتتضمن أمن الفرد، وأمن الجماعة، وأمن المجتمع، وأمن الدولة / الأمة، وصولا إلى أمن الإنسان على المستوى العالمي الإنساني، وقد أسست الشريعة الإسلامية . في تناغم لا نظير له، بين أمن الأفراد، وأمن الجماعة ، وأمن الأمة، ولا يتحصل أمن إحداها على حساب أمن الآخر، إذ لا يتصور أن تتعارض دوائر الأمن في هذه المستويات الثلاث بالنسبة للمسلمين، فأمن الفرد مفض إلى أمن الجماعة، وأمن الجماعة مفض إلى أمن الأمة، ومن الضرورة الدفاع وحفظ أمن الأمة من الاختراق ليتسنى حفظ الفرد والجماعة داخل الأمة، وهي الحالات التي تفترض جهاد العدو الخارجي الأجنبي . وبناء على ما سبق ذكره: يتعين وضع الخطط والاستراتيجيات لتحقيق هذه الغاية والمقصد (الأمن بمستوياته المختلفة).

هذا الأمن بمستوياته المختلفة يتطلب توافر مستلزمات لمعيشة الفرد المسلم، في أكله وشربه وملبسه ومسكنه وتداويه .. إلخ، وبالتالي القضاء على أي تهديد أو خطر يهدده على هذا المستوى. الأمر كذلك بالنسبة للجماعة: بتوفير سبل معيشتها توفير العمل، ومؤسسات الاستطباب، والقضاء على كل ما من شأنه أن يهدد استقرارها وذلك كالأزمات والبطالة، والجريمة والمخدرات.. وأيضاً؛ على مستوى الأمة داخل نطاق كل دولة، بأن تكون للدولة القدرة المادية على الحفاظ على استقرارها الداخلي، ومنع أي تهديد خارجي لها .

أسئلة أجوبتها تدعو بما لا يدع مجالاً للشك ضرورة تبني ووضع استراتيجيات على مستوى القيمين على شؤون المسلمين حفظاً لأمنهم داخليا وخارجيا .

ويتساءل البحث عن ما هية الأخطار التي تهدد الأمة الإسلامية؟، هل هي أخطار مشتركة مع الإنسانية جمعاء، كتهديدات المناخ ، والأوبئة والأمراض .. ؟ أم هي أخطار خاصة تقع في الحيز الجغرافي الإقليمي للأمة الإسلامية وتحديدا في الحيز الجغرافي العربي (المشرق والمغرب العربي) مما يدخل في حيز الشرق الأوسط الكبير (حسب الصياغة الإسرائيلية والأمريكية)، وهنا تبرز أهم وأخطر التهديدات التي

¹ . المرجع السابق، (406) .

استشرف العلماء المختصون مستقبلها على المنطقة، وتمثل في خطر قلة المياه ونضوبها، والتصحر، ونضوب الموارد الطبيعية . لاسيما الطاقوية منها . ، فضلا عن وجود دولة اسرائيل في قلب الكيان الإسلامي، كل هذه المعطيات وغيرها؛ تحتم توقف الدول الإسلامية والعربية حول الاستراتيجية الأمنية المطلوبة ضمن سياق أمن اقليمي أو أمن مشترك .

والاستراتيجية الأمنية التي يتحدث عنها البحث، هي بلغة المقاصد مجموعة من الوسائل التي تفضي إلى تحقيق أمن الأمة، وأمن الأمة مطلوباً شرعاً على جهة الوجوب، ولنا أن نوظف كبرى قواعد الوسائل هنا، وهي قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، فضلا عن قواعد اعتبار مآلات الأفعال، وهي من أكثر القواعد التي تتلاءم ومجال الدراسات الأمنية، لأنها تقوم على الاستشراف المستقبلي .

لقد تأكد مما لا يدع مجالاً للشك، أن الأمن مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو أمر مطلوب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعليه يقع على عاتق الدولة أو الأمة أو من يمثلها، عبء التمكين بكل الوسائل الشرعية المتاحة حفظ انتظام الجماعة وأمنها، وهنا يقع الحفظ آتياً، ومستقبلياً، فالأخطار والتهديدات التي أصبحت محيطة بالأمة وبواقعها، تدعو علماءها ومفكرها وأولي الأمر فيها إلى ضرورة وضع الخطط والاستراتيجيات محاولة لاستشراف أفضل السبل والطرق لحفظ كيان الأمة، لا رجماً بالغيب، وإنما عملاً بسنن الله عز وجل .

من هذا المدخل، ومن مدخل مقاصدي شرعي، يأتي الاستشراف في مجال الأمن كضرورة ملحة تتعدى مجرد الحاجة إلى مرتبة الضرورة الشرعية، وبالتالي رسم الخطط واتخاذ جميع الإجراءات التي من شأنها أن تفضي إلى هذا المقصود، وأداة ذلك و آليته التي تعارف عليها المجتمعات قديماً وحديثاً، وبصور متفاوتة بين عصر وآخر، وأمة وأخرى، هو ما يعرف بالتخطيط والاستراتيجيات في عصرنا هذا.

إنه؛ في ظل تعرض البحث لهذه المعطيات والمتغيرات، يؤكد على أن المنطلق يكون من النص الشرعي أولاً.

وثانياً . مراعاة معطيات الواقع وما تعيشه الأمة "العربية والإسلامية"¹ ضمن ظروف بيئية دولية وإقليمية، لا يمكن بحال من الأحوال أن تنفصل عنها.

¹ . واقع الحال هو الذي يدعو البحث إلى استعمال هذه العبارات والتوصيفات، وذلك جرباً على الإطلاقات الحالية للتعريف ببعض المفاهيم، وهو أمر يردده البحث، ولكن ليس له أن يتجاهله في التحليل.

المطلب الرابع: الدعوة إلى تحقيق مناهج مفاهيم الأمن الإنساني ومترقاته في ضوء مقاصد الشريعة.

في ظل هذه التطورات الحادثة على الساحة الدولية، وفي النظام الدولي، أين تجد الأمة الإسلامية نفسها واقعة بين مطرقة الدول الكبرى المهيمنة على أوضاع العالم ككل، وسندان ضعفها على كافة المستويات، لاسيما في ظل أنظمة سياسية لم تستطع حتى هذه اللحظة أن تعبر عن طموح الأمة في العودة إلى ذاتها وتحقيق هذه الذات على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وقد سبق توضيح مفهوم الأمن الإنساني، ومجالاته، ورغم ما تثيره أفكار الأمن الإنساني من إعجاب، إذ ظاهرها يدل على ما ترمي الإنسانية لبلوغه من تحقيق قيمة الإنسان كإنسان، بغض النظر عن معتقده ولونه ولغته ..

إلا أن ذلك؛ لا يمنع من بحث مدار هذه الأفكار والرؤى، وكما يقال " النظريات والمفاهيم ليست بريئة على الإطلاق"¹ فغايات هذا المفهوم لا تخالف المقصد العام للشريعة الإسلامية في ظاهر فكرته، ولكن ينبغي ضرورة وضع ضوابط على المفاهيم الغربية عند التعامل معها ، ومحاولة استنباطها في البيئة الحضارية الإسلامية، في حالة العزم على الاستفادة من الخبرة والتجربة الإنسانية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، من المفاهيم التي تطرح مسألة الأمن المجتمعي، والذي يرتبط بفكرة الجماعات الاثنية والأقليات²، والصراعات التي تحدث بين هذه الجماعات وما ينتج عنها من مأزق أممي مجتمعي، فبدل أن نسلم بفكرة كهذه وآثارها على المجتمعات الإسلامية، لاسيما التي توجد بها أقلية من المسيحيين، لما لهذه الأفكار والنظريات من آثار سلبية على الأمة، فهي تعمل على تمزيقها والزيادة من شتاتها وضياعها وتقطيع أوصالها، وبدل العمل على رآب الصدع الذي حدث بكيانها، نلجأ إلى القبول بمثل هذه الأطر النظرية دون دراسة وتمحيص.

¹ . يعبر عن ذلك كوكس (رواد النظرية النقدية)، حيث يقول: « إن النظرية هي دائما مكرسة لخدمة البعض وتحقيق بعض الأهداف » [جون بيليس، و ستيف شميت، عولمة السياسة العالمية، (378)].

² . فمضمون أمن الأقليات يندرج ضمن سياق " الأمن الثقافي " أي أمن الأقليات، . الأمن الثقافي (امن الأقليات): ويتعلق في هذا الجانب بالتهديدات التي تتعرض لها الجماعات ذات الخلفية القبلية أو العشائرية أو الدينية، واستنادا إلى هذا المفهوم يدافع أفراد هذه المجموعات عن هويتهم ويسعون للمحافظة على ثقافتهم. ويشير هذا الموضوع أهمية توفير الأسس القانونية لحماية حقوق الأقليات والتحكم في نسق العنف الذي يشهده العالم منذ سنين (رواندا، بوروندي، وغيرهما ..) [محسن بن العجمي بن عيسى، الأمن والتنمية، (74 . 75)].

ومن الأمثلة كذلك: ربط فكرة حقوق الانسان على إطلاقها الغربي بمسائل التنمية¹، ومسألة الأمن الانساني، بما تحمله من أفكار غربية، لم تكن ولن تكون يوما في خدمة هذه الأمة .

لذلك؛ يتعين غرابة وتنقيح هذه المفاهيم قبل التعامل معها، بما يضمن عدم الوقوع في معارضة الشريعة أو في الزيادة من تمزقات الأمة وانهاراتها، والانقسام على نفسها، وهي مفسد عظيمة تدعو أحكام الشريعة ومقاصدها لدفعها ودرئها .

لا يمكن للبحث من خلال جهد فردي، أن يقف على حيثيات مضامين الأمن الانساني، بل هو عمل منوط بمؤسسة أو جماعة من الباحثين والدارسين وفق منهج فقه التوقع والدراسات الاستشرافية ويؤكد البحث كلمة منهج وليس مسلك "تحقيق المناط" في التعامل مع قضايا الأمة.

فإذا كان الشاطبي . رحمة الله تعالى عليه . قد ربط تحقيق المناط بأفعال المكلف من جهة، وبالمكلف من جهة أخرى ليقع تنزيل الأحكام الشرعية على مظانها موافقا لمقاصد الشارع، فالبحث يدعو إلى تحقيق مناطات القضايا الكبرى المصيرية بالنسبة للأمة قبل التعامل معها، بصبر أغوارها، وفقه حيثياتها، وتوقع مآلاتها، وذلك بطبيعة الحال لا يتم إلا من خلال فقه قادر على أن يستشرف كل الأبعاد ويزنها بميزان الشرع والعقل وفق معطيات الواقع.

الفرع الثالث: مسألة الأمن الإقليمي العربي و"الإسلامي".

إذا كان الأمن الوطني هو المقدر في المحافظة على الأمة وكرامتها، وأراضيها واقتصادها وحماية مواردها الطبيعية ودستورها من أي اعتداء خارجي²، فالأمن الإقليمي يعمل على تأمين مجموعة من الدول دتخليا ودفع التهديد الخارجي عنها، بما يكفل لها الأمن، إذا ما توافقت مصالح وغايات وأهداف هذه

¹ . فمن أهم المدخلات التي طورت فكرة الأمن نحو الأمن الإنساني "قضايا حقوق الإنسان". حسب التصور الغربي لها .، فانطلاقا من الواقع المأساوي الذي تجسده مختلف التهديدات الآتية الذكر، تصدرت قضية حقوق الإنسان وأمن الإنسانية قائمة أولويات المجتمع الدولي، ويعتبر الجهد الجاري لتعزيز المكتسبات في هذا المجال على مستوى الأمم المتحدة (النصوص والدراسات والإعلانات والوثائق الدولية ..) دافعا حقيقيا لتطوير حقوق الإنسان من الحقوق السياسية إلى حقوق التنمية البشرية وبالتالي إثراء مفهوم الأمن الإنساني بمضامين جديدة، وتبعاً لذلك تحددت أبعاد الأمن الإنساني في حدود سبعة مجالات: الأمن الشخصي، والأمن الاقتصادي، والأمن الغذائي، والأمن الصحي، والأمن البيئي، والأمن الثقافي، والأمن السياسي. [محسن بن العجمي بن عيسى، الأمن والتنمية، (74)]

² . المرجع السابق، (19)

المجموعة من الدول في نطاق إقليمي واحد، حيث لا يرتبط برغبة بعض الأطراف فحسب، وإنما بتوافق إرادات تنطلق أساساً من مصالح ذاتية بكل دولة، ومن مصالح مشتركة بين مجموع دول النظام¹.
قد يرد السؤال عن تجزئة الأمن إلى "أمن عربي وآخر إسلامي"، ومنطلق الشريعة هو أمن الوحدة التي تشكل أمة وينصهر فيها المسلمون جميعاً، وجواب ذلك هو ما فرضته التغيرات التي طالت المجتمعات والدول في العصر الحديث، لاسيما؛ ما يتعلق بفكرة الدولة القطرية أو الدولة الأمة، والتي ارتبطت دراسة أية مفاهيم للأمن إلا من خلال هذا المفهوم، في ظل غياب مفهوم إسلامي لأمن الأمة الإسلامية، هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى، التجزئة التي يعيشها العالم الإسلامي بما فيه العالم العربي، فيكون من المحتم أن تعالج مشاكل الأمن وتحدياته، وفق متغيرات البيئة والزمان، وذلك يقتضي نوعاً من الفعل التدريجي المرحلي، توسلاً لتحقيق الغايات الكبرى للأمة، ومن هذا الباب يأتي طرح فكرة الأمن القومي العربي، أو حتى الأمن الإقليمي العربي، وبعدها الأمن الإسلامي (حسب رأي البحث).

فمفهوم الأمن الإقليمي؛ قائم على تعاون مجموعة من الدول المتجاورة، فالمحاور الإقليمية الناشئة مهمتها ضمان استقرار دول المنطقة والعمل على حل نزاعاتها الداخلية والحدودية، وتعزيز التعاون فيما بينها والحد من التسلح التقليدي، والانتشار النووي والتعاون المشترك لمكافحة الإرهاب والجريمة المنظمة وتجارة المخدرات.. وكذلك محاصرة الدول التي تشكل حاضناً للمجموعات الإرهابية.

يعرف الأمن الإقليمي؛ بأنه عبارة عن سياسة مجموعة من الدول تنتمي إلى إقليم واحد تسعى للدخول في تنظيم وتعاون عسكري أمني لدول الإقليم لمنع أي قوة أجنبية من التدخل في هذا إقليم على قاعدة التنسيق والتكامل الأمني والعسكري على جبهاتها الداخلية²، حيث يعمل نظام الأمن الإقليمي على تأسيس مجموعة من الدول داخلياً، ودفع التهديد الخارجي عنها، بما يكفل لها الأمن والاستقرار إذا ما توافقت مصالح وغايات وأهداف هذه المجموعة، أو تماثلت التحديات التي تواجهها، وذلك عبر صياغة تدابير محددة بين الدول المعنية ضمن نطاق إقليمي واحد انطلاقاً من توافق الإرادات الذاتية والمصالح الذاتية المشتركة³، ونحسب أن مثل هذا الفعل،

¹ . سليمان عبد الله الحربي، مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته وتهديداته، (16)

² . خليل حسين، نظام الأمن الإقليمي في القانون الدولي، على الرابط :

http://drkhalilhusein.blogspot.com/2009/01/blog-post_1982.html بتاريخ : 2/19

2013 الساعة 11 و 45 دقيقة

³ . المرجع السابق .

نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية - دراسة مقاصدية -

إذا قامت به الدول العربية، فهو فعل محمود مطلوب، ومصالحه راجحة وواضحة، إذ يجري في سياق ما هو مفروض ومطلوب ابتداءً.

جدول يبين تطور مفهوم الأمن من التقليدي إلى: الأمن المجتمعي، الأمن الإنساني في الفكر الوضعي

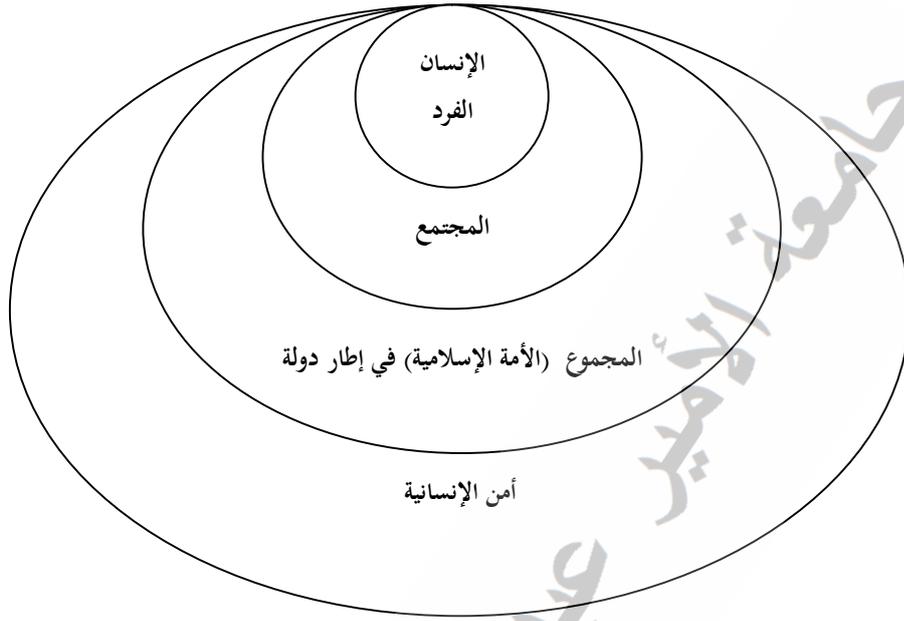
مؤشرات المقارنة	المفهوم التقليدي للأمن (الأمن الدولاني)	الأمن المجتمعي	الأمن الإنساني
الأمن لمن؟	الدول	المجموعات والأقليات	الأفراد
القيم المهتدة	الوحدة الترابية (سيادة الدولة)، الاستقلال	الهوية المجموعائية	السلامة، الرفاهية، الحرية
الأمن في مواجهة أية مخاطر؟	المأزق الأمني Security Dilema Robert Jervis	المأزق المجتمعي Social Dilema Barry Buzan	عدم تلبية الحاجات الإنسانية للفرد John Burton
مصادر التهديد	الدول الأخرى	السلطة، المجتمع، المجموعات الأخرى الدول الأخرى (على شكل عنف مباشر أو بنوي)	السلطة، المجتمع، المجموعات الأخرى الدول الأخرى (على شكل عنف مباشر أو بنوي)
وسائل تحقيق الأمن	. استخدام القوة العسكرية بشكل منفرد. . التسلح وتوازن القوى . . تدخل القوة العظمى لوضع ضوابط على سلوكيات الدول. . توظيف القوة الاقتصادية	. تنسيق استخدام جميع وسائل الضغط لإلزام أطراف النزاع على إيقاف العنف. . الدبلوماسية . التنمية الاقتصادية المتساندة لتحقيق سلام متساند	استخدام القوة بشكل جماعي. الضوابط المؤسسية والدمقرطة. . التنمية الاقتصادية المتساندة.

المرجع : عادل زقاع، إعادة صياغة مفهوم الأمن . برنامج البحث في الأمن المجتمعي، على الرابط:

Bajpai K., 2000 Buzan .1997 http://politics-ar.com/ar/files/06.pdf نقلا عن :

.Hermann C. 199

مستويات الأمن في الشريعة الإسلامية حسب رؤية البحث لها .



المبحث الرابع: الوسائل الشرعية لإدارة العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية.

إن تأسيس العلاقات الدولية المعاصرة على فكري الصراع والتعاون، ترتد بمفهومها إلى فكرة السلم والحرب، وقيام العلاقات الدولية على فكرة الصراع والحرب لا يمنع من وجود مجموعة من الوسائل السلمية لإدارة العلاقات الدولية في الإسلام، مما يجعل هذا التوجه في الشريعة الإسلامية يلتقي والفكر المثالي الغربي الذي يرى في السلم أساسا للعلاقات الدولية، وقد اجتهد منظروه في بيان الوسائل والأدوات والآليات لنشر هذا الفكر وجعله واقعيًا.

وفي محاولة لتتبع الوسائل السلمية التي تقوم عليها العلاقات الدولية في الإسلام، نحاول رصد بعض الوسائل المقابلة في الفكر الغربي المثالي، والمقصود به تحديدًا الفكر الليبرالي وأهم التطورات التي حدثت على مستوى أفكاره من أجل تحقيق ما دعا إليه "إيمانويل كانط" "بالسلام العالمي". وهذه، قد ينظر إليها على أنها وقائع ومستجدات في الفعل السياسي، وبالتالي البحث في مدى تحصيلها للصالح العام وفق ضوابط المصلحة الشرعية للأخذ بها أو استبعادها، وفي ذلك تحقيق لمناطقها، وتنزيل للأحكام الشرعية عليها .

وفي مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي انبرى للقيام به مجموعة من الباحثين أرجع الباحث " أحمد عبد الونيس شتا " هذه الوسائل إلى: التفاوض والتعاقد والتعاملات الاقتصادية وتبادل الرسل والسفارات¹.

المطلب الأول . التفاوض كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية :

الفرع الأول . التعريف بالتفاوض لغة واصطلاحا .

أولا . تعريف المفاوضات لغة: تجد المفاوضات أصولا لها وجذورا لها؛ في اللغة العربية²، فلا تختلف في مضمونها وجوهرها . عما يفترضه المدلول الاصطلاحي للتفاوض في الحياة الدولية على مر العصور والأزمان، حيث عرفها

ثانيا . تعريفها في الاصطلاح الوضعي: تعرف موسوعة ويبستر Webster البريطانية المفاوضات بأنها: « العملية التي يتم بموجبها اجتماع طرفين أو أكثر لإجراء مباحثات تهدف للتوصل إلى اتفاق حول مسألة ما »³.

ويذهب "مايك بدلر" إلى أن أكثر تعاريف المفاوضات انتشارا هو الذي يشير إلى أن التفاوض هو: «التباحث مع طرف آخر بهدف التراضي Agreement أوالاتفاق»⁴. وتعرف المفاوضات . أيضا . على أنها : « تغيير العلاقات، حيث يتبادل الناس الأفكار " Idea " بقصد تغيير العلاقات، وحيثما يلتقون لغرض الاتفاق، وبمعنى آخر: فهم يتفاوضون»⁵.

¹ . أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، دراسة في تحليل أهم أدوات العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1996/1417)، (9)

² . التفاوض في اللغة له معان كثيرة منها: التحويل المطلق كقولك : تفاوض الرجلان، فاوض كل منهما صاحبه، أي جعل له التصرف فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [غافر (44)]، وفي الحديث: « عليك توكلت » [أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في الأدعية، (60/17)، ورقمه (2717)، أي: فوضت أمري إليك، وفوض أمره إليه إذا رده إليه، وتفاوض القوم في في الأمر، أي فاوض فيه بعضهم بعضا، والمفاوضة: المساواة والمشاركة، وهي مفاعلة من التفويض، كأن كل واحد منهما رد ما عنده إلى صاحبه. [ابن منظور، لسان العرب، (170/5 . 171)، (فوض)]

³ . Webser Encyclopedia, Britanicak London, 1979 , Vol,11,p, 1514

⁴ . ثامر كامل محمد خزرجي، التفاوض إدارة وسياسة، المجلة السياسية والدولية، (الجامعة المستنصرية: كلية العلوم السياسية، الإصدار الثاني، سنة 2006 ، العدد (2))، (69)

⁵ . المرجع نفسه، (69) .

ويعرف صبري شحاتة السيد¹ المفاوضات بعدد من التعريفات، تبرز في مجموعها المحاور الرئيسية لعملية التفاوض، وهي كالآتي:

1. التفاوض عبارة عن جهد تعاوني يهدف إلى تحقيق مصالح مشتركة، إنه عملية سلوكية، وليس لعبة، وفي التفاوض الجيد يكسب كل طرف شيئاً ما .

2. التفاوض هو التعامل أو المساومة مع طرف أو أطراف أخرى. فالتفاوض يعني تداول الرأي مع طرف أو أطراف أخرى بهدف التوصل إلى تسوية قضية ما .

3. التفاوض هو العملية التي يحاول فيها كل طرفين أو أكثر التوصل إلى اتفاق مقبول حول موضوع أو موضوعات مختلف عليها .

فعملية التفاوض إذا ما هي إلا نوع من الحوار وتداول الرأي بين طرفين أو أكثر بهدف التوصل إلى اتفاق أو تسوية فيما يتعلق بقضايا متنازع عليها بينهما أو بينهم، مع تنمية والحفاظ على قدر من المصالح المشتركة فيما بينهم².

ثالثاً . التفاوض في الاصطلاح الشرعي: الملاحظ بصفة عامة في كتب التفاسير وشرح الحديث، وكذلك كتب الفقه والتاريخ والسير أنها لم تعرض لما تم بين المسلمين وغيرهم في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة من اتصالات، ومحاورات تحت باب "التفاوض"، وإنما درجت هذه المصادر جميعها على تتبع وتحليل وقائع تلك الاتصالات تحت أبواب أخرى متفرقة كباب "الصلح مع الأعداء" أو "مباحث الهدنة"، أو "دعوة العدو"، إلى غير ذلك من الأبواب والأسماء التي تتفق في طبيعتها ومضمونها مع ما تعارفت عليه الجماعة الدولية فيما بعد؛ من إطلاق لفظة المفاوضات أو التفاوض على كافة صور الاتصال والحوار وتبادل وجهات النظر التي تتم بين الأطراف المختلفة، بقصد التوصل إلى اتفاق بما يخدم مصالحها المشتركة وينظم علاقاتها المتبادلة³.

الفرع الثاني: خصائص المفاوضات وأهميتها.

أولاً. خصائص المفاوضات: من التعريفات السابقة، يمكن أن نخلص إلى أهم سمات العملية التفاوضية:

¹ . صبري شحاتة السيد، فن التفاوض، (مركز الخبرات الغدارية والمحاسبية)، (7)

² . المرجع نفسه، (7)

³ . أحمد عبد الويس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (14)

- 1 . ضرورة وجود صراع أو نزاع بين طرفين أو أكثر، مع وجود رغبة صادقة واقتناع ضمني بين الأطراف المتنازعة في التوصل إلى اتفاق مرض لكل الأطراف المعنية بالتفاوض بشأن القضايا المتنازع عليها.
 - 2 . تتسم عملية التفاوض بوجود درجة من المنافسة بين أطراف التفاوض ودرجة من التعاون في نفس الوقت، ففي الوقت الذي يسعى فيه كل طرف للحصول على أكبر قدر ممكن من المكاسب من الطرف أو الأطراف الأخرى، إلا أنه يحرص أيضا على تحقيق نوع من التعاون بينهم للتوصل إلى اتفاق مرض للجميع.
 - 3 . وجود تكافؤ في الفرص أمام الأطراف المتفاوضة، بمعنى أن كل طرف من أطراف التفاوض لديه الطاقة والقدرة على المشاركة ومحاولة التأثير على الطرف أو الأطراف الأخرى من خلال عملية التفاوض، وكل طرف يحاول الاهتمام بمصالحه والخروج من عملية التفاوض بمكاسب أكبر. أما إذا كان لأحد الأطراف القوة في فرض رأيه وشروطه على الآخرين، فإن ذلك لا يخرج من طبيعة عملية التفاوض إلى القسر وفرض الإذعان والاستسلام. إن أفضل مناخ للتفاوض يتم توافره عندما يكون هناك توازن في قوى الأطراف المعنية.
 - 4 . وجود رغبة لدى الأطراف المعنية بعملية التفاوض في التوصل غلى اتفاق بشأن القضايا المختلف عليها، ففي عملية التفاوض توجد دائما مساحات للاختلاف بين أطراف التفاوض بسبب التوتر والضغط الناشئة من طبيعة القضايا المتنازع عليها، ولكن يجب أن يكون هناك أيضا مساحات للاتفاق بينهم.
 - 5 . تتأثر عملية التفاوض بالعادات والتقاليد والقيم السائدة في البيئة المحيطة للمفاوضين إضافة غلى تأثرها باللغة المستخدمة.
 - 6 . يعتبر التفاوض علم وفن في آن واحد، فالمفاوض يحتاج إلى الإلمام بأصول ومبادئ عملية التفاوض، كما يحتاج إلى الحصول على تدريب خاص عن كيفية تطبيق تلك المبادئ والأصول، وفي نفس الوقت يجب أن يكون لديه الاستعداد والرغبة والخبرة لأداء هذا العمل لتحقيق مفاوضات فعالة¹.
- ثانيا . المفاوضات .** يحتل التفاوض بهذا المعنى مكانة على درجة كبيرة من الأهمية في نطاق الأدوات والوسائل التي تستعين بها الدولة الإسلامية على تحقيق الأهداف والمقاصد المنشودة من وراء تبادلها العلاقات مع الدول والجماعات غير الإسلامية.

¹ . صبري شحاته، فن التفاوض، (9 . 8)

وترجع الأهمية التي تكتسبها المفاوضات في هذا الخصوص إلى حقيقة كونها وسيلة ذات طبيعة سلمية، تتحصل في تبادل الحوار والمجادلة والإقناع العقلي، في جو من التفاهم والاحترام المتبادل، وهو ما يمثل أداة مهمة في إطار تحقيق العديد من أهداف العلاقات الخارجية للدول الإسلامية في الأرض، وتسوية ما قد ينشأ من منازعات بين المسلمين وغيرهم، إلى جانب استخدام التفاوض في إبرام العديد من الاتفاقات والمعاهدات المؤقتة والدائمة، بشأن كثير من المسائل والموضوعات التي تخص العلاقات بين الجانبين، هذا فضلا عما تلعبه المفاوضات من دور مهم وأساسي في بناء وتدعيم السلم والأمن وإشاعة روح التعاون والتفاهم بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى¹.

وفي ضوء ما قرره الأصول الإسلامية من مشروعية اللجوء إلى المفاوضات في نطاق إدارة وتنظيم العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، جاءت ممارسات الدولة الإسلامية في عصور ما بعد الخلافة الراشدة تحفل بما يؤكد أهمية وضرورة استخدام التفاوض كأداة من أدوات تنظيم هذه العلاقات والوصول بها إلى غاياتها المنشودة، ومن أبرز الحالات وضوحا ودلالة في هذا الخصوص، ما كان يتم من مفاوضات بين كل من دولتي العباسيين والأمويين من جانب وبين الروم والفرنجة من جانب آخر².

الفرع الثالث: ارتباط الوسائل بالغايات في التفاوض.

ثمة حقيقة أساسية ومهمة فيما يختص بالعلاقة بين الأطراف العملية التفاوضية؛ مؤداها ارتباط الوسيلة التي يستخدمها المفاوض المسلم في تفاوضه مع الغير بالغايات من هذا التفاوض، فمفاوضات الرسول ﷺ مع قريش بمناسبة دعوته لهم تكشف عن أن الوسائل التي قد يلجأ إليها المفاوض المسلم تأخذ حكم المقاصد والغايات التي ينشد تحقيقها من وراء المفاوضات، فكما يتعين أن تكون المقاصد متفقة وأحكام الشريعة الإسلامية، فإنه يتعين كذلك وبالقدر ذاته أن تكون البدائل والخيارات المطروحة والوسائل المستخدمة في حدود ما هو جائز شرعا ومتصور عملا. ومعنى ذلك: أنه إذا كانت اعتبارات المصلحة والسياسة الشرعية تقضي بأن يكون للمفاوض المسلم حرية الحركة بالنسبة للوسائل التي يستخدمها في مفاوضاته بما يتفق والعملية التفاوضية في ذاتها، فإن هذه الحرية مقيدة بوجود أن تكون تلك الوسائل في نطاق ما هو جائز ومباح شرعا. ويؤكد ذلك أن العروض المغربية التي عرضتها قريش على الرسول ﷺ مقابل تخليه عن الدعوة كانت - بحسب المؤلف وطبيعة الأمور وحسبما تمليه مقتضيات الحكم والسياسة الشرعية - كفيلا بأن يقبل هذا العرض، حتى إذا ما دانت له الزعامة والجاه والملك، اتخذ ذلك وسيلة لنشر الدعوة

¹ . أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (15)

² . المرجع نفسه، (20 . 19)

وفرضها على الناس، وهو ما لم يقبله الرسول باعتبار ذلك منافيا لمبادئ الدين وقواعده الأساسية ، كذلك، فإنه لما أعرض الرسول ﷺ عن الصحابي الضير عبد الله بن أم مكتوم¹ وقت أن كان يفاوض زعماء قريش ويدلهم على حقائق الإسلام، وقد رأى في إقبالهم عليه فرصة سانحة لا ينبغي تفويتها . لما حدث ذلك من الرسول نزل قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴾ [عبس (1 و2)] ، مما دل على أنه وإن كانت الغاية مشروعة ونبيلة، إلا أن الوسيلة في بلوغها قد انطوت على الإعراض عن مسلم وعدم الالتفات، الأمر الذي أضفى عليها وصف عدم الشريعة وعدم القبول، وكل ذلك مما يؤكد في التحليل الأخير وجوب تطابق الوسائل مع الغايات في الحل والمشروعية².

المطلب الثاني: التعاهد كأداة في إدارة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية .

على مستوى العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية، فإن القانون الدولي الإسلامي يمثل جزءا من القانون الداخلي³، والتزام الشريعة دوليا لا يتأتى أصلا بالمعاهدات، بقدر ما يتأتى نتيجة لأحكام القانون الداخلي الملزم، ويمثل نظام القيم ونظام الأولويات ونظام الوسائل والأدوات عناصر مهمة في تحقيق أصول الفاعلية للشرعة⁴، وذلك من خلال خاصية التوازن الموجودة في بنية الشريعة، والتي تحرك عناصر التفاعل بين نظريات الحق ونظريات الواجب، من غير فصل بينهما أو تغليب أحدهما عن الآخر⁵.

¹ . عبد الله بن أم مكتوم الأعمى القرشي، قال ابن عبد البر: لم يختلفوا أنه من بني عامر ابن لؤي، واسم أمه أم مكتوم عاتكة بنت عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم، واختلفوا في اسم ابيه، فقال بعضهم هو عبد الله بن زائدة، وقال آخرون هو عبد الله بن قيس بن مالك بن الأصم بن رواحة بن صخر بن عبد بن معيص ابن عامر بن لؤي القرشي العامري، كان قد قدم الإسلام بمكة وهاجر إلى المدينة، وكان رسول الله . صلى الله عليه وسلم . يستخلفه عليها في غزواته [ابن عبد البر، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، (586/1)، أبو عبد الله البخاري، التاريخ الكبير، (7/5)]

² . أحمد عبد الونيس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (33)

³ . على أساس وحدة الشرعية في المنظور الشرعي الإسلامي .

⁴ . الشرعة على مستوى القانون الدولي أساسها: الإعلان العالمي 1948، والعهدين الدوليين 1966، والبروتوكولين الملحقين لعام 1977، والشرعة الدولية في مفهومها الشرعي الإسلامي، تنضبط انطلاقا من مفاهيم الشرعية الإسلامية، وجملة الخصائص والمبادئ العامة التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، بحيث تنتفي فكرة سمو القانون الدولي العام على القانون الوطني، ذلك أن مصدر الشرعية واحد يرتد إلى كتاب الله وسنة رسول الله . صلى الله عليه وسلم . وهما مصدرا التشريع على المستوى الداخلي للدولة الإسلامية ، أو على مستوى علاقاتها الخارجية .

⁵ . عبد الناصر زكي العساسي، ملخصات كتب المعهد الفكرية، (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية)، (41/2)

والشريعة نفهمها في سياق المدخل القيمي باعتبارها الخصائص العامة للشريعة (السمات . الطبيعية) جوهر وقيمة الشريعة (التكليف . الحكم)، والقواعد الكلية والفقهية (قواعد الفعل والتفاعل والفاعلية)، ومن أهم خصائصها نجد العالمية والخاتمية والحاكمية والوسطية والصلاجية، ومن طبيعتها المسؤولة والالتزام واليسر والشمول والعموم، وأن جوهرها يسير في خط الرؤية العقدية، وترجمة هذه الخصائص وفق جوهر الشريعة يؤدي إلى جملة ونسق من القواعد تتعلق بالحكم والتكليف¹.

الفرع الأول: مفهوم المعاهدة .

انصب اهتمام المتقدمين من علماء الشريعة حول تعريف نوع معين من المعاهدات التي كانت بين المسلمين وغيرهم، وذلك: كالمهدنة أو المودعة أو المسالمة أو المهادنة .

ومن تعريفات هؤلاء للمعاهدة نذكر :

. الكاساني: « المودعة: وهي المعاهدة على ترك القتال »² .

« قال ابن عرفة: المهادنة وهي الصلح ، عقد المسلم مع الحربي على المسالمة أي المتاركة مدة ليس فيها تحت حكم الإسلام »³ .

. الشريبي: « الهدنة وتسمى المودعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة، وهي لغة المصالحة وشرعا: مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره ، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر »⁴ .

. ابن قدامة: « أن يعقد لأهل الحرب عقدا على ترك القتال مدة بعوض أو بغير عوض »⁵ .

وبالرجوع إلى المعاصرين، فقد حاولوا تعريف المعاهدات بما يتلاءم وتطور العصر، فمن ذلك نذكر:

¹ . المرجع نفسه، (43)

² . علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض، و عادل أحمد عبد الموجود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997 م، (9 / 419 . 420) .

³ . أبو عبد الله محمد الخرشني، شرح الخرشني على مختصر خليل، ط2، (المطبعة الكبرى الأميرية ببلاق مصر، 1317)، (3 / 150) .

⁴ . شمس الدين بن الخطيب الشريبي، معني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للنووي، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1418 / 1997)، (4 / 344) .

⁵ . شمس الدين بن قدامة، الشرح الكبير المطبوع مع المغني لموفق الدين بن قدامة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 10 /

1. المعاهدة هي: « عقد دولي ذو طبيعة اتفاقية يعقد بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول بقصد إيجاد حقوق والتزامات مشروعة معينة بين الطرفين، محدد بوقت معين، مع ذكر القواعد والشروط التي يخضع لها هذه العلاقة، ولكن دون أن يفرغ في شكل ونمط محدد»¹.
2. أو هي: « اتفاق بين الدولة الإسلامية وغيرها من الأشخاص الدولية يهدف إلى تحقيق آثار قانونية دولية تحكمها قواعد القانون الدولي الإسلامي »².
3. أو هي: « اتفاق يجوز للدولة الإسلامية وفقا لأحكام الشريعة أن تعقده مع واحد أو أكثر من الوحدات أو الأشخاص الدولية بقصد تنظيم موضوع ما أو مسألة محددة تخص العلاقات بين الجانبين على سبيل الإلزام »³.

تعريف المعاهدة على هذا النحو. أي التعريف الأخير. يتفق وحقيقة العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وما يعنيه ذلك من أن مراعاة أحكام الشريعة في هذا الشأن تكون أمرا منوطا فقط بالجانب الإسلامي في التعاقد إلى جانب أن هذا التعريف يتسع أيضا ليشمل كافة التطورات الحاصلة في مجال الشخصية الدولية، فضلا عن أنه لا يتعارض وواقع بعض الدول الإسلامية⁴.

وقد انتهت اتفاقية فيينا الخاصة بالمعاهدات الدولية لعام 1969 (والمقصورة على المعاهدات الدولية التي تبرمها الدول) إلى تعريف المعاهدة الدولية بأنها: « اتفاق دولي معقود بين دول بصورة خطية وخاضع للقانون الدولي، سواء أثبت في وثيقة واحدة أو اثنتين أو أكثر من الوثائق المترابطة، وأيا كانت تسميته الخاصة »⁵.

كذلك تقرر اتفاقية فيينا الخاصة بالمعاهدات الدولية التي تبرمها المنظمات الدولية لعام 1986 أنه يقصد بالمعاهدة: أي اتفاق دولي يحكمه القانون الدولي ومبرم في صورة مكتوبة:

1. بين دولة أو عدة دول ومنظمة أو عدة منظمات دولية

2. بين المنظمات الدولية .

¹ . محمد الصادق عفيفي، الإسلام والمعاهدات الدولية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1986)، (38 . 39)

² . أحمد أبو الوفا محمد، المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، ط1، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1990)، (12 . 13)

³ . أحمد عبد الويس شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم ، (45)

⁴ . المرجع نفسه، (46) .

⁵ . عبد العزيز سرحان، القانون الدولي العام، (القاهرة: دار النهضة، 1411 / 1991)، (194 . 195) .

وسواء أثبت في وثيقة واحدة أو اثنتين أو أكثر من الوثائق المترابطة، وأيا كانت تسميته الخاصة¹. وما تجدر الإشارة إليه أن أحكام الشريعة الإسلامية المنظمة لإبرام المعاهدات وغيرها من أوجه تبادل العلاقات بين الدول الإسلامية والدول الأخرى غير الإسلامية لا يلزم غير المسلمين، وإنما يقتصر إلزامها على الدولة الإسلامية التي يتعين عليها أن تدير علاقاتها وتقيم اتصالاتها مع الدول غير الإسلامية وفقا لمقتضى هذه الأحكام.

يوضح ذلك ويؤكد؛ ما دار في معاهدة صلح الحديبية من مفاوضات وما انتهى إليه المسلمون والمشركون في ذلك، من تحديد الحقوق وتعيين الالتزامات المتبادلة بين الطرفين بالاتفاق والرضا المتبادل²، دون أن يكون لأحكام الشريعة في شأن مهادنة المسلمين من أثر في هذا الشأن سوى التزام الجانب الإسلامي بمراعاتها والتقييد بمقتضاها³.

الفرع الثاني : أنواع المعاهدات في الشريعة الإسلامية .

يقول الدكتور محمد الزحيلي: « المعاهدات بين المسلمين وغيرهم بحسب طبيعة العلاقات في الماضي، إما دائمة أو مؤقتة ، ويحدد ذلك طرفا المعاهدة وليس موضوعها . فالمعاهدة الدائمة: هي عقد الذمة، وهو العقد الذي يحصل بين السلطة المسلمة وأهل الكتاب ونحوهم، أو ما عدا المسلمين عموما (في رأي البعض)، مقابل دفع ضريبة شخصية للتمتع بالحماية والإعفاء عن بعض الواجبات في دار الإسلام .

¹ . المرجع السابق، (195) .

² . اتفق الرسول . صلى الله عليه وسلم . مع قريش التي كان يمثلها سهيل بن عمرو بن علي على الشروط الآتية: أ) . وضع الحرب عشر سنين، يأمن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض على أنه لا إسلال ولا إغلال وأن بيننا عبية مكفوفة. ب) أن يرجع محمد . صلى الله عليه وسلم . هذا العام بأصحابه ويعود للعمرة من العام القادم على ألا يقيم في مكة إلا ثلاثة أيام وألا يحمل معه سلاحا إلا سلاح المسافر. ج) . من أحب أن يدخل في عهد محمد "صلى الله عليه وسلم" وعقده فعل، ومن أحب أن يدخل في عهد قريش وعقدها فعل. د) . من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده محمد إليه، ومن أتى قريشا من أصحاب محمد لم يرد. [محمد بن إسحاق بن يسار المطلي، السيرة النبوية لابن إسحاق، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)، (463 . 461/2)، وابن هشام، سيرة ابن هشام، (332 . 331/3)، أبو القاسم عبد الرحمن الخثعمي السُّهلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، علق عليه ووضع حواشيه: مجدي منصور بن سيدي الشوري، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية)، (52 . 50/4) .

³ . أحمد عبد الونيش شتا، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (45 ، 62) .

والمعاهدة المؤقتة: فإن كان مع عدد محصور فهو الأمان، وإن كانت مع عدد غير محصور إلى غاية محددة فهي الهدنة (وتسمى المودعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة)، وهي لغة: المصالحة، وشرعا: مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعبء أو غيره، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر. وبعبارة أوجز يقول الزحيلي: « هي صلح يقع بين زعيمين في زمن معلوم بشروط مخصوصة، والأصل فيها قوله تعالى: ﴿ فَأَتَمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾، [التوبة (4)]، وقوله: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال (61)]، أي؛ إن مالوا إلى المسالمة وهي طلب السلامة من الحرب فسالمهم واقبل ذلك منهم »¹.

وهنا يذكر الزحيلي أن: « هذه التعريفات للمعاهدة في الشريعة الإسلامية متمشية مع ما اصطلاح الفقهاء بأن الأصل في العلاقات مع غير المسلمين هي الحرب » وعليه، فإن التعاريف السابقة . حسب رأيه . تظل صحيحة في حالة نشوب الحرب مع العدو، ثم إنهاء الحرب بها، فهي معاهدات حرب، فإذا ما عاد السلام، فللمسلمين تنظيم علاقاتهم مع غيرهم على أساس آخر؛ من عقد المعاهدات يتمشى مع الأصل المقرر² من الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم، فمن الجائز شرعا عقد معاهدات بغرض حسن الجوار والصدقة والتجارة، أو أي نوع من أنواع التعاقد الدولي لإقرار السلم وتبادل المنافع³.

ومن الباحثين من يجعل من أنواع المعاهدات في الشريعة الإسلامية "معاهدات الخدمات": وفيها يتعهد أحد الطرفين بتقديم نوع معين من الخدمات والمساعدات، ليس في صورة المال أو الرهائن، ولكن في صورة تقديم معونات، فقد عقد خالد بن الوليد معاهدة صلح مع أهل (أليس) بالعراق في مقابل أن يتعهدوا بمساعدة الدولة الإسلامية ضد الدولة المعادية والتجسس عليها، وصنع نفسه أبو عبيدة الجراح، فقد رغب إلى (أهل دلوك) بالقرب من أنطاكية في أن يعقدوا معه معاهدة صلح على أن يساعدوا المسلمين ضد البيزنطيين، وأن يرسلوا التقارير عن تحركاتهم إليه⁴.

أما في القانون الدولي، فتتعدد تقسيمات المعاهدات في القانون الدولي إما بحسب موضوعها، أو طريقة نفاذها، أو تاريخ عقدها، أو مدى تطبيقها الزمني .. وهناك تصنيفان يتميزان بطابع فقهي:

1 . التمييز بين المعاهدات الشارعة والمعاهدات العقدية .

¹ . وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، (356 . 357)

² . المرجع نفسه، (356 . 357)

³ . عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، ط2، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2003)، (109)

⁴ . محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، (القاهرة: مؤسسة الخانجي)، (250)

أ . المعاهدات العقدية: وهي الاتفاقات التي يتم إبرامها بين دولتين أو عدد من الدول بشأن أمور تتصل بمصالح الدول الأطراف بها.

ومن هنا المعاهدات التجارية والثقافية ومعاهدات الصداقة والتحالف ولا يتعدى أثر هذه المعاهدات إلى غير الدول الموقعة عليها لأنها ذات طبيعة خاصة ولا يعد هذا النوع من المعاهدات مصدرا لقواعد عامة التطبيق، ولكن يعتبر مصدرا للالتزامات القانونية فقط في علاقات أطراف المعاهدة.¹

ب . المعاهدات الشارعة: وهي تلك المعاهدات التي تعقد بين عدد من الدول في أمور تهم المجتمع الدولي، ويكون هدفها تنظيم علاقة دولية عامة.

وهذه المعاهدة تتضمن إنشاء قواعد عامة وبمجردة لحكم علاقة دولية تتصل بمصالح المجتمع الدولي كله.

وتكون أمثال هذه المعاهدة مفتوحة لانضمام الدول التي ترغب في الانضمام إليها، ولم تكن طرفا من قبل، وهي مفتوحة أيضا لانسحاب الدول منها، وقد علل بعض الفقهاء تسمية هذه المعاهدات بالشارعة لأنها تعتبر بمثابة محاولات للتشريع.

والمعاهدات الشارعة تنشئ قواعد دولية جديدة مقبولة بصفة عامة من الدول أو تدون قواعد استقرت في العرف الدولي ويوجد بها عادة نص خاص يبيح الانضمام إليها من جانب الدول غير الموقعة عليها.²

2 . التمييز بين المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية أو المتعددة الأطراف، وهو مبني على ناحية شكلية تتعلق بعدد الدول المتعاقدة.³

الفرع الثالث: موضوع المعاهدات في الشريعة الإسلامية .

يعتبر موضوع المعاهدة أحد الشروط التي ينبغي توافرها في المعاهدات في الشريعة الإسلامية، يضاف إليه شروط أخرى وذلك كأهلية إبرام المعاهدة، وسلامة الرضا من العيوب⁴، وكذلك ما يضيفه

¹ . عمر أحمد الفرجاني، أصول العلاقات الدولية في الإسلام، ط2، (طرابلس : دار إقرأ ، روما : مكتب إيطاليا، 1988 م)، (140)

² . المرجع نفسه، (141)

³ . وهبة الزحيلي، آثار الحرب، (358) .

⁴ . أحمد عبد الونيس شتا ، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، (54 وما بعدها)

البعض من شرط الوضوح حتى لا يقع لبس في تفسيرها عند التنفيذ، وما يضيفه البعض الآخر من شرط الكتابة والتاريخ وموافقة الإمام وتحديد المدة¹.

يقول الطريقي: « إن ما له صلة وثيقة في الحياة الدنيا كالتجارة والزراعة والصناعة والصحة، وما عليها فلا بأس بعقد المعاهدات فيها بين الدولة الإسلامية والدول الكافرة بالشروط الآتية :

1. ألا تحتوي المعاهدة على أمر محظور.
 2. ألا تكون مؤبدة بل مؤقتة أو مطلقة .
 3. ألا تكون مع دولة محاربة.
 4. أن تتم المعاهدة بالرضا.
 5. أن تبقى الشخصية الإسلامية عزيزة مهيبة الجانب، ولا يترتب عليها ذل ولا موالاة.
 6. أن تكون لحاجة أو لمصلحة عامة .. ومجالات التعاون كثيرة جدا، ولعله يمكن حصرها في الجوانب التالية: الجانب السياسي، الجانب الاقتصادي، الجانب الثقافي، جوانب الحياة الأخرى»².
- ينبغي النظام العام في الدولة الإسلامية على مجموعة من القواعد والأحكام التي لا يجوز بأية حال الخروج على مقتضاها في أية معاهدة دولية ترى الدولة الإسلامية ضرورة إبرامها مع أي من الدول والكيانات غير الإسلامية، ويعرف ذلك في نطاق إبرام المعاهدات والاتفاقيات الدولية بشرط المشروعية، ومؤداه ألا ينطوي موضوع المعاهدة أو أي حكم من الأحكام المتضمنة فيها على ما يشكل مخالفة بمقتضى القواعد الأساسية للنظام الإسلامي. ومعنى ذلك؛ أنه يتعين على الدولة الإسلامية إذ ترمع الدخول في علاقات تعاهدية مع غيرها من الدول والجماعات التي لا تدين بالإسلام، أن تراعي أن يكون موضوع التعاهد ومضمونه متفقين ومقتضى الأحكام العامة للشريعة، وإلا كان تصرفها في هذا الشأن مشوبا بعيب عدم المشروعية، ولا يتعين الوفاء بالمعاهدة في هذه الحالة، بل يتوجب اعتبارها باطلة كأن لم تكن³.

يقول الشيخ محمود شلتوت: « وإذا كان الإسلام يقرر أن السلم هو الأصل في العلاقة بين الناس؛ وأن الحرب ليست إلا علاجا لشذوذ لم تنفع فيه الحكمة ولا الموعظة الحسنة، وأنها وقعت وجنح أحد

¹ . عمر أحمد الفرجاني، أصول العلاقات الدولية في الإسلام، (116 . 117) .

² . عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، (307 . 308) .

³ . المرجع السابق، (60) .

الطرفين إلى السلم وجبت تلييته حقنا للدماء ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾، [الأنفال (61)].

وإذا كان الإسلام يقرر هذا، فإنه يجعل للمسلمين الحق في أن ينشئوا ما شاءوا من المعاهدات بينهم وبين غيرهم إبقاء على السلم الأصلي أو رجوعاً إليه بوقف الحرب وقفا مؤقتاً أو دائماً، وكذلك لهم الحق في إنشائها بقصد التحالف الحربي والتعاون على دفع عدو مشترك، وبقصد الحصول على كل ما يحقق مصلحتهم كيفما كان نوعها¹.

ومن الآيات الدالة على تحريم التعاهد على أمور تتعارض ومقتضى الأحكام العامة للشريعة الإسلامية، قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة (275)]، وقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحِمُّ الْخَنْزِيرُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ [المائدة (03)]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة (90)].

فمقتضى التحريم المتضمن في هذه الآيات بالنسبة للتعامل بالربا أو تبادل الخمر ولحم الخنزير، وأنه يحظر على الدولة الإسلامية على الصعيد الخارجي إبرام أية معاهدة تتناول تنظيم التبادل التجاري مع دولة غير إسلامية بخصوص أي من هذه السلع أو من تلك المواد، وإلا وقع التعاقد باطلاً لا أثر له، فضلاً عما ينطوي عليه من ظلم وتعد على حدود الله مما يلقي بالدولة الإسلامية في غياهب التهلكة والخراب.

وقد ثبت في السنة قوله - صلى الله عليه وسلم - « المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً »²، وكذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - « كل صلح جائز إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً »³، وقوله - صلى الله عليه وسلم - « ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق »⁴.

¹ . محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط18، (القاهرة: دار الشروق، 2001 / 1421)، (455 . 456).

² . أخرجه: علي بن عمر الدار قطني، سنن الدار قطني، كتاب: البيوع، باب: الصلح، حديث رقم (2892)، (427/3)، عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده .

³ . وأخرجه الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الأحكام عن رسول الله ، باب ما ذكر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم أ في الصلح بين الناس، عن: كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني، عن أبيه عن جده، (27 / 3) . قال الترمذي: « هذا حديث حسن صحيح » . بلفظ: « الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً .. » .

⁴ . أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، (الرياض: دار طيبة، 1426)، كتاب العتق، باب: إنما الولاء لمن أعتق، ورقمه (1504)، (702)

وتجدر الإشارة إلى أن شرط المشروعية في إبرام المعاهدات وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية يتعين توافره في المعاهدة جملة وتفصيلا، على معنى أنه كما يجب أن تكون المشروعية متحققة في موضوع المعاهدة ككل، فإن هذه المشروعية ينبغي أن تكون متحققة أيضا بالنسبة لكل حكم من الأحكام المتضمنة في المعاهدة، غير أن الآثار المترتبة على تخلف شرط المشروعية تختلف بالنسبة لموضوع المعاهدة عنها بالنسبة لأيٍّ من الأحكام الواردة بها¹.

. ففي الحالة الأولى: يترتب على انعدام وصف المشروعية في موضوع المعاهدة بطلانها واعتبارها كأن لم تكن.

أما في الحالة الثانية: فإن المعاهدة تظل قائمة ونافاذة في مواجهة أطرافها مع بطلان الحكم الجزئي المتعارض ومقتضى الأحكام العامة للشريعة .

ومن الحالات الدالة على بطلان المعاهدة لانعدام مشروعية موضوعها، تلك المعاهدة التي تبرمها الدولة الإسلامية مع دولة أخرى غير إسلامية يكون لهذه الأخيرة بمقتضاها أن تباشر نشاطا من نوع النشاطات التي تنطوي على مخاطر جمة في أرض الدولة الإسلامية، مثلما يسمح للدولة المعاهدة بإجراء تجارب ذرية أو دفن نفايات نووية في باطن أرض الدولة الإسلامية، ومن ذلك أيضا: ما قد تبرمه الدولة الإسلامية من معاهدات موضوعها تنظيم الاتفاق على تبادل سلع محرمة شرعا، كما هو الشأن بالنسبة لاتفاقات استيراد الخمور أو اتفاقات القروض الربوية، وكذلك الحال عندما تدخل دولة إسلامية طرفا في معاهدة دولية عسكرية أو تجارية أو اقتصادية تنطوي على محاربة دولة أخرى إسلامية².

ومن الحالات التي يكون فيها وصف انعدام المشروعية منصبا على أحد الأحكام الواردة بالمعاهدة، حالة تضمين المعاهدة حكما يسمح بمقتضاه الطرف غير المسلم في المعاهدة بدخول الأماكن المقدسة (الحرمين الشريفين)، خلافا لمقتضى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴾ [التوبة (28)] فالنهي عن مقاربتهم لهذه الأماكن المقدسة نهي عام مقصود في ذاته لخاصة لصيقة بهؤلاء الناس وهي كون النجاسة المعنوية متحققة فيهم، مما

¹ . أحمد عبد الونيس شتا، أصول العلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم والحرب، (60).

² . محمد الصادق عفيفي، الإسلام والمعاهدات الدولية، (228، 249، 257).

يعني أن السماح لهم بدخول مثل هذه الأماكن فيه انتهاك لحرمتها وإظهار لسلطان المشركين على المسلمين¹.

كذلك؛ فمن الحالات الدالة على البطلان الجزئي للمعاهدة، حالة ما تتضمنه اتفاقية للمهادنة بين الدولة الإسلامية ودولة أخرى غير إسلامية من التزام الجانب المسلم برّد المرأة إذا جاءته مسلمة إلى دولتها غير الإسلامية، أو النص في تلك المعاهدة على ألا يستفك من الدولة غير الإسلامية المعاهدة أسرى المسلمين لديها، أو النص على إطلاق أيدي الحكام في الدولة غير الإسلامية في ظلم الرعايا و إرهابهم مما يعتبر إعانة على الظلم وهو حرام لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف (85)]، وقوله: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [المائدة (64)]².

الفرع الخامس: المعاهدات الدولية ومقاصد الشريعة .

كان الفساد في الماضي يقتصر في الغالب على إقليم الدولة ولا يتعداها إلى الدول المجاورة، ومع التقدم العالمي في مجال التكنولوجيا والمعلوماتية، وقيام الاقتصاد الحر وانفتاح الدول على بعضها البعض، لم تعد الدولة قائمة بذاتها منفصلة عن غيرها من أعضاء الأسرة الدولية، وأخذ الفساد صورة جديدة غير الصور السابقة ليصبح عابرا للحدود، مما يحتم ضرورة التفكير في كيفية التعاون بين أعضاء المجتمع الدولي للحد من خطره أو على أقل تقدير التقليل من أخطاره، فكانت المعاهدات الدولية الإقليمية منها والعالمية الوسيلة الناجعة في ذلك، وعلى ذلك يتنوع الفساد إلى فساد دولي وفساد محلي .

أولا . المعاهدات الدولية تصرف من تصرفات المكلف³.

المعاهدة في الشريعة الإسلامية لا تعدو أن تكون فعلا من أفعال الدولة الإسلامية، يكتسب حكما شرعيا، هذا الحكم الشرعي من شأنه أن يحصل مصلحة مقصودة للشارع، ولذلك كانت المعاهدات وسائل غير مقصودة لذاتها، بل هي مطلوبة تبعا للغايات والمقاصد الشرعية التي تحصلها من جلب مصلحة أو درء مفسدة عن المسلمين.

ثانيا . صلاح العالم مقصود للشارع .

¹ . أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006/1427)، (10 / 152) ، محمد الصادق عفيفي، الإسلام والمعاهدات الدولية، (144 ، 150) .

² . أحمد عبد الونيس شتا، أصول العلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم والحرب، (60)

³ . ولي أمر المسلمين أو من ينوب عنه في ذلك ، والدولة كشخص معنوي عام.

يقول محمد الطاهر بن عاشور: « إن صلاح الحال في هذا العالم منة كبرى يمن الله بها على الصالحين من عباده جزاء لهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ [الأنبياء (105، 106)]، وقال مخاطبا المسلمين: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور (55)].

وقال في معرض الوعد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل (97)]، وامتن على بني إسرائي بالإنقاذ من الأسر الديني بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُّؤْتَاكًا ۖ﴾ [المائدة (20)]، فلولا أن صلاح هذا العالم مقصود للشارع ما امتن به على الصالحين من عباده»¹.

يقول ابن عاشور: « ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة، كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة (205)]، أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الذي أوجد هذا العالم، وأوجد فيه قانون بقائه لا يظن فعله عبثا، وهو يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون (115)]، ولولا إرادة انتظامه ما شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الفساد، فقد شرع القصاص على إتلاف الأرواح وعلى قطع الأطراف، وشرع غرم قيمة المتلفات والعقوبة على الذين يحرقون القرى ويعرقون السلع، ولما أباح تناول الطيبات والزينة .

وأقامت الشريعة لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض نظام الحق، وهو دفع الفساد قطعاً، كما صرح به قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون (71)]، فجعل الحق ممانعا للفساد. ومن عموم هذه الأدلة ونحوها؛ حصل لنا اليقين بأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفاسد واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة»².

¹ . محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (274 . 275) .

² . المصدر السابق، (275) .

يقول ابن عاشور: « لقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساد، فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان صلاحه من صلاح العالم وأحوله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعته وهو النوع كله»¹.

ثالثا . تحقيق المصلحة العامة للمسلمين شرط أساسي في مشروعية العلاقات التجارية والتبادل الاقتصادي مع الدول غير الإسلامية .

التصور الإسلامي حول الاقتصاد والعلاقات الاقتصادية نابع من خلفية أو أرضية دينية، وهي أن هذه الأوضاع تأتي في المرحلة الثانية أو التبعية لنشر أو لتبليغ الدعوة الإسلامية في أنحاء العالم²، فلا مانع شرعا من الدخول في مبادلات اقتصادية وتجارية وغيرها مع غير المسلمين، استيرادا وتصديرا بحسب الضرورة أو الحاجة، على ألا يمس ذلك المصالح الحساسة أو المنافع الأصلية للمسلمين³.

لقد أجاز الإمام مالك⁴ وابن حزم الظاهري⁵ الاستيراد ومتاجرة الحربيين في بلاد المسلمين، أما التصدير ومتاجرة المسلمين في دار الحرب، فغنها يمنعانه إذا كانت أحكام الحربيين تجري على التجار، وحجتها في ذلك أن في تصدير أي شيء إلى غير المسلمين الأعداء تقوية لهم على المسلمين، وإنَّ المسلم ممنوع من الإقامة الدائمة في دار الشرك أو الكفر، لقول النبي . صلى الله عليه وسلم . : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا يترأى نارهما»⁶.

¹ . المصدر نفسه، (276) .

² . وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، (19)

³ . المرجع نفسه، (19 . 20)

⁴ . الإمام مالك، المدونة الكبرى، (294/3 . 294)، وابن رشد، المقدمات الممهدة، (151/2)

⁵ . ابن حزم الظاهري، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة النهضة، 1352)، (349/7)، (65/9)

⁶ . أخرجه: الترمذي، الجامع الكبير، كتاب: ابواب السير: ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، ورقمه (1604)،

(252/3)، وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب: الجهاد، باب: على ما يقاتل المشرك، (2638)، (275/3)، كلاهما عن

جرير بن عبد الله.

وقال الحنفية: « إنَّ الممنوع كل ما فيه تقويتهم على الحرب، سواء أكان سلاحاً أو لا، فيدخل فيه سائر أدوات النقل والحرب »¹، وجاء في الفتاوى الهندية: « ولا يباع كل ما هو أصل في آلات الحرب »²، ويكره تحريماً تملك ما له أهمية كالحرير والديباغ³.

ومن أجل منع تصدير هذه المحظورات تقيم الدولة حراساً على الحدود لتفتيش بضائع الأجانب، وتوضع رسوم العشور (العشر أو نصف العشر أو الخمس)، على ما يجوز إدخاله لبلادنا، عملاً بمبدأ المعاملة بالمثل⁴.

ويجوز تصدير الأطعمة وسائر الأقوات والأقمشة والأخشاب والمواد الخام غير المعدنية، والمواد الكيماوية غير الجرثومية، وسائر المنتجات الزراعية غير الحربية بدون قيد أو شرط⁵.

وأجاز المالكية تصدير المذكورات إذا كانت هناك هدنة أو معاهدة مع العدو⁶، كأغلب الدول المعاصرة المشتركة مع المسلمين بالانضمام إلى ميثاق الأمم المتحدة⁷، أما في غير الهدنة أو المعاهدة فلا يجوز⁸.

إن العلل والأسباب الكامنة وراء التبادل التجاري وإقامة العلاقات الاقتصادية مع الدول والجماعات غير الإسلامية مردها على الجملة؛ إلى أن السماح بإقامة مثل هذه العلاقات ما يحقق منافع ومصالح أساسية للإسلام والمسلمين، بما ينطوي عليه من تهيئة المجال لنشر الدعوة الإسلامية، وتصدير الفائض من منتجات الدولة الإسلامية واستيراد ما يلزم لدى النقص والعوز لدى المسلمين، وبعبارة أخرى

¹ . زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لحافظ الدين النسفي، ضبطه وخرَّج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، (135/5)، وتبين الحقائق، (247/3)

² . نظام الدين وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمية الكبرية على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ضبطه وصححه: عبد اللطيف، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، (219/2)

³ . وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، (22. 21)

⁴ . وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، (22)، وضو مفتاح غمق، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، ط1، (مكتب البحوث والإعلام والنشر بجمعية الدعوة العالمية الإسلامية)، (270. 269)

⁵ . المرجع نفسه، (22)

⁶ . مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، (298/3)

⁷ . وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، (22)

⁸ . مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى، (298/2)

فإن إباحة التعامل التجاري والاقتصادي مع غير المسلمين منوطة بجلب المنفعة أو دفع المضرة عن الدولة الإسلامية في إطار المبادئ العليا للشريعة الإسلامية¹.

ومما يدل على مشروعية التبادل التجاري مع غير المسلمين، إذا كان ذلك في مصلحة المسلمين ما ثبت في السنة أن رجلاً من المشركين جاء إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - يسوقها فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - «أبيعا أم عطية، أو قال أم هبة؟ قال: لا بل بيع، فاشتري منه شاة»²، كذلك فقد أبرم المسلمون مع أهل النوبة معاهدة انعقد فيها على أن يعطي أهل النوبة المسلمين دقيقاً، وأن يعطيهم المسلمون طعاماً³.

كما روي عن يزيد بن أبي حبيب⁴ قوله: «ليس بين أهل مصر وبين الأسود عهد ولا ميثاق، إنما هي هدنة بيننا وبينهم، نعطيهم شيئاً من قمح وعدس ويعطوننا دقيقاً، ولا بأس أن نشترى دقيقهم منهم»⁵.

وإذا كانت الأمثلة السابق ذكرها تعبر عن مصالح مادية، فإن مفهوم المصلحة في الشريعة الإسلامية يتعدى ذلك المفهوم إلى المنفعة المعنوية أيضاً، ومكافحة الفساد والجريمة بأنواعها تدخل في حيز ودائرة المصالح المقصودة للشارع، ذلك أن: «المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»⁶.

¹ . أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان ، ط1، (مصر: مطبعة الموسوعات بشارع باب الخلق، 1319 / 1901)، (224)

² . أخرجه: مسلم في صحيحه، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الأشربة، باب: إكرام الضيف وفضل إيثاره، ورقمه (2056)، (23 . 22 / 14)، عن عبد الرحمن بن أبي بكر.

³ . أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، (224)

⁴ . هو مفتي الديار المصرية، أبو الرجاء الأزدي مولا من المصري، قيل كان أبوه سويد مولى امرأة مولاة لبني حسل، وامه مولاة لتجيب. ولد سنة خمسين في دولة معاوية، وهو من صغار التابعين، مات سنة ثمان وعشرين ومائة. [شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (31 / 6 . 32)، ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق: إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1 / 1416)، (408 / 4)].

⁵ . أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، (246)

⁶ . محمد بن الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (200)

ويقول العز بن عبد السلام: « ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد كلها شرور مضرات سيئات»¹.
وأما الشاطبي فيعني بالمصالح: « ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق»².
فالمصالح هي كل ما يحصل منفعة أو منافع خاصة أو عامة للإنسان على المستوى الروحي أو العقلي أو الجسدي، أو يدفع عنه مثل ذلك من الأضرار في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معا، وفي مقدمتها المصالح الضرورية الكلية الخمس، ممثلة في مصالح الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بكل ما في هذه المصالح من معاني الشمول والعموم والإطلاق والكلية والدوام³.
وجرائم الفساد بأنواعها تقف حائلا دون تحقيق مصلحة للمسلمين أم لغيرهم ، وبالتالي تقف حجر عثرة أمام التعايش مع الآخر.

الفرع السادس: المعاهدات الدولية وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية :

يحدد جمال الدين عطية مقاصد الشريعة في مجال الإنسانية في:

المقصد الأول: التعرف والتعاون والتكامل: وذلك استنادا لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ١٣ ﴾ [الحجرات (13)].
وبأبي مقصد التعاون نتيجة مكملة لمقصد التعارف.

كما يردف مقصد التكامل هذين المقصدين، لأن سنة الله في خلقه وكونه، لا تقتصر على تنوع الناس، وإنما تشمل كذلك تنوع المصادر والثروات الطبيعية، بما يجعل كل شعب محتاجا على ما لدى الشعوب الأخرى، فيحدث التبادل في السلع والخدمات تحقيقا لمقصد التكامل.

ولأنها سنة إلهية تدرکها العقول، والفترة السليمة، فقد اكتفى القرآن بإيراد المقصد تاركا لتفاصيل التنفيذ المرونة اللازمة لتغطية الواقع الدولي المترامي الأطراف عبر الزمان، ولكنه أكد على ضابط هام في جانب المؤمنين ليكونوا نماذج للتجرد الإنساني الرفيع ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ٣٤ ﴾ اعدلوا

¹ . العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (1 / 4.3) .

² . أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهورين حسن آل سلمان، (2 / 44) .

³ . عبد النور بزا، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، (34) .

هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴿ [المائدة(8)] كآنه يشير إلى وجوب التعاملات بين المتعادين ولذلك يأمر بالعدل بينهم¹.

ولنا في صلح الحديبية من الأمثلة والعبر ما تبقى دروسا يسترشد بها المسلمون على مر التاريخ في علاقاتهم بغيرهم، حيث بلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - أن قريشا أصابتهم جائحة، فأرسل مع حاطب بن أبي بلتعة إلى أبي سفيان خمسمائة دينار ليشتري بها قمحا ويوزعها على فقراء قريش².

وإذا كان التجار مظهرًا للتواصل، فإنه لا يقطع وقت الحرب، وقد أجاز أبو حنيفة الاتجار مع الدولة المحاربة في كل شيء إلا السلاح والحديد لأن ذلك يقوي الأعداء³، ومنع الشافعي الاتجار في الحديد وغيره لكيلا يستمر الاعتداء⁴. ويقرر مالك أن كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقون به في حروبهم من كراع أو سلاح، أو شيء مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فإنهم لا يباعون ذلك⁵.

وإذا كانت الحال هذه وقت الحرب في استمرار التجارة فيما لا مضرة فيه على المسلمين، فإن إقرار هذه العلاقات وتطويرها وتشجيعها أولى في حالات السلم والاستقرار.

يقول الشيخ أبو زهرة: « لقد نفذ النبي - صلى الله عليه وسلم - مبدأ التعاون الدولي عندما جاء إلى المدينة، فعقد مع اليهود حلفًا أساسه التعاون على البر وحمية الفضيلة ومنع الأذى، وأكد ذلك بالمواثيق، ولكن اليهود نقضوا حلف التعاون، ودبروا الأمر مع المشركين ضد النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان أساس هذا التعاون أن يتضافروا على دفع الاعتداء وإقامة الحق، أو بعبارة عامة في هذا العصر " التعايش السلمي " »⁶.

1 . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (166) .

2 . محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (مدينة نصر: دار الفكر العربي، 1995 / 1415)، (45)

3 . محمد بن الحسن الشيباني، كتاب السير الكبير، (284/4) .

4 . أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، الحاوي في الفقه الشافعي، تحقيق: علي محمد عوض و عبد الفتاح أبو سنة، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994 / 1414)، (270 / 5) .

5 . مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (294/ 3) .

6 . أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (26) .

إن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلن أن الله يمد بالقوة كل من يعاون أخاه الإنسان في أي إقليم ، وفي أي موطن، فيقول - صلى الله عليه وسلم - « الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه »¹ ، ولم يعين ذلك الأخ، بل عممه، فيعم الأخوة الإنسانية، ولا يقتصر على الأخوة الدينية أو الإقليمية².

المقصد الثاني : تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض .

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ ﴾ [البقرة (30)]، وقال: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب (72)] . يقول جمال الدين عطية: « ويبقى مفهوم الخلافة العامة للإنسان مطروحا من قبل الإسلام على الإنسانية قاطبة أرضية مشتركة صالحة للتعاون على أساسها، برغم تباين العقائد والأجناس واللغات .. ومن السهل - إذا استبعدنا الأهواء والمطامع الاستغلالية للدول الكبرى - أن تنفق الحكومات والشعوب على أهداف مشتركة تقوم بتحقيقها مشروعات عالمية حكومية وغير حكومية، ذلك أن المصالح الحقيقية متفق عليها في معظم الشرائع .

ومن مجالات التعاون بين البشر (المقصد الأول) لتحقيق الخلافة العامة للإنسان (المقصد الثاني) التعاون في عمارة الأرض ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾، [هود (61)]، سواء في مجال حماية البيئة أو مكافحة الجريمة أو مجالات التنمية المختلفة الزراعية والصناعية والخدمية وغيرها³.

المقصد الثالث: لقد رجح علماء الشريعة أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلام ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [الأنفال (61)]، وأن اللجوء للحرب لا يكون في الإسلام إلا في رد العدوان.

ومن وسائل حفظ السلام؛ إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي، وتنظيم التعاون في المجالات المختلفة، وترتيب المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها⁴.

وقد أشاد الرسول الكريم بجلف الفضول الذي شارك فيه قبل البعثة، وقال: « لو دعيت إليه في الإسلام لأجبت »⁵.

¹ . أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، (4 / 425) ، أبي هريرة.

² . محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (26) .

³ . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (168) .

⁴ . المرجع السابق، (169)

⁵ . سبق تخريجه .

كما حث الإسلام على الوفاء بالعهود والعقود، مما يؤكد احترام المعاهدات الدولية، وهي المصدر الأساسي للقانون بين الدول¹.

وللرحمة العامة بالإنسانية ولتحقيق الخلافة الإنسانية في هذه الأرض منع الإسلام من الفساد فيها ودعا إلى تعاون الإنسانية على إصلاحها، وعمل على حماية كل ما هو مصلحة مقررّة ثابتة، وأن فقهاء المسلمين يرجعون المصالح الإنسانية في المحافظة على خمسة أمور²، يوضحها قول الغزالي: « ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة »³.

المطلب الثالث: التعاون في ظل التنظيمات الدولية" فكرة التكامل الاقتصادي".

حدد الباحث محمد بن محمد رفيع جملة من المقاصد يحققها الاقتصاد الإسلامي، وترجع هذه المقاصد إلى:

1. الاقتصاد الإسلامي وسيلة لتحقيق مقصد إعمار الأعمار في الأرض⁴.

2. الاقتصاد الإسلامي وسيلة لتحقيق مقصد حفظ المال⁵.

3. الاقتصاد الإسلامي وسيلة لتحقيق مقصد حفظ النوع الإنساني⁶.

ويتوقف تفعيل الاقتصاد الإسلامي على وجود مشاريع اقتصادية تنموية نوعية، فذلك متوقف على تقصيد هذه المشاريع، وذلك بتوجيهها وجهة مقاصدية هادفة، ويتم ذلك بمراعاة متطلبات الحالة الاقتصادية والاجتماعية للبلد، من حيث قدرة هذه المشاريع على تلبية الحاجيات القائمة في المجتمع، مع اعتبار المآلات المتوقعة لهذه المشاريع، من حيث الاستجابة لحاجيات الأمة المستقبلية⁷.

ويرى البحث في فكرة التكامل والاندماج بين الاقتصاديات العربية خاصة كخطوة أولى إحدى وسائل تحقيق مقاصد التعاون الاقتصادي والتجاري.

1 . جمال الدين عطية، نحو تفعيل المقاصد، (170).

2 . أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (46)

3 . أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، (1 / 174).

4 . محمد بن محمد رفيع، النظر المقاصدي: رؤية تنزيلية، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2010/1431)، (67)

5 . المرجع نفسه، (69)

6 . المرجع السابق، (70)

7 . المرجع نفسه، (92)

الفرع الأول: التعريف التكاملي الاقتصادي ومراحله.

أولاً. تعريف التكامل الاقتصادي: يعرف عبد الغني عماد التكامل بأنه: « جمع ما ليس موحدًا في غطار علاقة تبادلية تقوم على التنسيق الطوعي والإرادي بهدف توحيد أنماط معينة من السياسات الاقتصادية بين مجموعة من الدول تجمعها مميزات محددة، تستهدف المنفعة المشتركة من خلال إيجاد سلسلة من العلاقات التفضيلية»¹.

أوهو: « الحالة التي تنطوي على تجميع الاقتصاديات المستقلة في أقاليم اقتصادية أكبر»². ويهتم التكامل الاقتصادي أساسًا بكفاءة تخصيص واستخدام الموارد الاقتصادية. ومن الشروط الضرورية لتحقيقه: حرية انتقال السلع وعناصر الإنتاج وإزالة جميع العوائق المؤدية إلى التمييز فيما بين الدول الأعضاء.

ثانياً. مراحل التكامل الاقتصادي:

ويمر التكامل الاقتصادي عبر عدة مراحل، حيث حددها " بيلا بلاسا " بخمس مراحل كالتالي:
أولاً. منطقة التجارة: أبسط أشكال التكامل، يتم فيها تحرير المبادلات التجارية بين الدول الأطراف بإلغاء التعريفات الجمركية والقيود الكمية.
ثانياً. الاتحاد الجمركي: تتم في هذه المرحلة توحيد التعريفات الجمركية للدول الأطراف، وإقامة جدار جمركي يحقق حرية التجارة بين هذه الدول مقابل اتخاذ مواقف محددة بوضع القيود الملائمة من خلال سياسة جمركية موحدة اتجاه العالم الخارجي.
ثالثاً. السوق المشتركة: تمثل خطوة متقدمة على المرحلتين السابقتين، يتم فيها تحقيق حرية انتقال عناصر الإنتاج بين الدول.

رابعاً. الاتحاد الاقتصادي: تضاف خذوة جديدة في هذه المرحلة بتحقيق أكبر قدر من التنسيق في السياسات الاقتصادية بقصد إزالة التمييز الناشئ فيها.

¹ . عبد الغني عماد، التكامل الاقتصادي والسوق العربية المشتركة: أسباب العجز وشروط الانطلاق، مجلة المستقبل العربي، (العدد 250، ديسمبر 1999)، (65)

² . سيد نميري، وسعد فتح الله، جدوى التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون الخليجي في ضوء الاتحاد الجمركي والنظرية الحديثة للتكامل، على الرابط :

خامسا . الوحدة الاقتصادية: المرحلة الأخيرة التي تتم فيها توحيد كافة السياسات الاقتصادية والاجتماعية، بحيث يتم إزالة أي تمييز يقوم بينها وصولا إلى الوحدة الاقتصادية كخطوة في بلوغ الوحدة السياسية¹.

وعليه؛ نجد أن هناك ثلاث خصائص هامة للتكامل الاقتصادي، وهي: إزالة التمييز فيما بين أعضاء الاتحاد، ومزاولة التمييز تجاه العالم الخارجي، والحد من السياسات المستقلة التي ينتهجها كل قطر منفردا².

ويجعل التكامل الاقتصادي التجارة بين الدول المشاركة في منطقة تجارية واحدة أشبه ما تكون بالتجارة الداخلية التي تستفيد من مزايا السوق المتسعة، كما أن حرية انتقال عوامل الإنتاج تؤدي إلى خلق فرص أفضل لهذه العوامل واختيار أنسب لمواقع الإنتاج الاقتصادي، فتقل الاختلافات الإقليمية في المجالات الاقتصادية، وتتقارب معدلات النمو الاقتصادي بين الدول الأطراف.

كما أن اتساع الأسواق يؤدي إلى جذب المزيد من فرص الاستثمار من داخل التكتل أو من خارجه، ويؤدي ذلك كله إلى زيادة القوة الاقتصادية وزيادة القدرة على التفاوض مع العالم الخارجي³.

والأمر الجدير بالتأكيد أن التكامل الاقتصادي ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق أهداف معينة للأعضاء المشاركين في التكامل، بعض هذه الأهداف قد تكون أهدافا سياسية، ولكن هناك دوافع اقتصادية تتمثل في زيادة الإنتاج الناجم من التخصص وتقسيم العمل ووفورات الحجم وتحسين الكفاءة الإنتاجية الناجمة من زيادة المنافسة بين الدول الأعضاء وتحسين معدل التبادل للاتحاد بالمقارنة مع العالم الخارجي، هذا بالإضافة إلى التغييرات التي تحدث نتيجة التكامل والتي تؤثر على عوامل الإنتاج كما وكيفما مثل تدفق رأس المال وارتفاع معدل التطور التكنولوجي⁴.

¹ . يوسف محمد باي، دور التكامل الاقتصادي العربي في التنمية الاقتصادية في الأقطار العربية، ندوة التكامل الاقتصادي العربي، الخرطوم 13 . 15 فيفري 1989 ، وتونس ، أكتوبر 1989)، (38) .

² . سيد نميري، وسعد فتح الله، جدوى التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون الخليجي في ضوء الاتحاد الجمركي والنظرية الحديثة للتكامل صيغة pdf ، (3)

³ . يوسف محمد باي، دور التكامل الاقتصادي العربي في التنمية الاقتصادية في الأقطار العربية ، (38) .

⁴ . سيد نميري، وسعد فتح الله، جدوى التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون الخليجي في ضوء الاتحاد الجمركي والنظرية الحديثة للتكامل، (3)

لقد زاد من فعالية العلاقات التجارية والاقتصادية بين الدول الغربية، المقاربة التي تبناها الغرب، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، والتي مفادها أنّ التعاون والتكامل بين الأقطار الأوروبية في المجالات الاقتصادية (مجالات السياسة الدنيا)، سعيًا من الدول الأوروبية - خاصة - والغربية - بوجه عام - للقضاء على الحروب والنزاعات التي عرفتها القارة الأوروبية، وتبني بديلا آخر، يقوم على فكرة التعاون والتكامل الإقليمي الذي لا يبدأ من الجانب السياسي، ولكن من المجالات الأقل إثارة للجدل كالجانب الاجتماعي والاقتصادي، ويرجع ذلك إلى أن الانقسامات السياسية هي مصدر الصراع بين الدول، ولذلك ينبغي التركيز على الجانب التقني والبرامج الوظيفية الأساسية والمشاريع الاقتصادية ضمن قطاعات محددة وواضحة، كالتعاون في مجال النقل، النفط، المواد الخام، أو أية صناعة معينة، ثم كمرحلة ثانية يمكن توسيع مجال هذا التعاون ليشمل صناعات ومجالات أخرى دون غيره من المجالات، فيخلق نوعا من التعاون الوظيفي الذي ترغب فيه الدول ويدفع بذلك الصراع بينهما¹.

استطاعت هذه الأفكار النظرية أن تؤسس لواقع اقتصادي متطور في أوروبا على مستوى الممارسة الواقعية، فأسهم بشكل كبير في تطور دولها، وتجنّبها النزاعات والخلافات، واختيار بدائل رفاه الفرد وتقدمه وازدهاره.

ونظرا لما كان لهذه الأفكار فعاليتها على أرض الواقع، تكاثرت الاتفاقات الدولية في شكل إنشاء منظمات دولية إقليمية - خاصة - سعيًا منها لتطوير اقتصادياتها، وبالتالي تحقيق الرفاه الاقتصادي لمواطنيها، ومثل هذه الأفكار التي تنضوي تحت فكرة المعاهدات الدولية، تجدد تحريجا لها في الشريعة الإسلامية، على ما سبق توضيحه من جواز المعاهدات في مثل هذه المجالات، متى توفرت شروط المعاهدة الدولية في الشريعة الإسلامية، لاسيما ما يتعلق بموضوع المعاهدة الذي يثير إشكالات كبيرة في وقتنا الراهن في ظل أحكام الشريعة الإسلامية وضوابطها.

ورغم جدوى هذا الفعل، وربما ضرورته بين الدول الإسلامية، نظرا لما يربته من مصالح للأمة العربية والإسلامية، إلا أن تفعيله على أرض الواقع يجد صعوبة في التنفيذ، وهي الصورة التي ينقلها فهمي هويدي تعبر عن نظريته ورؤيته الخاصة لقمة أديسا بابا للسوق الإسلامية المشتركة، ولعل أبرز ملاحظاته كانت حول الجهد الفكري الذي تقدم به الدكتور عبد الرحمن يسري، حيث يقول: «يرى الدكتور يسري؛ أن

¹ . رمزي بن دبكة ، الدراسات الإقليمية المعاصرة: نحو مفهوم جديد لمفهوم الإقليمية، على الرابط :

<http://politics-ar.com/ar/files/03.pdf>

التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية¹ ينبغي أن ينبع من خصوصية الاقتصاد الإسلامي، ولذا فإنه من الخطأ البالغ أن يتصور البعض أنه استنساخ لتجارب الآخرين في العمل المشترك .. فإذا كان تحقيق الوفرة والرخاء الماديين هما هدف النظام الاقتصادي الغربي، فإن الأمر لا بد أن يختلف في ظل التصور الإسلامي، حيث يصبح للنواحي الاجتماعية والإنسانية نصيبها الضروري في مفهوم الرخاء، وهو ما اتجه إلى بحثه الاقتصاديون الغربيون مؤخرًا، إضافة إلى أن المشروع الإسلامي يخاطب الإنسان في دنياه وآخرته، ويعنى بالمعاش والمعاد في آن واحد².

وفي هذا الصدد نبه إلى أن التكامل أو العمل المشترك . على الصعيد الاقتصادي وغيره . يمثل أحد التعاليم الأساسية في رسالة الإسلام، حيث الدعوة إلى التعاون على البر والتقوى، من منطلق الأمة الواحدة، والتعارف وتبادل المنافع الذي اقتضته حكمة الله عندما خلق الناس شعوبًا وقبائل، من صلب آدم عليه السلام.

وذهب إلى أن المشروع الاقتصادي الإسلامي، يحقق نتائجه الأفضل في ظل تطبيق الشريعة الإسلامية، ويتعذر عليه أن يؤتي ثماره المرجوة في غيبة الالتزام ببقية التعاليم الإلهية، باعتبار تلك التعاليم تُعَلِّي من كرامة الإنسان وتدعو إلى توفير حاجاته الأساسية، مما يطرح على المجتمع قيما جديدة في الإنتاج والاستهلاك، إضافة إلى أن التعاليم في اجتهاد الفقهاء تعطي الأولوية لضرورات خمس يتعين الحفاظ عليها في مجتمع المسلمين (الدين والنفس والعقل والعرض والمال³).

وهذه الخطى في مجموعها ليس لها أن تتم في غيبة استقلال إرادة الدول الإسلامية، وتخلصها من مختلف صور التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية⁴.

ورغم أن المعلومات المستقاة من هذا الكتاب ترجع إلى ثمانينيات القرن العشرين، إلى أن المعوقات التي حددها الباحث الدكتور عبد الرحمن سرور دون تحقيق التكامل المنشود، هي ذاتها التي تقف معوقًا حتى الآن في ظل قيام سوق إسلامية مشتركة تؤدي دورها المنوط بها، ويمكن اعتبار هذه المعوقات . فيما

¹ . يناقش الباحث محمد إبراهيم فكرة التكامل بين الأقطار الإسلامية، بناء على معطيات ومؤشرات اقتصادية للدول الإسلامية، والتي من خلالها يمكن النهوض بالتكامل بين أقطارها عن طريق تحقيق فكرة تقسيم العمل الدولي فيما بينها . [التكامل وتقسيم العمل العقلي بين الاقطار الإسلامية، كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، 5 شوال 1417، العدد 178، السنة الخامسة عشرة (44)]

² . فهمي هويدي، أزمة الوعي الديني، ط1، (صنعاء اليمن : دار الحكمة اليمنية، 1988/1408)، (334)

³ . المرجع السابق، (334)

⁴ . المرجع نفسه، (334)

أرى . بمثابة ظروف محيطية بهذا النوع من الأعمال السياسية المؤسساتية التي يجب استحضارها عند تحقيق منطات هذا النوع من الأفعال، ذلك أن هذ الأفعال ليست أفعالا فردية تنسب لأشخاص عاديين، بل هي أفعال جماعية تنسب للدولة باعتبارها أكبر مؤسسة اجتماعية ذات صبغة سياسية منوط بها التصرف لمصلحة المجتمع السياسي الذي تمارس السلطة باسمه .

إذن حدد الباحث جملة من المعوقات تمثلت في الآتي:

- 1 . القوانين والقيم غير الإسلامية التي تهيمن على الواقع الإسلامي، وتحمي المؤسسات والسياسات التي لا تلتزم بالإسلام.
- 2 . قوة تأثير النظام المصرفي الربوي في العالم الإسلامي، وحرص هذا النظام على ربط الواقع الاقتصادي الإسلامي بالنظام الاقتصادي الغربي.
- 3 . التبعية الاقتصادية للغرب وهيمنة النموذج الغربي على الواقع الإسلامي.
- 4 . القيود الموضوعية في الدول الإسلامية، والتي تحول دون انتقال القوى العاملة الإسلامية بين هذه الدول مما يشكل أساسا للتكامل على الصعيد البشري.
- 5 . المناخ غير المواتي وغير المشجع الذي يسود الدول الإسلامية، إزاء محاولات التمويل والاستثمار طبقا لأحكام الشريعة الإسلامية، إضافة إلى غيبة الوعي بأهمية تنشيط التعامل مع المؤسسات الإسلامية في مختلف الدول التي نعنيها¹.

الفرع الرابع: نموذج مجلس التعاون لدول الخليج العربية في نجاح العلاقات التجارية والاقتصادية على مستوى العلاقات البينية العربية .

اهتم مجلس التعاون بمسيرة العمل الاقتصادي المشترك والإسراع في تحقيق التكامل الاقتصادي ووضع برامج لاستكمال إنشاء السوق الخليجية المشتركة والاتفاق على سياسة تجارية موحدة، وتقييم التعاون الاقتصادي، وإقامة الاتفاقية الاقتصادية الموحدة بهدف الوصول إلى مزايا تمكين مواطني دول المجلس من التمتع بمكتسبات اقتصادية تساعد في التنمية الاقتصادية ورفع مستوى المعيشة لمواطني المجلس².

ولتحقيق أهداف العمل المشترك في المجال الاقتصادي، اهتم مجلس التعاون لدول الخليج منذ قيامه 1981/5/25 لتنسيق سياسته وعلاقاته بين الدول الست، حيث أقر المجلس الأعلى في دورته الثانية

¹ . المرجع نفسه، (335)

² . الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، مسيرة الاتحاد الجمركي لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية 2002 ، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية ، 2010)، (24)

(نوفمبر 1981) الاتفاقية الاقتصادية الموحدة لترسم خطة العمل الاقتصادي المشترك ومراحل التكامل والتعاون الاقتصادي بين دول المجلس، ولتشكل نواة البرامج التكاملية التي تم وضعها بشكل مفصل على مدى السنوات العشرين الأولى من قيام المجلس، وتشمل على وجه الخصوص :

1 . تحقيق المواطنة الاقتصادية لمواطني دول المجلس: ويقصد بذلك مساواة المواطنين بما في ذلك الطلاب والحرفيين والمهنيين والأجراء ورجال الأعمال ومراجعي المستشفيات ... إلخ ومعاملتهم معاملة مواطني الدولة التي يتواجدون فيها، كما يقصد به حرية انتقال السلع الوطنية من ثروات طبيعية ومنتجات صناعية أو زراعية من دولة إلى أخرى دون قيود أو رسوم جمركية وغير جمركية ومعاملتها معاملة المنتجات الوطنية¹.

2 . تحقيق التكامل الاقتصادي بين دول المجلس وفق خطوات متدرجة، بدءا بإقامة منطقة التجارة الحرة، ثم الاتحاد الجمركي، ثم استكمال السوق الخليجية المشتركة، وانتهاء بالاتحاد النقدي وإقامة المؤسسات المشتركة اللازمة لذلك².

3 . تقريب وتوحيد الأنظمة والسياسات والاستراتيجيات في المجالات الاقتصادية والمالية والتجارية، حيث يكتسب هذا المحور أهمية خاصة باعتبار دول المجلس دولا نامية، عليها في الوقت الذي تزيل فيه الحواجز، أن تخطط تخطيطا مشتركا للتنمية وترسيم سياسات مشتركة تكون في البداية تأشيرة، ثم تتحول بعد التقييم والمراجعة إلى سياسات وطنية، وفي هذا الإطار تم إقرار الوثائق التالية :

أ. أهداف وسياسات خطط التنمية .

ب. السياسة الزراعية المشتركة .

¹ . عبد الله إبراهيم القوي، منجزات التكامل الاقتصادي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية في ضوء التنفيذ التدريجي لأحكام الاتفاقية الاقتصادية الموحدة، مجلة التعاون، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 29، سنة 1993/1413)، (68)

² - قد وجدت الوظيفة الأصلية مع دافيد متراني تطبيقها في النموذج الخليجي من خلال البدء ما سمي بالسياسة الدنيا والتي عبرت عنها الميادين والمجالات المختلفة السابق الإشارة إليها في مجلس التعاون لدول الخليج العربية، و الوظيفة الجديدة، ومن خلال منهجها الذي يقوم على مبدأ "التعميم والانتشار" والذي يقتضي أن بدء التعاون الوظيفي الدولي في حقل معين يؤدي بالضرورة إلى خلق مجالات أخرى لهذا التعاون، إذ أن بداية التعاون في حقل معين كان ناتجا أساسا عن الشعور بالحاجة الجماعية المشتركة لهذا التعاون، وتحقيق هذه الحاجة سوف يؤدي حتما إلى ظهور حاجات جديدة مرتبطة بالحاجة الأولى أو مكملتها، وهكذا إلى أن يتم التكامل. [حسين بوقارة، التكامل في العلاقات الدولية، (الجزائر: مخبر البحوث والدراسات في العلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام بجامعة الجزائر، 2008)، (54)]

- ج . الاستراتيجية الموحدة للتنمية الصناعية .
- د . نظام الإقراض البترولي .
- هـ . خطة الطوارئ الإقليمية للمنتجات البتروولية وتبادلها بين دول المجلس .
- و . أهداف وسياسات التفاوض مع الدول والمجموعات الاقتصادية .
- ي . خطة التنمية الثقافية .
- ك . السياسات والمبادئ العامة لحماية البيئة بدول المجلس
- ل . ميثاق الشرف الإعلامي .
- م . توحيد أسعار ورسوم الخدمات بما في ذلك الوقود¹ .
- 4 . ربط البنى الأساسية بدول المجلس، لاسيما في مجالات المواصلات والكهرباء والغاز، وتشجيع إقامة المشاريع المشتركة²، ذلك أن المشاريع المشتركة هي المدخل الطبيعي لترايط المصالح وخلق المشاركة الحقيقية بين المواطنين، وهي التعبير عن مساهمة القطاع الخاص في مسيرة المجلس واستغلاله للظروف المؤسسية والقانونية التي أوجدها المجلس، ولذلك تبنت دول المجلس العديد من القنوات والإجراءات الهادفة إلى تشجيع المشاريع المشتركة مثل :
- أ . إقرار قواعد تنسيق إقامة المشاريع الصناعية وإنشاء اللجنة الدائمة لتشجيع وتنسيق إقامة المشاريع ودراسة أية مشاكل تعترض المشاريع القائمة ووضع الحلول الملائمة لها .
- ب . إقرار الحماية المشتركة للمنتجات الوطنية .
- ج . وضع المواصفات الموحدة للسلع الرئيسية .
- د . إقامة المعارض التجارية سويا لكي تتزامن مع مؤتمرات القمة والتي يتسابق فيها المنتجون المحليون على عرض منتجاتهم وتعريف مواطني دول المجلس بهذه المنتجات .
- هـ . السماح للمواطنين بتملك بعض الأسهم .
- و . إنشاء لجنة لتشجيع الصناعات الصغيرة والمتوسطة .

¹ . عبد الله إبراهيم القوي، منجزات التكامل الاقتصادي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية في ضوء التنفيذ التدريجي لأحكام الاتفاقية الاقتصادية الموحدة، مجلة التعاون، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 29، سنة 1413 / 1993)، (70 . 71) .

² . سعيد عبد الله حارب، مجلس التعاون لدول الخليج العربية (حصاد ربع قرن)، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية)، (26)

وفصلا عن المشاريع المشتركة، فمنذ قيام المجلس تم إنشاء العديد من المؤسسات المشتركة مثل: مؤسسة الخليج للاستثمار، وهيئة المواصفات والمقاييس لدول المجلس، والمكتب الفني للاتصالات، وبرنامج مجلس التعاون لدعم التنمية الاقتصادية للدول العربية، والمكتب المشترك لدول مجلس التعاون لدى المنظمة الدولية للطيران المدني¹.

وتماشيا مع تطورات العمل المشترك خلال العقدين الأولين من عمر المجلس، والمستجدات والتحديات الدولية في المجال الاقتصادي، أقر المجلس الأعلى في دورته الثانية والعشرين (ديسمبر 2001) الاتفاقية بين دول المجلس، وقد نقلت الاتفاقية الجديدة أسلوب العمل المشترك من طور التنسيق إلى طور التكامل وفق آليات وبرامج محددة، كما أنها أكثر شمولية بمعالجتها للموضوعات التالية:

1. الاتحاد الجمركي لدول المجلس.
 2. العلاقات الاقتصادية لدول المجلس مع الدول والمجموعات الاقتصادية الأخرى والمنظمات الدولية الإقليمية وتقديم المعونات الدولية الإقليمية.
 3. السوق الخليجية المشتركة حيث تشمل تحديد مجالات المواطنة الاقتصادية.
 4. الاتحاد النقدي الاقتصادي.
 5. تحسين البيئة الاستثمارية في دول المجلس.
 6. التكامل الإنمائي بين دول المجلس، بما في ذلك التنمية الصناعية، وتنمية النفط والغاز والموارد الطبيعية، والتنمية الزراعية وحماية البيئة، والمشروعات المشتركة².
- فلهيكل الصناعي في دول مجلس التعاون يقوم على دعامين رئيسيتين أولهما قطاع الصناعات الأساسية المستندة على الموارد (الهيدروكربونية) المتوفرة بدول المنطقة، وثانيهما قطاع الصناعات التحويلية للقطاع الخاص. ويشتمل المجلس على القطاعات التالية:
- . الصناعات الأساسية: الصناعات البتروكيمياوية والصناعات الثقيلة المعدنية كالألومنيوم والحديد والصلب.

¹ . عبد الله إبراهيم القويز، منجزات التكامل الاقتصادي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية في ضوء التنفيذ التدريجي لأحكام الاتفاقية الاقتصادية الموحدة، مجلة التعاون، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 29، سنة 1413 / 1993)، (74.73)

² . سعيد عبد الله حارب، مجلس التعاون لدول الخليج العربية (حصاد ربع قرن)، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية)، (26)

. الصناعات التحويلية للقطاع الخاص، وتشمل: صناعات إحلالية تعتمد بالدرجة الأولى على تلبية احتياجات السوق المحلي عن طريق الاستيراد. وأيضاً صناعات تصديرية، وصناعات التقنيات المتقدمة، الصناعات الصغيرة ..¹

7 . تنمية الموارد البشرية، بما في ذلك التعليم ومحو الأمية وإلزامية التعليم الأساسي، وتفعيل الاستراتيجية السكانية، وتوطين القوى العاملة وتدريبها وزيادة مساهمتها في سوق العمل.
8 . البحث العلمي والتفني وتطوير القاعدة العلمية التقنية والمعلوماتية، وحماية الملكية الفكرية.
9 . التكامل في مجالات البنية الأساسية بما في ذلك النقل والاتصالات والتجارة الإلكترونية.²
وحسب مركز المعلومات للأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، فإن مختلف المجالات التي تطور فيها مجال التعاون، هي كالاتي :

1 . **التعاون الاقتصادي ويضم:** الاتحاد الجمركي. السوق الخليجية المشتركة والمواطنة الاقتصادية الاتحاد الجمركي والعملية الموحدة. التعاون التجاري. التعاون في مجال الكهرباء والماء التعاون في مجال الطاقة التعاون في المجال الصناعي. التعاون في مجال براءة الاختراع . التعاون في مجال النقل والمواصلات. التعاون في مجال الاتصالات. التعاون في مجال التخطيط والإحصاء والتنمية .

2 . **التعاون في مجالات الإنسان والبيئة:** وتضم التعاون في مجال التعليم، التعاون العلمي والتقني، التعاون في مجال الموارد البشرية، العمل الاجتماعي المشترك، العمل الثقافي المشترك التعاون البيئي، التعاون في مجال الصحة، العمل البلدي المشترك، العمل المشترك في مجال الإسكان، العمل الشبابي المشترك، العمل الرياضي المشترك.

3 . **التعاون في المجالين العسكري والأمني.**

4 . **التعاون العدلي والقضائي، والهيئة الاستشارية والرقابة المالية .**

5 . **التعاون في مجال السياسة الخارجية، التعاون الإقليمي، والعلاقات الاقتصادية مع الدول والمجموعات، والتعاون الإعلامي¹.**

¹ . اتحاد غرف دول مجلس التعاون الخليجي، البنى التحتية بدول مجلس التعاون .. الطموحات والتحديات، مجلة التعاون ، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 39، سنة 1416هـ 1996)، (24)

² . سعيد عبد الله حارب، مجلس التعاون لدول الخليج العربية (حصاد ربع قرن)، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية)، (26)

إن أية عملية للتكامل الاقتصادي على مستوى بلدان الخليج لا بد وأن تكتسب بالضرورة بعدا استراتيجيا وسياسيا، فبلدان الخليج لا تشكل فقط وحدة جغرافية - تاريخية متجانسة ومتصلة، بل لها هوية جغرافية - سياسية محددة *Geo-political identity* في خريطة الصراعات السياسية والاقتصادية الدولية المعاصرة، فبلدان الخليج العربي تشترك في مواجهة مجموعة من المخاطر والاعتبارات السياسية والأمنية تضيف بالضرورة بعدا استراتيجيا لا غنى عنه لأية عملية تعاون أو تكامل اقتصادي بين بلدان الخليج العربي، إذ أن أية جهودات تكاملية أو تنسيقية بين بلدان الخليج لا بد لها من تطوير استراتيجية للعمل المشترك لدرء الأخطار المشتركة التي تهدد بلدان الخليج العربي، وأهمها .

1. الخطر المشترك الذي تواجهه دول الخليج فيما يتعلق بحماية منابع النفط من التهديد الخارجي.
2. ضرورة حماية وتأمين حقوق الملاحة في الخليج العربي.
3. مخاطر التفتت والضعف السياسي نتيجة صغر حجم بلدان الخليج العربي جغرافيا وسكانيا (فيما عدا العراق والسعودية)².

واستكمالاً للرؤية الاستراتيجية لموقع عملية "التكامل الاقتصادي بين بلدان الخليج" من الحركة العامة للتكامل الاقتصادي العربي، لا بد لنا من إبراز قضية هامة تتعلق بوحدة المصير العربي المشترك. فرغم أن التكامل الاقتصادي بين دول الخليج قضية تؤازرها كل الحقائق والمعطيات الموضوعية، فإن هذه النتيجة على أهميتها، يتعين أن تقترن بحقيقة موضوعية أخرى لا تقل أهمية عنها ألا وهي أن عملية التكامل الاقتصادي بين دول الخليج العربي ينبغي لها أن تكون في إطار وضمن أفق عربي . إن هذه الحقيقة لها نفس القدر من الأهمية والحيوية لكل اقتصاديات الخليج والاقتصاد العربي في مجمله³.

الفرع الخامس: مقاصد وغايات التكامل الدولي :

اقتصر البحث على ذكر أهم الغايات التي يحققها التعاون (التكامل الاقتصادي) العربي في حالة تحقيقه، وهو . بطبيعة الحال . يجري في إطار أحكام الشريعة ومقاصدها، إذ منطلقه يقوم على أساس: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة (2)]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، استنادا لواقع الدولة القطرية وليس الدولة

¹ . مركز المعلومات، مجلس التعاون لدول الخليج العربية في عقده الثالث : التكامل والوحدة 2001 . 2010)، ط 3،

(الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية ، ديسمبر 2010)، (8 . 7)

² . محمود عبد الفضيل، النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، (171)

³ . المرجع السابق .

الإسلامية الواحدة، وتفضيل وترجيح التعاون العربي والإسلامي على التعاون مع الدول الغربية وإن كان جائزا بشروطه وضوابطه، لكن القضية تخضع لفقه الأولويات واعتبار المقاصد والمآلات، عند تحقيق المناط في هذا النوع من التعاملات الاقتصادية والتجارية .

إنَّ أهمية التكامل الاقتصادي العربي تكمن في أنه الوسيلة لتحقيق الوحدة الاقتصادية العربية، كهدف نهائي يمكن تحقيقه بين الأشقاء العرب.

وللتكامل دور كبير في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي قاطبا وقوميا، فهو يعمل على معالجة مشكلة التأخر الاقتصادي والاجتماعي التي تعاني منها معظم الدول العربية، حيث تتدنى وتتأخر درجة الاجمالية فيها، وتنخفض مخصصات الاستثمار ويزداد العجز في الموازنات العامة واللجوء للمديونية الخارجية والذيلية، ثم تصبح بعد ذلك خدمة للدين عبئا ثقيلا يضيق فرص التنمية إضافة إلى ازدياد نسبة البطالة في العديد من البلدان.

. كما أن الدول العربية تعاني من أزمة حقيقة في الأمن الغذائي مما يجعلها تعتمد اعتمادا كبيرا على العالم الخارجي، وهذا مما يحد من استغلالها الاقتصادي والسياسي ويضعف أمنها. إضافة إلى ضعف الروابط الاقتصادية العربية، خاصة على صعيد التبادل التجاري والاستخدام الأمثل لعوامل الانتاج وضعف مردود مجهودات ومحاولات التنسيق والتكامل التي تمت فيما بينها في الماضي.

كل هذه الأسباب، وغيرها كثير مما أوضحه المهتمون والمتخصصون في هذا المجال، يجعل من السير في طرق التكتل الاقتصادي بالنسبة للدول العربية، يجب أن ينظر إليه كوسيلة لمواجهة التحديات الاقتصادية والخارجية في نفس الوقت، كأداة لحل قضايا التنمية الداخلية، وهذا كله يوضح أهمية التكامل الاقتصادي في حل قضايا التنمية في الدول العربية لمواجهة التكتلات الخارجية من ناحية أخرى في ظل عالم اليوم الذي لم يعد فيه مجال للدول المنفردة والكيانات الصغيرة التي في أغلب الأحيان تكون ضحية للتبعية الاقتصادية والسياسية والأمنية، وإذا كنا حريصين على ألا يكون وطننا العربي (والإسلامي كخطوة لاحقة) ضحية لهذه التبعيات، فيجب علينا الالتفاف حول التكامل الاقتصادي العربي¹.

¹ . بدور عثمان أبو عفان، التكامل الاقتصادي العربي حصيلة الماضي والرؤى المستقبلية ، ندوة رابطة المعاهد والمراكز العربية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، التكامل الاقتصادي العربي، (الخرطوم 13 . 15 1989)، وتونس أكتوبر

خلاصة الفصل: حاول هذا الفصل أن يتناول "مفهوم الأمن" كبعد في العلاقات الدولية، لارتباط السلم بالأمن¹، ورأى البحث أن يطرح فكرة كون الأمن ذاته هو مناط العلاقات الدولية، وضرورة تحقيق هذا المنط، وفق أحكام الشريعة ومقاصدها.

يدرس الأمن من خلال دراسة عدد من القضايا التي تطرح على مستوى العلاقات الدولية، وهو ما يدعو إلى تحقيق منطات ما يطرح من قضايا ترتبط بالأمن في بعده "العسكري والإنساني" وفق منظور شرعي يستند إلى قاعدة "الشرعية والمشروعية الإسلامية".

وعلى اعتبار أن التوصل إلى تحقيق الأمن، يكون عبر عدد من الأفعال التي تقوم بها الدولة، يرى البحث ضرورة تحقيق منطات هذه الأفعال، وإن كان المنط المركزي والمحوري في هذه العلاقات هو تحقيق الأمن بين الدول، ذلك أن الوسائل لتحقيق الأمن؛ يجب أن تخضع بدورها لميزان الشرع، فإذا كانت مفاهيم التكامل (في إطار العلاقات التجارية والاقتصادية) . كمثل اتخده البحث . فإن ذلك لا ينفي ضرورة انضباطه كوسيلة، بقواعد الشريعة في المعاملات التجارية والاقتصادية.

والأمر ذاته يقال عن مختلف الوسائل التي مثل بها البحث لتحقيق الأمن كغاية مقصودة للأمم جميعها بما فيها الدول الإسلامية، وذلك يدعو إلى أن تكون الشريعة ومقاصدها حاکمة وموجهة لأفعال الدولة الإسلامية أو ما يقوم مقامها في ظل غياب الدولة الواحدة الجامعة (الخلافة)، والمقصود الدول القطرية الإسلامية.

لقد توسع مفهوم الأمن ليشمل الاقتصاد والبيئة والمجتمع، بحيث طرحت مفاهيم الأمن الإنساني وعلاقته بالتنمية، وبحقوق الإنسان، وهذا كله يستدعي معرفة موقف الشريعة من هذه المفاهيم، وانعكاساتها على النسق القيمي للشريعة ذاتها، ولذلك دعا البحث إلى توسيع فكرة تحقيق المنط ليس ليشمل أفعال المكلفين، بل الأفكار والمفاهيم الغربية قبل الأخذ بها وتفعيلها على أرض الواقع، لأن تفعيلها يعني الممارسة والفعل، والبحث يرى أن يقوم أهل الشريعة بعمل استباقي قبل القبول بهذه الأفكار وتوظيفها على أرض الواقع .

إن أهم ملاحظة يسجلها البحث في هذا الفصل، هو أن معرفة ما يرتبط بالأمن كمفهوم متطور من تهديدات، وهي في العرف الإسلامي؛ تندرج تحت مسمى "المضار والمفاسد"، هي ما يمكن من منهج تحقيق المنطات على مستوى علاقات الدولة الإسلامية بغيرها، فهي شبيهة بمسالك

¹ . محسن بن العجمي بن عيسى، الأمن والتنمية، (51)

الأصوليين في العلة من تخرج وتنقيح وتحقيق للمناط .. ، إذ الأمر يستدعي في وقتنا المعاصر، غريزة جميع الأوصاف المحيطة بالعلاقات الدولية المعاصرة، ليسهل استنباط الحكم الشرعي بشأنها، بحيث تصنف التهديدات الأمنية باعتماد معيار سياق المفاصد والمضاه، فتعتبر كذلك، أو لا تعتبر لانتفاء مفهوم المضرة والمفسدة الشرعية عنها.

الأستاذ الدكتور
عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

جامعة الأمير عبد العزيز
العلوم الإسلامية

يخلص البحث إلى النتائج الآتية :

أولاً - على المستوى النظري:

1 . حاولت هذه الدراسة؛ ومن خلال تركيزها على البعد المقاصدي في دراسة الوسائل؛ والتي، أي: "الوسائل" « مجموع الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين »، أن تبرهن على صحة الفرضية التي تبناها البحث وحاول إثباتها، وهي محورية ومركزية الوسائل في النظرية المقاصدية، إذ تعتبر الوسائل التي هي الأحكام الشرعية؛ بمثابة الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها نظرية المقاصد، ولا يمكن . والأمر على هذا الحال . أن نفصل بين الوسائل والمقاصد، إذ لا بناء إلا بأسس متينة، وأسس المقاصد؛ الأحكام الشرعية؛ التي هي المفضية إليها.

2 . إن الدراسة، وهي تنطلق من الفرضية أعلاه محاولة إثباتها، لا تُعَيَّب حقيقة أن كلا من الوسائل والمقاصد ينظر إليهما على مستويين إثنين:

المستوى الأول: تعبر عنه الأحكام الجزئية وما يرتبط بها من مصالح جزئية وما في حكمها.

المستوى الثاني: يتعدى مجرد التعليقات الجزئية إلى مستوى الأحكام الكلية المطلوبة للحفاظ على قطيعات الدين والمتمثلة في كلياته " حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل".

3 . حاولت الدراسة؛ أن تؤكد ثنائية (المقاصد والوسائل)، وعلى أن قيام البناء المقاصدي غنما يكون على أساس الأحكام الشرعية، وذلك من خلال بحث جملة من المعطيات تتمثل في الآتي (حسب رأي البحث):

أ . مسالك الكشف عن المقاصد وأثرها في الكشف عن الأحكام الشرعية.

ب . مجالات المقاصد، ومكانة مبحث الوسائل منها، خاصة وأن الذين طرقت مجالات المقاصد كانوا يتوسلون إلى محاولة إيجاد مدخل للتجديد في أصول الفقه عبر مقاصد الشريعة.

ج . محاولة الدراسة بيان ارتباط تقسيمات المقاصد بتقسيمات الوسائل، بناء على الاعتبارات التي استند إليها علماء المقاصد في تقسيماتهم لها، والدراسة . زيادة على ذلك،، بينت وأوضحت التقسيمات المتعددة لعلماء المقاصد للوسائل كمفهوم قائم بذاته، بعيدا عن ربطه بمفهوم المقاصد الشرعية.

4 . ولعل أهم ما استندت إليه هذه الدراسة للدفاع عن هذا الرأي (ضرورة الوصل بين الوسائل والمقاصد)، أي (بين الأحكام والمقاصد)، هو تناولها بالبحث لمجموعة من القواعد التي اتخذت طبيعة

وصفة كونها مقاصدية، رغم أن هذه القواعد تصرح عباراتها باللفظين معا (الوسائل والمقاصد)، كمفهومين قائمين جنبا إلى جنب، وهذه القواعد . في نهاية المطاف . ترتب جملة من الأحكام الشرعية بناء على مراعاة المصالح الشرعية، فالوسائل؛ وإن كانت أحكاما، فالمقاصد الشرعية هي أيضا أحكاما شرعية؛ لكنها في رتبة أعلى من الوسائل، وهي مقصودة للشارع الحكيم ابتداء، والوسائل مقصودة بالتبع أو بالقصد الثاني.

5 . من خلال تركيز البحث على ثنائية الوسائل والمقاصد، يرى البحث في الوسائل (كمفهوم قائم بذاته)، هو نواة ولبنة وأساس البناء المقاصدي، الذي تعبر عنه نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية، بمعنى: أن نظرية المقاصد تحتوي في طياتها وبين جوانبها، ما يمكن التعبير عنه تجوُّزا بنظرية الوسائل، وذلك قياسا على نظرية الملكية ونظرية العقد .. كفروع للنظرية الفقهية العامة، وهذا يدعو لإعادة النظر والبحث في صياغة نظرية عامة لمقاصد الشريعة الإسلامية، واستخراج مجموع النظريات الفرعية المنضوية تحتها ، والتي يشكل مجموعها النظرية العامة للمقاصد في الشريعة الإسلامية، ويمكن الحديث . حينها . عن مجموعة من النظريات الفرعية، مثل: نظرية المصلحة ، ونظرية الرائعين ونظرية الاستحسان، ونظرية الوسائل .. وهكذا .

6 . إنه؛ ومهما تطور الفعل الانساني ليتجاوز مجرد كونه فعلا الإنسان الفرد، إلى كونه فعلا جماعيا ينسب للمجتمع أو إلى شخص معنوي يسمى "دولة" أو "أمة"، أو "خلافة" .. ، فسيظل ما صدر عن هؤلاء جميعا موصوفا بكونه (فعلا للعبد)؛ وما دام كذلك فهو خاضع لا محالة لميزان الشرع، وميزان الشرع في الأفعال الحكم عليها بالاعتضاء (طلب الفعل وطلب الترك)، أو التخيير على وجه الإباحة الشرعية .

7 . حاول البحث، أن يوظف مفهوم "نظرية الوسائل" كأداة تحليلية، تفيد في تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، من خلال فقه ما هو في مرتبة الوسيلة، وما هو في مرتبة المقصد، ومن خلال توظيف القواعد الجامعة بين الوسائل والمقاصد، سواء ما تعلق الأمر بالكليات أم بالجزئيات.

8 . خلال اهتمام هذا البحث بموضوع الوسائل من وجهة النظر المقاصدية، وأمام محاولات ضبط المفاهيم وتوحيدها داخل دوائر العلوم والمعارف الإسلامية، يرى البحث اعتماد الوسائل كإطلاق لمفهوم يرتبط مباشرة بمقاصد الشريعة الإسلامية، وهي جملة الأفعال الإنسانية المنضبطة بالأحكام الشرعية، سواء فقه وجه المصلحة فيها أم لا، ذلك أن معقولية الأحكام وعدم معقوليتها أمران يقوم عليهما التشريع الإسلامي ويسلم بهما العقل الفقهي، وذلك عملا على تجاوز الخلافات الفقهية المطروحة قديما بخصوص

اعتماد مدارس فقهية لأدلة معينة في استنباط الأحكام، وإبعادها لأدلة أخرى، في مقابل قبول هذه المدارس لما تم رفضه من الطرف الآخر .

أردت القول، أنه وفي ظل هذه الثورة المعرفية على مختلف المجالات والأصعدة، وإثراءً للمبحث المقاصدي الذي نرى فيه مدخلا طيحا لابتناء الأحكام الشرعية بخصوص المستجدات، ينبغي ضرورة تجاوز الخلافات التقليدية، واللجوء إلى مؤسسة الاجتهاد الجماعي التي توظف مختلف الأدلة التبعية من دون النظر إلى رفضها من مذهب معين وعدم قبوله لها، ما دام ضابط ذلك متوفر وميسر وهو مراعاة مقاصد الشريعة في كلياتها وجزئياتها، والتي مدارها على جلب المصالح ودرء المفاسد، المقصود الأعظم لهذه الشريعة .

ويتأتى ذلك من خلال صياغة منهج يقوم على تحقيق المناط لتنزيل الأحكام الشرعية على المستجدات والوقائع، في إطار مؤسسة علمية شرعية بعيدة عن الدول وحكوماتها .

ثانيا - على مستوى الإسقاط النظري (الجانب التطبيقي):

1 . إنه ورغم أننا نتغيا ونقصد إلى أسلمة الأفعال الإنسانية، ذلك أن الإنسان المستخلف هو ذاك الذي عرف شرع الله وحكمه، لتكون الخلافة هنا؛ هي الخلافة التي قصدها الشارع للإنسان، وذلك لا ينفي على وجه الإطلاق؛ أن أفعال الإنسان الذي لم يعترف بميزان الشرع حاكما على أفعاله لأفعاله عدم اعتبارها من باب مصلحة الإنسانية في هذه الدنيا، بل منها ما يوافق أمر الشارع ونهيه، وإن كان القائم بها لا يدرك شيئا عن ذلك، لذلك كان التعارف بين شعوب العالم ليفيد بعضهم من بعض، والشيء الصالح هو الذي يعم خيره البشرية كافة؛ المؤمن منها والضال عن الإيمان، وهو ما يعبر عن خلافة الانسان للأرض في مفهومها العام.

وتقودنا النتيجة أعلاه، وفي ظل النموذج التطبيقي المختار في هذا البحث "الفعل السياسي"، إلى عدم غض الطرف عن الخبرة والتجربة الإنسانية النافعة والصالحة التي يعم خيرها ونفعها بني الانسان / آدم، متى لم تصادم نصا شرعيا صريحا من كتاب الله وسنة رسوله، أو قواعد ومبادئ الشريعة الإسلامية، لا لشيء إلا لأنها صادرة عن الآخر، غير المسلم.

ولعل في الفعل السياسي الشيء الكثير من ذلك، فهو في غالبه "منتوج وثمره" الفكر والعقل الغربي، الذي أصبح يجسد نموذجاً قائماً بذاته، لنا أن نفيد منه فيما يمكن الإفادة منه، ما لم يعارض ما سبق توضيحه .

2 . إن ما يذهب إليه هذا البحث، لا ينفي أنه، وفي مجال الفعل السياسي، هناك نموذج شرعي إسلامي قائم بذاته يرتد إليه الفعل السياسي (السلطة والحكم على وجه التحديد)، ولكن هناك من المستجدات على الساحة الدولية في ظل تغيرات الطائفة، يرى البحث أنها مجال التمحيص والاختبار لبيان ما يصادم منها شريعة الله أو يوافقها، وفق منهج تحقيق المناط.

3 . إن اختيار الفعل السياسي كنموذج لتنزيل الأحكام الشرعية عليه، من شأنه أن يفعل المدخل الحضاري الإسلامي برويته المقاصدية في كثير من شؤون السياسة والحكم، إن على مستوى الدولة القطرية، أو على المستوى الإقليمي (مجموع الدول العربية والإسلامية)، إذا تسنى لها أن تنظر في المصلحة الحقيقية الجامعة بين أبناء الأمة الواحدة، ولم لا يكون ذلك اجتهاداً في محاولة إحياء نموذج الخبرة الإسلامية وبعثه والعمل على تبليغ فحواه إلى الهيئات العلمية العالمية المهتمة بالشأن الإنساني، خاصة في ظل تطور مفاهيم الأمن الإنساني، وبرز متغير حقوق الإنسان بقوة في إدارة العلاقات الدولية في الوقت الراهن، ويفتح المجال للحديث عن التحول الإسلامي، كبديل عن التحول الديمقراطي.

4 . رأى البحث في ظل ما عرف فقهاً "بالنوازل"، أنه آن الأوان أن نتحدث عن نوازل سياسية، لأننا . فعلاً . نعيش ظروف واقع وعصر، على الاجتهاد في الشريعة أن يجد لها تحريجاً، بأن ينزل هذه الوقائع والنوازل إلى بساط المناقشة والبحث ومحاولة إيجاد الحكم الشرعي بشأها.

قد يكون من المتعسر جداً أن تُتناول مجموع القضايا السياسية الراهنة، وإعطاء حكم فردي بشأها، فذلك ليس من اختصاص باحث واحد، (فهو باحث ليس إلا، وليس مجتهداً في الغالب)، وحتى وإن كان الباحث من المجتهدين، فواقع الحال يثبت أن مثل هذه الأمور، لا ترجع إلى الفقيه باعتباره حامل العلم الشرعي وحده، بل تطورات العصر تكشف عن ضرورة اللجوء إلى ما يعرف بالاجتهاد الجماعي، وضرورة وجود وليس؛ الاستعانة فقط بأهل الاختصاص، لأن الأمر يتجاوز مجرد مسألة فرعية تحتاج إلى حكم بشأها، بل الأمر يمس مجموع الأمة، مما يحتم . وجوباً . إيجاد صياغة لاجتهاد معاصر فعلاً، ينفي عن الدولة الإسلامية أنها دولة الفقيه، بل هي دولة المسلمين، فقهاء مجتهدين في علوم الشرع، وفقهاء

مجتهدين في تخصصاتهم، والجامع بينهم الولاء لدولة الإسلام والمسلمين من خلال الوحدة السياسية للمسلمين.

5. حاول البحث التأسيس لفكرة مفادها أن: "مناطق علاقات الدولة الإسلامية مع غيرها هي هي الأمن"، ليس السلم وليس الحرب، وليس الدعوة، وإن كان هذا التأسيس يجمع بين بعدين اثنين: "السلم والدعوة".

6. حاول البحث في هذا السياق إجراء نوع من المسح لمضامين الأمن في وقتنا المعاصر، ودراساتها وفق بعض المعطيات الشرعية والمقاصدية¹، عن طريق إحداث نوع من المقاربة الشرعية في ضوء مقاصد الشريعة.

ثالثاً - توصيات البحث:

من خلال دراسة القسم التطبيقي، يسجل البحث جملة من الملاحظات يعبر عنها في شكل توصيات.

1. فتح تخصص دراسات أمنية شرعية بقسم "السياسة الشرعية والعلاقات الدولية" ضمن مشاريع الماجستير يتبع تخصص القضاء والسياسة الشرعية على مستوى كلية الشريعة والاقتصاد، بقسم الشريعة والقانون.

وفي حالة عدم إمكانية ذلك، فلا أقل من أن يجعل كمقياس داخل تخصص السياسة الشرعية والعلاقات الدولية، فقد رأت الباحثة من خلال دراستها في قسم العلاقات الدولية (تخصص دراسات أمنية واستراتيجية)، الإغفال الكبير للدراسات الشرعية على مستوى قسمي الفقه وأصوله، والشريعة والقانون لقضايا غاية في الأهمية والخطورة في ذات الوقت، هي محل اهتمام بعض التخصصات كتخصص العلوم السياسية بفروعها المختلفة، لاسيما تخصص العلاقات الدولية، وهي. فيما ترى الباحثة. أوثق صلة بالمجال الشرعي، وأدعى لأن تدرس ضمن تخصصات الفقه وأصوله، أو الشريعة والقانون.

¹ . كثرة المسائل المتفرعة عن الأمن ومضامينه، حالت دون تتبعها على المستوى الشرعي المقاصدي، ولأنّ مثل هذا الطرح يحتاج لدراسة مستقلة على مستوى أفكاره ومحاولة التأصيل لها، واكتفى البحث بطرقها والتنبيه إليها .

ولاحظت الباحثة، من باب كون تخصصها الأصلي هو: أصول الفقه، والذي دعمته بدراسة العلوم القانونية والإدارية، أن مفاهيم المصلحة الشرعية، والحكم الشرعي؛ من باب السياسة الشرعية، تجد تفعيلاً لها من خلال الإفادة من العلوم السياسية (أو علم السياسة) بالتعرف على مضامين هذا العلم المعاصر، وعدم الاكتفاء بالمقارنة بالدراسات القانونية فقط، فالتقاطعات كبيرة جداً في الموضوعات التي يفترض أن يطرقها علم السياسة الشرعية¹. حسب رأي الباحثة .

2 . تتمنى الباحثة وترجو، أن تتوصل الجامعات الإسلامية، أو إحداها، من المساهمة في بلورة مدخل أو مقارنة شرعية مقاصدية في دراسة العلاقات الدولية تتماشى ومعطيات الواقع الراهن، وتبرز في ذات الوقت خصائص الشريعة ومقاصدها في هذا الحقل المعرفي.

3 . توجيه طلبة الماجستير والدكتوراه . خاصة . لقسم القضاء والسياسة الشرعية، وكذا حقوق الإنسان؛ للاهتمام بالمدخل المقاصدي في تحليل ودراسة مختلف قضايا العلوم السياسية بإطلاقها الوضعية، وكذا على مستوى حقوق الإنسان، من خلال تفعيل المدخل المقاصدي الشرعي، عملاً على تكوين طالب بروح ومبادئ الشريعة، لكنه يعيش زمانه ووقته (القرن الحادي والعشرين).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه .

الفهارس

¹ . قضايا التسلح وضوابطه الشرعية في إطار معادلة المصالح والمفاسد الشرعية، بروز المعطى البيئي والمشاكل البيئية بقوة في العلاقات الدولية، متجاوزاً قضايا الاقتصاد والتجارة، قضايا الاعتماد المتبادل بين الدول ليس على المستوى الاقتصادي فقط، بل على المستوى الأمني أيضاً من خلال عولمة تهديدات الأمن، و بروز فكرة الجماعة الأمنية، ومركب الأمن الإقليمي، والمعضلة المجتمعية الأمنية ... وأثر هذه المفاهيم والأفكار على وحدة الأمة وعلى عقيدتها إبتداءً.

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية
- فهرس الأعلام المترجم لهم.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية.

الآية	رقمها	الصفحة
-------	-------	--------

سورة البقرة		
602	3	﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾
208	10	﴿وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾
519,466	12	﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾
518,512	29	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾
908 ، 248 1004	30	﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾
972 ، 387	36 ، 35	﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ..﴾
206	43	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ..﴾
153	114	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَّعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾
380	117	﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ﴾
962	125،126	﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا ...﴾
276	127	﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾
841	129	﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾
24	131	﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ ۗ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
432	132	﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
292	172	﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾
401،245	179	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
453	183	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ..﴾
459	185	﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ﴾
298،117 483	185	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
117	187	﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ..﴾
554	189	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ ۗ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجَّ ۗ﴾
935	191	﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتَهُمْ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾

935	193	﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ... ﴾
964، 796 998	205	﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ ﴾
227	205	﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾
935	208	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ... ﴾
454	212	﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾
465	217	﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۗ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۗ ﴾
620، 120	219	﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ... ﴾
671، 460	229	﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ ۗ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ ﴾
292، 119	231	﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا .. ﴾
292، 119	233	﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ﴾
494، 216 1008، 995	275	﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۗ ﴾
362	277	﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾
440	282	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾
292	282	﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۗ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾
440	283	﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ ﴾
873	283	﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ ﴾
146	286	﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾
117	286	﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾
117	286	﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾
آل عمران		
441	18	﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾
24	19	﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ ﴾
284	77	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ ﴾

503,22	85	﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ... ﴾
962	97	﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ ﴾
752	100	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ ﴾ ...
459	102	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ ... ﴾
918,752	104	﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾
460,441	134	﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ .. ﴾
289	154	﴿ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ ۗ ﴾
601,216 875,849	159	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾
208	170	﴿ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾
سورة النساء		
685,292	12	﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۗ ﴾
459	13	﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۗ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ .. ﴾
459	14	﴿ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا .. ﴾
510,449	23	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾
510	24	﴿ وَأُجْلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾
117	28	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴾
715	59	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾
467	59	﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ .. ﴾
962	83	﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ ۗ ﴾
509	85	﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيمًا ﴾
509	86	﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾
935	90	﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ .. ﴾
935	94	﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا .. ﴾

292	95	﴿ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ﴾
22	116	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾
365	123	﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ﴾
364	124	﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ .. ﴾
873	135	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴾
208	174	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾
سورة المائدة		
473,493	1	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾
517,494	1	﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾
878,1017	2	﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ .. ﴾
460,273	3	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾
62,24	3	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي .. ﴾
468,375		
578		
995,449	3	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾
292	3	﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۖ ... ﴾
519	5	﴿ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ﴾
296	6	﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾
1003	8	﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۖ ... ﴾
998	20	﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا ﴾
129,121	35	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾
876,246	38	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ﴾
24	44	﴿ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا ﴾
75	44	﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾
751	45	﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

101،102	45	﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۖ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۗ وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾
753	47	﴿ وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾
751	48	﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ... ﴾
22	48	﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾
753،751	49	﴿ وَأَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ ﴾
404	63	﴿ لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّائِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ .. ﴾
997	64	﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾
404	79	﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ۗ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾
459	89	﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ . . . ﴾
995 ، 246	90	﴿ إِنَّمَا الْحُمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾
246	91	﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾
246،566	95	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَخُكُمْ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾
590		
494	96	﴿ أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾
سورة الأنعام		
273،62	38	﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۗ ﴾
597		
752	57	﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ﴾
962	82	﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْرُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾
681،640	108	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾
561	109	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ ﴾
404	112	﴿ زُخْرِفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾

513	119	﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ .. ﴾
516،295	119	﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾
512،511	145	﴿ قُلْ لَا أَحَدٌ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾
459	152	﴿ وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴾
396	160	﴿ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّبِيَّةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾
908،248	165	﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ ﴾
سورة الأعراف		
459	31	﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَشَرِبُوا سَبِيحًا وَلَا تُسَبِّحُوا لِلَّهِ حَتَّىٰ تَخُذُوا الزَّيْتُونَ ﴾
519،512	32	﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۗ ﴾
465	33	﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ .. ﴾
633	53	﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾
907	69	﴿ وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ ﴾
908	74	﴿ وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾
998	85	﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾
909،907 723	129	﴿ وَيَسْتَخْلِفْكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾
963	142	﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾
799	158	﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
سورة الأفال		
791	53	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾
876	60	﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ ﴾
934،995	61	﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

1005		﴿
472	71	﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾
862	72	﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
سورة التوبة		
992	4	﴿ فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾
936	12	﴿ وَإِنْ تَكُفُّوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ ۖ إِنَّهُمْ لَا آيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴾
997	28	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ .. ﴾
875	71	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾
561	79	﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾
455	82	﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾
870	91	﴿ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ ﴾
416	102	﴿ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا ﴾
676	103	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾
364	105	﴿ وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۗ ﴾
339	122	﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾
سورة يونس		
908	14	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾
سورة هود		
832	37	﴿ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۖ إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾
742	44	﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ .. ﴾
1004 ، 723	61	﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾
964	88	﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۗ ﴾
289	97	﴿ وَمَا أَمْرٌ فَرِعُونَ بِرَشِيدٍ ﴾
365	107	﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾

289	123	﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾
سورة يوسف		
201	43	﴿ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾
153	63	﴿ مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ ﴾
201	111	﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾
سورة الرعد		
109	16	﴿ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ﴾
سورة إبراهيم		
790	24	﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴾
790	27	﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۖ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ۖ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴾
365	45	﴿ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ ﴾
سورة الحجر		
503	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
973	82	﴿ وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ ﴾
سورة النحل		
433,192	7	﴿ لَمْ تَكُونُوا بِالغِيهِ إِلَّا بَشِقِ الْأَنْفُسِ ﴾
70	9	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
276	26	﴿ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ﴾
384	36	﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا ﴾
590,625 559	90	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾
460	90	﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾
364,998	97	﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ ﴾
973	112	﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا
561,174	116	﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ .. ﴾

241	125	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ..﴾
سورة الإسراء		
473	32	﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا﴾
472	32	﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾
440	33	﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ
275	44	﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾
129،121		﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا
130	56،57	﴿تَحْوِيلًا أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ...﴾
483	70	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾
473	78	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾
سورة الكهف		
442	47	﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾
123	24،23	﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾
143	85	﴿فَاتَّبِعْ سَبِيلًا﴾
سورة طه		
571	5	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
411	84	﴿وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾
363	112	﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ﴾
481	115	﴿وَمَا نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾
سورة الأنبياء		
153	43	﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾
998	105	﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾
	106	﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ غَابِذِينَ﴾
426	107	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾
سورة الحج		
365	18	﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾
208	22	﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾

937، 935	39	﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا ۗ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾
918	41	﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾
625	77	﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾
117، 86 227، 296 483	78	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
سورة المؤمنون		
797	71	﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾
517، 326 ، 797، 964 999	115	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾
سورة النور		
	02	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
246	4	﴿وَالَّذِينَ يَزِينُونَ لِحُجَّتِهِمْ أَجْلًا مِّنْهُنَّ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾
810	35	﴿تُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾
201	44	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾
998	55	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾
سورة الفرقان		
653	23	﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾
405	30	﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾
832	63	﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾
293	74	﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾

سورة النمل		
714	34	﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً ۗ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾
908	62	﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾
سورة القصص		
466	4	﴿ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾
460	77	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾
سورة الروم		
767	7	﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾
سورة السجدة		
715	24	﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۗ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾
سورة الأحزاب		
905	36	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ ﴾
425,248 1004,907	72	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ... ﴾
سورة سبأ		
472	10	﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۗ وَآلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾
388	13	﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾
799	28	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
سورة فاطر		
384	24	﴿ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾
908	39	﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ۗ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ ۗ ﴾
سورة يس		
426	60,61	﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۗ ... ﴾

365,363	71	﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾
سورة الصافات		
473	96	﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾
سورة ص		
832	23	﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾
832	23	﴿ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾
908	26	﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ .. ﴾
سورة الزمر		
460	7	﴿ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾
460	7	﴿ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾
سورة غافر		
143	36,37	﴿ لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ ﴾
365	40	﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۗ ﴾
984	44	﴿ ۗ وَأَفْوُضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾
22	60	﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۗ ﴾
22	60	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾
سورة الشورى		
234	13	﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ... ﴾
516	21	﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ۗ .. ﴾
145	30	﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ﴾
821,601 875,849	38	﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾
سورة الزخرف		
208	71	﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۗ ﴾
سورة الدخان		
519	38	﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴾
سورة الجاثية		

22	18	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
22	19	﴿ إِنَّهُمْ لَن يُعْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ وَليُّ الْمُتَّقِينَ ﴾
سورة الأحقاف		
170	9	﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ ﴾
سورة محمد		
935	4	﴿ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾
سورة الفتح		
388	2	﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾
296	17	﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾
سورة الحجرات		
405	09	﴿ وَإِن طَافْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾
23	14	﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۗ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾
1002	13	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ ﴾
سورة الناريات		
723,248 909	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
سورة النجم		
465	3، 2	﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾
36,25	3، 2	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾
465	32	﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴾
سورة الحديد		
459	19	﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۗ ﴾
339	25	﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

		بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ .. ﴿١٠٠﴾
سورة الحشر		
201	2	﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾
25	7	﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ ... ﴾
926	9	﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ ﴾
سورة الممتحنة		
935	08	﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾
سورة الجمعة		
215،209 460	09	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ .. ﴾
سورة الطلاق		
873	2	﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۚ ﴾
292،119	6	﴿ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾
سورة الملك		
210	10	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾
907	15	﴿ فَاْمَشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِّزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾
سورة القلم		
441	8	﴿ فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ ﴾
سورة الجن		
22	16،17	﴿ وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَّاءً غَدَقًا لَّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ .. ﴾
سورة القيامة		
384	36	﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾
سورة الإنسان		
208	11	﴿ وَلَقَاهُمْ نَصْرُهُ وَسُورًا ﴾
سورة النبأ		
832	37	﴿ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ ۚ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴾
سورة عبس		

988	1،2	﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴾
سورة الفجر		
363	6	﴿ أَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴾
466	12	﴿ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ ﴾
سورة التين		
483	04	﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾
سورة الزلزلة		
200	07	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾
سورة الفيل		
365	1	﴿ أَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴾
سورة قريش		
972،961 1008 ،973	4 . 1	﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ .. ﴾
الماعون		
153	7	﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾
سورة الإخلاص		
472	1	﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾

فهرس الأحاديث النبوية.

الصفحة	طرف الحديث
--------	------------

حرف الألف	
479	أبغض الحلال إلى الله الطلاق
1001	أبيعا أم عطية، أو قال أم هبة ؟ ..
388	أتفعل ذلك وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ ..
595	أتيت النبي ﷺ فقلت: مرني بأمر أخذه عنك؟ قال: عليك بالصوم فإنه لا مثل له..
514	أحل الله حلالا وحراما، فما أحل فهو الحلال، وما حرم فهو حرام
405	إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار
293	إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
226	إذا بايعت فلا خلافة
153	إذا لم يصل من الليل، منعه من ذلك النوم أو غلبته عيناه صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة
196	ارموا واركبوا ، ولأن ترموا أحب إلي من أن تركبوا
591	استفت قلبك وإن أفنوك
120	أصدق كلمة قالها الشاعر، قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل
1000	أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا يترأى ناراهما
555،513	إن أعظم الناس جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته
518	إن دماؤكم وأموالكم عليكم حرام
432	أن رجلا قال للنبي - ﷺ - أوصني، قال: لا تغضب. فردد مرارا، قال: لا تغضب
686	أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رخص في العرايا أن تباع بخرصها
454	إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء ..
440	إن الله تجاوز لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل
577	إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدودا فلا تعتدوها
340	إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ..
645 ، 290	إنما الأعمال بالنيات
645	إنما الأعمال بالنية
264	إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق
118	إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين
167	إنما هي أعمالكم ترد عليكم
131	إنه من صلى عليه مرة صلى الله عليه عشرا
586 ، 566	إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات
118	إن هذا الدين يسر وليس بالعسر
367	إني لأثاب على نومتي كما أثاب على قومتي

595	أي الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة
226،227	أينقص الرطب إذا جف؟، قال: نعم، قال: فلا إذن
حرف الباء	
908	بشر هذه الأمة بالسنة والرفعة والدين والنصرة والتمكين في الأرض، ...
117،298	بعثت بالحنفية السمحة
408،294	البينة على المدعي واليمين على من أنكر
حرف التاء	
62	تركتكم على الجادة ..
حرف الناء	
245	الثيب بالثيب رجم بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
حرف الجيم	
264	جلد النبي ﷺ أربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة
264	جلد النبي ﷺ في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين
166	الجهاد واجب عليكم مع كل أمير
حرف الحاء	
402،401	حق العباد على الله إذا عبده ولم يشركوا به شيئاً إلا يعذبهم
514	الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه
521،517	الحلال بين والحرام بين وبينها أمور متشابهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات
حرف الخاء	
284،538	الخراج بالضمان
664	خطبت امرأة على عهد رسول الله ﷺ
حرف الدال	
884	دعانا رسول الله ﷺ فقال: « فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا
870	الدين النصيحة، لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم
حرف الزاء	
625،424	رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ
625	رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
حرف السين	
63	سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن البر والإثم، فقال: يا ابنة ..

595	سئل أي الأعمال أفضل ؟
883	ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ ، ومن أنكر سلم
131	سلوا الله لي الوسيلة، فإنها درجة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله
103	السواك مطهرة للفم
حرف العين	
984	عليك توكلت
883/884	عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك
117	عليكم من الأعمال ما تطيقون
حرف الغين	
140	غسل الجمعة واجب على كل محتلم
حرف الفاء	
339	فارجعوا إلى أهليكم فاقبموا فيهم وعلموهم
406	فاقبلوا رخصة الله
حرف الكاف	
714	كانت بنو إسرائيل تشوشهم أنبياءهم
173	كل بدعة ضلالة
984	كل صلح جائز إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا
229 - 228	كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي
	كيف تقضي؟، قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: «أجتهد برأيي ولا آلو..»
حرف اللام	
660	لأسست البيت على قواعد إبراهيم
183	لا تبع ما ليس عندك
848	لا تجتمع أمتي على ضلالة
630	لا تزرموه
182	لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد
286	لا توضعوا من ألبان الغنم وتوضعوا من ألبان الإبل
219 ، 120 ، 119	لا ضرر ولا ضرار
520	لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
102 - 101	لا يجل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث
443	لا يجل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه

975	لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً
151	لا يقضي القاضي وهو غضبان
62	لا يهلك على الله إلا هالك
432	الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه
432	اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك
660	لولا أن قومك حديث عهدهم بالجاهلية، فأخاف أن تنكر قلوبهم ...
364	ليس الإيمان بالتمني، ولكن الإيمان قول يفعل، وعمل يعمل
حرف الميم	
996	ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله..
299	ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن
555	ما المسؤول عنها بأعلم من السائل
230 - 229	ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ
436	مروا أولادكم بالصلاة وهو أبناء سبع سنين، عليها وهو أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع
436	مروا صبيانكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشرة، وفرقوا بينهم في المضاجع
436	مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع
996	المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً
226	من احتكر طعاماً فهو خاطئ
975	من أشار إلى أخيه بحديدة، فإن الملائكة تلعنه حتى يدعه وإن كان أخاه لأبيه وأمه ..
153	من أعطى الله ومنع الله
874	من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين ..
685	من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه
520	من ضار أضر الله به ..
131	من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة
394	من نام بعد العصر فاختم عقله، فلا يلومن إلا نفسه
	من نسي وهو صائم فأكّل أو شرب؛ فليتم صومه؛ فإنما أطعمه الله وسقاه
حرف النون	
555	نهي - صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال وكثرة السؤال ..
182	نهيتمكم عن زيارة القبور، ألا فزروها فإنها تذكر بالآخرة ...
حرف الواو	
493	وفي بضع أحدكم صدقة
209	ولا يبيع بعضكم على بيع بعض

104	الولد مبخلة مجبنة
514	وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته
حرف الياء	
118	يسرا ولا تعسرا
297	يسروا ولا تعسروا

فهرس القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية والوسائلية مرتب ترتيباً " ألف - بائياً "

الصفحة	القاعدة
حرف الألف	
320، 319	إبطال الأصل إبطالاً للتكملة
320	أجور الوسائل وآثارها تختلف باختلاف مقاصدها
166، 163	اختلال الضروي يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق
185	إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها
321	إذا تساوت الوسائل في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوت الشريعة في اعتبارها، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها
329	إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما
320	إذا تعددت الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المتوسل
83	إذا ثبت أن الشرع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخرية والدينية، وذلك على وجه لا يحتل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.. فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف و المكلفين وجميع الأحوال
325، 323	إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل المكلف بها فساد ديني أو دنيوي، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة.
294	ارتكاب أخف الضررين لاتقاء أشدهما.

286	الأصل بقاء ما كان على ما كان.
504	أصل الأشياء على الإباحة أو التحريم
504	أصل الأفعال الإباحة
508، 502	الأصل في الأشياء الإباحة
504	الأصل في الأشياء الإباحة أو التحريم أو الوقف
504	الأصل في الأشياء الحل
510	الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع الإباحة
515	الأصل في الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع الحظر
504	الأصل في الأعيان الحل
507، 504	الأصل في الأفعال الإباحة أو الحظر
517	الأصل في الأموال الإباحة، وفي الأنفس والأطراف الحرمه
194، 192	الأصل في كثرة الثواب وقلته وكثرة العقاب وقلته أن يتبعها كثرة المصلحة في الفعل وقلتها
518، 504	الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع
319	الأصول الكلية التي جاءت الشريعة لحفظها خمسة، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال
322	أكد المراتب الضروريات، فالحاجيات فالتحسينيات
539، 140	الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟
138	الأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به
139	الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به، أو لا يقتضيها
318	الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل
330	الأمر المطلق يدل على الوجوب
330	الأمر المطلق يقتضي الفور
279، 284، 290، 191	الأمر بمقاصدها
504	الأمر أصلها الإباحة حتى يثبت الحظر

461، 325	الأوامر المتعلقة بالأمر الضرورية، ليست كالأوامر المتعلقة بالأمر الحاجية والتحسينية
486	الأوامر تتبع المصالح كما أن النواهي تتبع المفاسد، ...
321	إن الشيء إذا كان واجبا وله وسائل متعددة لا يجب أحدها عينا.
166	إن الضروري أصل وقاعدة يقوم عليها الحاجي والتكميلي
167	إن كل مرتبة بالنسبة لما هو أكد منها كالفعل بالنسبة إلى ما هو فرض
168	إن المحافظة على الحاجي والتحسيني محافظة على الضروري، لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته لزم المحافظة على المكملات حفظا له، المكملات محسنة ومزينة للضروري فلزم حفظها له أيضا
163	أن ما كان من المقاصد التابعة مثبتا للمقصد الأصلي، ومقويا لحكيمته، ومستدعيا لطلبه وإدامته، فهو المقصود للشارع وإن لم ينص عليه.
168	إن المكملات هي محسنات للضروريات ودافع للحرج والمشقة عنها
185	إن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد، بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوصل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار بل كانت كالعيب.
83	إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.
318، 83	إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أم لا.
167	إنه يلزم من اختلال المكملات اختلال الأصل وهو الضروري
حرف الباء	
284	البينة على المدعي واليمين على من أنكر
318	باستقراء أدلة الشريعة الكلية والجزئية ثبت قطعا أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية

حرف التاء	
321	التابع إذا كان خادماً للمقصد الأصلي فالقصد إليه ابتداءً صحيح وإلا فلا
186، 162	التابع تابع
168، 162	التابع يسقط بسقوط المتبوع
193	تترتب فضائل الأجور على فضائل الأعمال المترتبة على مصالحها في أنفسها
194	تتفاوت مراتب الوسائل بتفاوت مراتب المقاصد
329	التخيير ينفي الوجوب
318	تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق ..
319	التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراتهم تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالثة: أن تكون تحسينية
44	توابع الأعمال ومكملاتها تابعة لها
حرف الحاء	
298	الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور
	الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة
164	الحاصل لمن اعتبر ان ما كان من من التوابع مقوي ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو التبعي السائغ وإلا فلا
295	الحرج مرفوع شرعا
329	الحكم إذا وجب بعلّة زال بزوالها
285	حكم القاضي يُنقَضُ إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارضة
504	الحل هو الأصل في الأشياء
حرف الخاء	

284	الخراج بالضمان
حرف الدال	
293	درء المفسد أولى من جلب المصالح
322	درء المفسد مقدم على جلب المصالح
293	دفع المضار مقدم على جلب المنافع
حرف السين	
156,56,42,43 352,315,156	سد الذرائع
185, 185	سقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة
حرف الشين	
327, 323	الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنت فيه
323,318	الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية، والحاجية والتحسينية
319	الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير بينهما راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه
361	الشريعة كلها إما مطلوب أو غير مطلوب. وغير المطلوب لا يتقرب به إلى الله تعالى، فلا معنى للنية فيه. والمطلوب إما أوامر أو نواه. فالنواهي كلها يخرج الإنسان عن عهدتها، وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها
حرف الضاد	
292,291,279	الضرر يزال
212	الضرر لا يزال
295	الضرورات تبيح المحظورات
295,294	الضرورات تبيح المحظورات، بشرط عدم نقصانها
295	الضرورات تقدر بقدرها
166,162	الضروري أصل وقاعدة يقوم عليها الحاجي والتكميلي

حرف الطاء	
	طرق الحرام والمكروهات تابعة لها
حرف العين	
303	العادة تجعل حكما إذا لم يوجد خلافها
303	العادة تنزل منزلة اللفظ إذا اطرقت فلا
299,284	العادة محكمة
303	العادة المطردة تنزل منزلة الشرط
320	عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصد يبطل اعتبارها
303	العموم ثابت بالصيغ والاستقراء
حرف الغين	
331	الغاية تبرر الوسيلة
حرف الفاء	
186	الفرع يسقط بسقوط الأصل
191,190	فضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد
حرف القاف	
196	قد تتعدد الوسائل إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعة في التكليف بتحصيلها أقوى تلك الوسائل تحصيلا للمقصد المتوسل إليه، بحيث يحصل كاملا راسخا، عاجلا ميسورا، فتقدمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل
181,180	قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة
321,320	قد تكون الوسيلة متضمنة مفسدة تكره أو تحرم لأجلها، وما جعلت وسيلة إليه ليس بجرام ولا مكروه.
288	القديم على قدمه
163	قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق أو التحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

163	القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعها فله حكمه
318	قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع
322	قصد المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التكليف
حرف الكاف	
320	كل تصرف جرّ فساداً أو دفع صلاحاً فهو منهي عنه.
322	كل قصد يخالف قصد الشارع فهو باطل
181	كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب
185	كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ، فإنها تبع له في الحكم
316	كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصالحته
181	كل ما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به فهو مطلوب
319	كل ما يتضمن حفظ الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ورفعها مصلحة
320 187، 186	كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم
320	كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المصلحة، كان أجرها أعظم من أجرها نقص عنها
196	كلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة، كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها
320	كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل
حرف اللام	

316	لا تقصيد إلا بدليل.
316	لا أجر ولا وزر إلا على فعل
329,284	لا ضرر ولا ضرار.
330	لا طريق إلى إثبات القرآن إلا بنقل متواتر يوجب العلم ويقطع العذر
	لا غرو في الاستثناء من القواعد لأجل الضروريات
321	لا يعتبر التابع إذا كان اعتبره يعود على المتبوع بالإخلال.
	لا يقصد الشارع التكليف بالشاق من الأعمال.
323	لا نزاع في أن الشارع قاصد إلى التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكنه لا يقصد نفس المشقة، بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف.
163	لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري.
556, 317	لوسائل حكم المقاصد.
حرف الميم	
330	ما بعد الغاية يخالف ما قبلها
321	ما كان من التوابع مقويا ومعينا على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص فهو المقصود التبعي السائغ وما لا فلا.
137	ما لا تتم العبادة إلا به
138	ما لا يتم الأمر إلا به
142, 54	ما لا يتم ترك الحرام إلا به
43	ما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون،
139, 134, 135, 54	ما لا يتم الواجب إلا به
460, 329	ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
539	
140, 134	ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا شرطا
137	ما لا يتوصل إلى فعل المأمور إلا به
139	ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب؟

328، 184	مراعاة المقاصد مقدمة على غاية الوسائل أبدا
	مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات
327، 297، 279	المشقة تجلب التيسير
322	المصالح العامة مقدمة على الخاصة
322	المصلحة الأصلية أولى من التكميلية
303	المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب القصد الأول
303	المعروف عرفا كالمشروط شرط
319	مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة
323	المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا ولأجله وقع النهي
323	المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها
321	المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها
	مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة
325، 320	المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية
140، 134	المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به
320	المكمل للمكمل مكمل
185	مهما تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصد بطل اعتبارها
حرف الهاء	
505	هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة أو التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة؟
حرف النون	
318	النهي يستلزم القصد إلى منع وقوع المنهي عنه
539، 142	النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده؟.
330	النهي يقتضي الفساد
حرف الواو	

138	وجوب الشيء مطلقا يوجب ما لا يتم إلا به وكان مقدورا
329	الوجوب يتضمن تحريم الترك
320,317,184,183	الوسائل أخفض رتبة من المقاصد
186	الوسائل تسقط بسقوط المقاصد
320,185,183,179,47	الوسائل لها أحكام المقاصد
498, 343, 336	وسائل الوسائل ووسائل
185	الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود سقط اعتبارها
195	الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة
323,318	وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا
حرف الياء	
293	يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام
162	يثبت تبعا ما لا يثبت استقلالا
294	يزال الضرر الأشد بالضرر الأخف
	يغتفر في الشيء إن كان تابعا ما لا يغتفر إن كان مقصودا
321,185,184,183,16	يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد
2	
284,185	اليقين لا يزول بالشك
163	ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري

فهرس المصادر والمراجع مرتب ترتيبا ألف - بائيا.

القرآن الكريم برواية حفص

من الموقع الإلكتروني: http://tanzil.net/#7:129
أولا - الكتب
ألف
<p>/ أبراش، ابراهيم، علم الاجتماع السياسي، ط1، (عمان الأردن: دار الشروق ، 1998)</p> <p>/ ابراهيم، سعد الدين، وهلال الدين، علي، والدجاني، أحمد صدقي، وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)</p> <p>/ الأبي، صالح بن عبد السميع، الثمر الداني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، (بيروت: المكتبة الثقافية)</p> <p>/ الأثري، علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، علم أصول البدع، ط2، (دار الراية، 1417هـ)</p> <p>/ ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبي السعادات، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (مكتبة الحلواني، ومطبعة الملاح، ومكتبة دار البيان، 1969/1389)</p> <p>/ ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبي السعادات، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وظاهر أحمد الزاوي، ط1، (المكتبة الإسلامية، 1383 هـ / 1963 م) .</p> <p>/ أحمد، الأمين الحاج محمد، الشورى المفترى عليها، ط1، (جدة: مكتبة دار المطبوعات، 1410) .</p> <p>/ أحمد، عبد العاطي محمد، الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات والنشر، 1416 / 1995) .</p> <p>/ الأحمدي، عبد العزيز بن مبروك، اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، ط1 (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، 1424)</p> <p>/ إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، تقديم: بطرس البستاني، (بيروت: دار صادر، 2004)</p> <p>/ (أدونيس)، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب (بيروت: دار العودة ، 1974) .</p> <p>/ الأرموي، سراج الدين، التحصيل من المحصول، دراسة وتحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408) .</p> <p>/ الأزهري، وأحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، ضبطه وصححه وخرج أحاديثه: عبد الوارث محمد علي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418) .</p> <p>/ الأسد آبادي، أبو الحسن عبد الجبار، (القاضي)، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن</p>

- أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط2، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988)
- /الأسد آبادي، أبو الحسن عبد الجبار، (القاضي)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، "المخلوق"، تحقيق: توفيق الطويل، مراجعة: إبراهيم مدكور، وسعد زايد، بإشراف: طه حسين، دون (ط)، دون () بلد النشر ومكانه وتاريخه).
- /الأسد آبادي، أبو الحسن عبد الجبار، (القاضي)، المختصر في أصول الدين ، دون (طبعة، ومكان وبلد النشر، والتاريخ)
- /إسماعيل باشا البغدادي، ابن محمد أمين بن مير سليم، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه: محمد شرف الدين بالتقابا، ورفعت ببلدة الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- /إسماعيل باشا البغدادي، هدية العرفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- /إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1989)
- /إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي، منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، ط2 (عمان الأردن: المركز العالمي للدراسات السياسية، 2002)
- /إسماعيل، فضل الله محمد، فلسفة السياسة، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2008).
- /إسماعيل، محمود، المدخل إلى العلوم السياسية، ط1، (الكويت: دار الفلاح، 1986/1407)
- /الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم ، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401 هـ / 1981 م)
- /الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)
- /الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم ، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين بن عمر البيضاوي، (القاهرة : عالم الكتب، 1343 هـ)
- /أشتي، فارس، مدخل إلى العلم بالسياسة، ط1، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2000)
- /الأشقر، عمر سليمان، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، ط1، (الكويت: مكتبة الفلاح، 1981/1401)

- /الأشقر، عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، (الأردن: دار النفائس، والكويت: مكتبة الفلاح، 1990)
- /الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996/1417).
- /الأشقر، محمد سليمان، الواضح في أصول الفقه، ط6، (الأردن: دار النفائس، 2005)
- /الأصحبي، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415)
- /الأصحبي، مالك بن أنس، الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997/1417)
- /الأصبهاني، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ط1، (بيروت: الدار الإسلامية، 1991/1411)
- الأصفهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1409)
- /الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل يوسف العرتزي، ط1، (الرياض: دار الوطن للنشر، 1998/1419)
- /أقصري، محمد، المصالح والوسائل من كتاب القواعد الكبرى لسلطان العلماء عز الدين بن عبد العزيز السلمي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2008/1429)
- /الإمام، أبو نصر محمد بن عبد الله، تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، ط1، (عجمان: مكتبة الفرقان، 2001/1421)
- /الأمدي، سيف الدين الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط1، (الرياض: دار الصّميعي، 2003/1424)
- /أمير بادشاه، محمد أمين، (ابن أمير الحاج)، تيسير التحرير، شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1350).
- /أمير بادشاه، محمد أمين، (ابن أمير الحاج)، التقرير والتحرير على تحرير الكمال ابن الهمام في علم الأصول بين اصطلاح الحنفية والشافعية، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982/1403).
- /أمين، خديجة عرفة محمد، الأمن الإنساني: المفهوم والتطبيق في الواقع العربي والدولي، ط1، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2009/1430).

- /الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين أحمد، روح المعاني في تفسير الرآن العظيم والسبع المثاني، ط2، (القاهرة: إدارة المطبعة المنيرية، 1345 / 1926)
- /أليسون ج.ك بايلز، وآخرون، التسليح ونزع السلاح والأمن الدولي، الكتاب السنوي 2003، ترجمة: فادي حمود وآخرون، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004) .
- /الأندلسي، محمد بن عاصم مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد سماعي، (المدينة المنورة: دار البخاري ، 1415 / 1994)
- /الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411/1991) .
- /الأنصاري، عبد الحميد اسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية (دراسة مقارنة)، ط3، (صيدا وبيروت: منشورات المكتبة العصرية)
- /الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحب الله بن عبد الشكور، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، 1414 / 1993)
- /الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، (القاهرة والإسكندرية: دار السلام، 2010/1431)
- /أنور، حافظ، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، (الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع، 1420)
- /الإيجي، عضد الدين والملة عبد الرحمن ، شرح مختصر المنتهى الأصولي لأبي عمرو عثمان بن الحاجب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424) .
- /الإيجي، عضد الدين والملة عبد الرحمن، شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)

باء

- /الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط2، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1415 / 1995) .
- /الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة المكية 1416هـ-1996م)
- /الباجي، أبو الوليد، الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله محمد الجبوري، ط1، (بيروت:

- مؤسسة الرسالة 1989/1409 ()
/الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، ط1، (بيروت: مؤسسة الرغبي، 1973/1392)
/الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية" المبادئ، المقومات، المصادر، الدليلية، التطور . دراسة نظرية، تحليلية، تأصيلية، تاريخية"، ط1(الرياض: مكتبة الرشد وشركة الراض للنشر والتوزيع، 1998/1418)
/الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، التخريج عند الفقهاء والأصوليين "دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية"، (الرياض: مكتب الرشد، 1414 هـ)
/ باروت، جمال، يثرب الجديدة " الحركات الاسلامية الراهنة ، ط1، (لندن وبيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994)
/الباز، سليم رستم، شرح المجلة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1986) .
/الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد أبو زنيد، ط2(بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998 / 1418) .
/الباقلائي، أبي بكر محمد بن الطيب كتاب التمهيد وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)
/ البجيرمي، سليمان بن محمد، البجيرمي على الخطيب المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب المعروف بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشريني، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/1417) .
/البخاري، أبو عبد الله اسماعيل بن ابراهيم الجعفي، كتاب التاريخ الكبير، ط1، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، بجيدر آباد، 1958 / 1377) .
/البخاري، عبد الله محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد الجامع للآداب النبوية، بتخرجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني، ط2، (الجليل، المملكة العربية السعودية: دار الصديق، 2000 / 1421) ،
/البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه، عب الله محمود محمد عمر، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 / 1418)
/البدارين، أيمن عبد الحميد، نظرية التععيد الأصولي، (بيروت: دار ابن حزم، 2005/1426)
/البدائية، ذياب موسى، الأمن الوطني في عصر العولمة، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 1432)

- /البدخشي، محمد بن الحسن، شرح البدخشي مناهج العقول ومعها ومعها شرح الإسنوي نهاية السؤل كلاهما شرح مناهج الوصول في علم الأصول للبيضاوي، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده 1969/1388).
- /ابن بدران الدومي، نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، ورأس الخيمة بالإمارات العربية المتحدة: مكتبة الهدى، 1995/1415)
- /البدري، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، (عمان الأردن: دار النفائس، 2000/1421)
- /بدوي، محمد طه، النظرية السياسية . النظرية العامة للمعرفة السياسية، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986)
- /بدوي، محمد طه، مدخل إلى علم العلاقات الدولية، (بيروت: دار النهضة العربية ، 1981).
- /بدوي، محمد طه، منهج البحث العلمي، ط3، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)
- /بدوي، محمد طه، والمرسي، ليلي أمين، مدخل إلى العلوم السياسية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001)
- /البرديسي، محمد زكريا، أصول الفقه، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع).
- /برمو، تيسير محمد، نظرية المنفعة في الفقه الإسلامي، ط1، (دمشق، وبيروت: دار النوادر، 2008/1429).
- /ابن برهان البغدادي، أبي الفتح أحمد بن علي، الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زينيد، (الرياض: مكتبة المعارف، 1983/1403)
- /البرهان فوزي، علاء الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه: بكري حياتي، صححه ووضع فهارسه : صفوة السقا، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)
- /البرهاني، محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ط1 (دمشق: دار الفكر، 1985/1406)
- /بري، باقر، فقه النظرية عند الشهيد الصدر، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2001/1422)
- /بزاء، عبد النور، مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، ط2، (هرنندن . فرجينيا . الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008/1429)
- /البيزار، أبو بكر أحمد بن عمرو عبد الخالق العتكي، البحر الزخار المعروف بمسند البيزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط1، (بيروت: مؤسسة علوم القرآن والمدينة المنورة: مكتبة العلوم، 1988/1409)

- / البزاز، أبو بكر، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط1، (بيروت: مؤسسة علوم القرآن والمدينة المنورة: مكتبة العلوم، 1988/1409)
- / البستاني، المعجم بطرس، محيط المحيط " قاموس مطول للغة العربية ، (بيروت: مكتبة لبنان، 1987)
- / بسيوني، حسن السيد، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1985/1405)
- / البشري، طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980)
- / البشري، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، ط1، (القاهرة : دار الشروق، 1417 هـ / 1996 م)
- / البشري، محمد الأمين، الأمن العربي المقومات والمعوقات، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2000 / 1420)
- / البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403)
- / البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر وحسن حنفي، (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1964/1384)
- / البصري، أبو الحسين، شرح العمدة، تحقيق: عبد الحميد بن علي ابو زنيد، ط1، (القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410)
- / البغا، مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ط4، (دمشق: دار القلم، ودار العلوم الإنسانية، 2007/1427).
- / البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين " أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- / البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (القاضي)، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، 1995/1416).
- / البغوي، أبو القاسم عبد الله، معجم الصحابة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين بن محمد محمود أحمد الجكني، (الكويت: مكتبة دار البيان).
- / بكار، عبد القادر محمد، النظام السياسي في الإسلام، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1420 /

(1999)

/ البكري الصديقي، محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، (بيروت: دار الكتاب العربي)

/إلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده، (دار الوفاء، 2003)

/البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر فتوح البلدان، مراجعة وتعليق: رضوان محمد رضوان، (بيروت : دار الكتب العلمية، 1983)

/البناني، عبد الرحمن جاد الله، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين المحلي على متن جمع الحوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، (دار الفكر، 1402 / 1982)

/ بنسعيد، سعيد، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، ط1، (القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2009)

/بنسعيد، سعيد، دولة الخلافة " دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي "، ط1، (القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2010)

/البهوتي، منصور، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، ط3، (الرياض: عالم الكتب، 2003).

/ البهوتي، منصور، شرح منتهى الإرادات دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000/14121)

/ البهيلي، إبراهيم، والمرزوقي، أبو يعرب، وأبو الفضل أماني، وآخرون، الخطاب الإسلامي، إلى أين؟ بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، "حوارات وحيد تاجا"، ط1، (دمشق : دار الفكر، 2006 / 1427)

/بوثوري، نور الدين، مقاصد الشريعة، التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 2000)

/بورديو، جورج، الدولة، ترجمة: سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)

/البورنو، محمد صدقي بن أحمد، الغزي، أبو الحارث، موسوعة القواعد الفقهية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، والرياض: مكتبة التوبة، 1997/1417).

/البورنو، محمد صدقي بن أحمد، الغزي، أبو الحارث، الوجيز في إيضاح قواعد الفقهاء الكلية، ط5، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003/1422)

/بوالشعير، سعيد، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية)

- /بوقارة، حسين، **التكامل في العلاقات الدولية**، (الجزائر: مخبر البحوث والدراسات في العلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والإعلام بجامعة الجزائر، 2008)
- /البياتي، منير حميد، **النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة**، ط3، (عمان الأردن: دار النفائس، 2011/1431)
- /البيج، حسين علوان، **الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة**، ضمن كتاب: علي خليفة الكواري وآخرون، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
- /البيضاوي، عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، علق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)
- /بيليس، جون وثيث، ستيف، **عولمة السياسة العالمية**، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، ط1، (الإمارات العربية المتحدة: مركز الخليج للأبحاث، 2004)
- /بينيت، طوني، وكروسبيرغ، لورانس، وموريس، ميغان، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)
- /البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)

تاء

- / تاج، عبد الرحمن، **السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي**، ط1، (القاهرة: مطبعة دار التأليف، 1373 هـ)
- / الترابي، حسن، والموصللي، أحمد، والمتوكل، عبد الملك، وآخرون، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).
- / الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، **الجامع الكبير**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)
- /تغري بردى الأتابكي، جمال الدين، **النجوم الزاهرة في ملوك القاهرة**، تعليق: محمد حسين شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)
- /التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقہ**، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996/ 1416)
- / التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، ط2، (بيروت: عالم الكتب، 1998/1419).

- / التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع مع شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)،
- /التلمساني، الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، وبيروت: مؤسسة الريان، 1419/1998)
- /ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي بن شرف الدين، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط1 (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419)
- /التميمي، أحمد بن علي بن المثنى مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، ط1، (دمشق وبيروت: دار المأمون للتراث، 1406 / 1986) .
- /التنبكي، أحمد بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة، (طرابلس ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، 1989)
- /التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زباني، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)
- /التوحيد، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع) .
- /توفيق، سعد حقي، مبادئ العلاقات الدولية، مبادئ العلاقات الدولية، ط1، (عمان الأردن: دار وائل، 2000)
- /ابن تيمية، تقي الدين أحمد، اقتضاد الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: عصام فارس الحمرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1993/1314)
- /ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الرد على المنطقيين، (إبيك رود - أوهور (باكستان): إدارة ترجمان السنة، 1976/1396)
- /ابن تيمية، تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، (دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع)
- /ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية)

<p>/ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار، وأنور الباز، ط3، (المنصورة: دار الوفاء، 2005/1426)</p> <p>/ابن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، (الرياض: مؤسسة قرطبة، 1986/1406)</p> <p>/ابن تيمية، تقي الدين أحمد، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: أحمد بن محمد خليل، (دار ابن الجوزي) .</p> <p>/آل تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام، وتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، المسودة في أصول الفقه، جمع وتصحيح: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، تحقيق وضبط وتعليق: محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مطبة المدني) .</p>
ث
<p>/ ثابت، عادل، الفكر السياسي الإسلامي، (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2002)</p> <p>/الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403)</p>
ج
<p>/ الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)،</p> <p>/الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر . دراسة تحليلية ، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)</p> <p>/ الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية " محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد "، ط2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) .</p> <p>/ جبر، فريد، ودغيم، سمحن و العجم، رفيق، وجهامي جيران ، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون 1996) .</p> <p>/جحيش، مولود، في الاجتهاد التنزيلي، ط1، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003/1424)</p> <p>/جدية، عمر، أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2010/1430)</p> <p>/ جرجس، جرجس، معجم المصطلحات الفقهية والقانونية، ترجمة: أنطوان الناشف، ط1 (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1996)</p>

- /الجزري، شمس الدين محمد بن يوسف، معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط1، (القاهرة: مطبعة الحسين، 1993/1413)
- /ابن جزري المالكي، أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، ط1 (الجزائر: دار التراث الإسلامي، 1990/1410)
- /جعفر، هشام أحمد عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية " رؤية معرفية، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995 / 1416)
- /جغيم، نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، (عمان الأردن: دار النفائس، 2002/1422)
- /الجكني، محمد الأمين، مراقي السعود إلى مراقي السعود، تحقيق: محمد مختار محمد الأمين الشنقيطي، ط1، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1993/1413)
- /ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة: عبد المنعم أحمد (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1987).
- /الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني (/جمعة، عدنان محمد، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ط3، (مؤسسة الرسالة، ودمشق: دار العلوم الإنسانية، 1993/1413)
- /جمعة، علي، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ط1، (القاهرة دار الرسالة، 2004/1425)
- /أبو جودة، إلياس، الأمن البشري وسيادة الدول، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008/1429).
- /ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992/1412).
- /ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي حسين البواب، (الرياض: دار الوطن)
- /الجوهري، محمد، ويوسف محسن، ابن خلدون إنجاز فكري متجدد، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2008)
- /الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، ط4، (بيوت: دار العلم للملايين، 1987 / 1407)

- /الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط1، (قطر: كلية الشريعة ، جامعة قطر ، 1399 هـ)
- /الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الكافية في الجدل، تحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه ، 1399 / 1979)
- /الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النييلي، وشبير أحمد العمري، ط1، (مكة المكرمة: دار الباز ، وبيروت: دار البشائر، 1996/1417) .
- /الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، ط1، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1400) .
- /أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1988/1408) .
- /الجزباني، محمد بن حسنين ، قواعد معرفة البدع، ط1، (جدة، الرياض: دار ابن الجوزي، 1998/1419) ،
- /الجزباني، محمد بن الحسن، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، ط1، (الرياض، القاهرة: دار ابن الجوزي، 2005/ 1426) .

حاء

- /حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الطنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وطبع: شرف الدين يالتقا ورفعت بيلكة الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)
- /الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، ط1، (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1997/1417)
- /حبيب، محمد بكر إسماعيل، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، ط1، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2006/1427) .
- /ابن حبيب، محمد ، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1986)
- /ابن حجر، شهاب الدين أحمد، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر)
- /الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (الرباط: مطبعة إدارة المعارف، 1340، فاس: مطبعة البلدية، 1345) .
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط1، (الرياض:

- دار السلام، 2000/1421)
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: طه محمد الزيني، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1993/1414)
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، اعتناء: إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة)
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، (ادار العاصمة)،
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (بيروت: دار الجليل، 1993/1414)
- /ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، لسان الميزان، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، إخراج وطباعة: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، ط1، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002/1423)
- /حزب التحرير، مفاهيم سياسية لحزب التحرير، ط4، (منشورات حزب التحرير، 2005/1425)،
- /ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة)
- /ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: أحمد فريد المزدي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- /ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد، المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة النهضة، 1352).
- /حسان، حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي، (القاهرة: مكتبة المتنبى، 1981)
- /حسب الله، علي أصول التشريع الإسلامي، ط6، (دار الفكر العربي، 1982/1403)
- /الحسن، خليفة بابكر، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، ط1، (مكتبة وهبة، 1987/1407)
- /الحسن، خليفة بابكر فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000 / 1421)
- /الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط1، (الولايات المتحدة الأمريكية (هيرندن، فيرجينيا): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995 / 1416)
- /حسين، عدنان السيد، العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006 / 1426)

- /ابن حسين المكي المالكي، محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية، المطبوع بهامش الفروق، (بيروت: عالم الكتب)
- /الحسين، وليد بن علي، اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ط1، (الرياض: دار التذميرية، 1429 / 2008)
- /الحسيني الدمشقي، أبو المحاسن، ذيل تذكرة الحفاظ، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- /الحفناوي، أبي القاسم محمد، كتاب تعريف الخلف برجال السلف، (الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، 1906/1334)
- /الخطاب الرعيني، أبو عبد الله مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416 هـ/1995 م)
- /حلمي، مصطفى، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، ط3، (الإسكندرية: دار الدعوة)
- /الحلو، ماجد راغب، الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1980/1400)
- /الحلو، ماجد راغب، القضاء الإداري، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1995)
- حمادي، إدريس، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، (المركز العربي الثقافي، 1998)
- /حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، (بيروت، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)
- /حمادي، إدريس، المصالح المرسله وبناء المجتمع الإنساني " الشاطبي وابن خلدون نموذجين "، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2009)
- /الحموي، أحمد بن محمد الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985/1405)
- /الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)
- /ابن حميد، صالح بن عبد الله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، ط1، (جدة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1403)
- /حميدان، زياد محمد، نظرية التكليف في الشريعة الإسلامية، (الأردن: دار الإعلام والنشر، 2008)
- (
- /ابن حيان وكيع، محمد بن خلف، أخبار القضاة، مراجعة: سعيد محمد اللحام، (عالم الكتب)

<p>/حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، طبعة خاصة، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003/1423)</p>
<p>حاء</p>
<p>/الخادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي حجته ووضوابطه ومجالاته، سلسلة كتاب الأمة، ط1، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1419)</p>
<p>/الخادمي، نور الدين، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: مؤسسة المعارف، 2008/1429)</p>
<p>/الخادمي، نور الدين، المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، ط2 ، (الرياض: مكتبة الرشد ، 2003 / 1424)</p>
<p>/الخادمي، نور الدين، المقاصد الشرعية ، طرق إثباتها . حجيتها . وسائلها، ط1، (الرياض : دار كنوز ، 2007 / 1427)</p>
<p>/الخالدي، محمود، قواعد الحكم في الإسلام، ط1، (قسنطينة، مؤسسة الإسرائ، 1991)</p>
<p>/الخرشي، أبي عبد الله محمد شرح الخرشي على مختصر خليل، ط2 ، (المطبعة الكبرى الأميرية ببلاق مصر، 1317)</p>
<p>/ خضرا، بشير محمد، النمط النبوي . الخلفي في القيادة السياسية العربية .. والديمقراطية ، ط1، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2005) .</p>
<p>/خضري، السيد الطيب، الاجتهاد فيما لا نص فيه، (دار الطباعة المحمدية، 1978)</p>
<p>/الخطابي البستي، سليمان بن أحمد بن محمد، معالم السنن، وهو شرح سنن الإمام أبي داود، ط1، طبعه وصححه: محمد راغب الطباخ، (حلب سورية: المطبعة العلمية، 1932/1351)</p>
<p>/الخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قاطناتها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عود معروف، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001/1422)</p>
<p>/الخطيب البغدادي، أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل يوسف العزازي، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1996/1417)</p>
<p>/الخطيب، نعمان محمد، الوجيز في النظم السياسية، ط1، (عمان الأردن: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999)</p>
<p>/خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350 هـ) .</p>

- /خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط8، (مكتبة الدعوة الإسلامية)
- /خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، (الكويت: دار القلم، 1993/1414)
- /الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد، السنة، تحقيق: عطية الزهراني، (الرياض: دار الراجعية، 1989/1410)
- /ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ضبط المتن ووضع حواشيه: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، 2001/1421)
- /ابن خلكان، شمس الدين، أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1994/1414)
- /خليفة، عبد الرحمن، في علم السياسة الإسلامي، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1989)
- / خليل، عماد الدين، دراسة في السيرة، ط2، (بيروت: دار النفائس، 1425)
- / خليل، فوزي، المصلحة العامة من منظور إسلامي، ط1، (هيرندن، فيرجيل: الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، بيروت: دار ابن حزم، 2006/1427)
- / خليل، فوزي، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، ط1، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417)
- /الخوانساري الأصبهاني، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء السادات، ط1، (بيروت: الدار الإسلامية، 1991/1411)
- /ابن خوجة، محمد الحبيب، محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004 / 1425)
- /الخياط، عبد العزيز عزت، النظام السياسي في الإسلام، النظرية السياسية، نظام الحكم، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1999/1420) .

دال

- / الدارقطني، علي بن عمر، سنن الدارقطني، بذيله: التعليق المغني على الدارقطني، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط، وحسن عبد المعتم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004/1424)
- /الدارمي، أبو محمد عبد الله بن بهرام، مسند الدرامي المعروف بسنن الدارمي، تحقيق: حسين أسد الداراني، (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، 1420)

- /دانكان، آن ماري، علم السياسة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997/1417)
- /الدبوسي، صلاح الدين، الخليفة توليته وعزله إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية، دراسة مقارنة بالنظم الدستورية الغربية، ط1، (مؤسسة الثقافة الجامعية، 1998)
- /الدبوسي، أبو زيد عميد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محي الدين الميس، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421)
- /الدريني، فتحي، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، ط1، (مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991)
- /الدريني، فتحي، أصول التشريع الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)
- /الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط2، (دمشق: مرسسة الرسالة، 2008)
- /الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)
- /الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 198/1404)
- /الدريني، فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، (بيروت ودمشق: در قتيبة، 1998)
- /الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2013/1434)
- /الدريني، فتحي، النظريات الفقهية، ط4، (منشورات جامعة دمشق، 1416 . 1996 /1417)
- /الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408)
- /الديويش، أحمد بن يوسف بن أحمد، الزواج العرفي حقيقته وأحكامه وآثاره، والأنكحة ذات الصلة به دراسة فقهية مقارنة، ط1، (الرياض: دار العاصمة، 2005/1426) .
- /الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأحمد الدردير، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه) .
- /ابن دقيق العيد، تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، (بيروت: دار الكتب العلمية)

<p>/ابن دقيق العيد، تقي الدين، شرح الأربعين النووية للإمام محي الدين بن شرف الدين النووي، (مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية)، /الدهلوي، شاه ولي الله، حجة الله البالغة، تحقيق ومراجعة: السيد سابق، ط1، (بيروت: دار الجيل، 2005/ 1426) /دورتي، جيمس، وبالسغراف روبرت، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة: وليد عبد الحفي، ط1، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985)، /الدوري، عبد الرحمن قحطان، الشورى بين النظرية والتطبيق، (مطبعة الأمة ، 1974) /دوفيرجيه، موريس، الأحزاب السياسية، ترجمة: علي مقلد وعبد الحسن سعد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 2011) /دو فرجيه، موريس، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1981) . /دو فيرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992/1412)</p>
<p>ذال</p>
<p>/الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003) /الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة ، 1985/ 1405) . /الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، وحاشيته: للإمام برهان الدين أبي الوفاء ابراهيم بن محمد سبط العجمي الحلبي، قابلهما بأصل مؤلفيهما: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب، ط1، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن، 1992/1413) / ذياب، محمد حافظ، سيد قطب: الخطاب والأيدولوجيا، (دار العالم الثالث)</p>
<p>راء</p>
<p>/الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، (بيروت: مكتبة لبنان، 1989 م) /الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، الكاشف عن أصول الدلائل و فصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1413 هـ / 1992 م)،</p>

- /الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة و تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (مؤسسة الرسالة)
- /الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (القاهرة : دار المعرفة ، 1414 / 1994)
- /الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)
- /الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد الكيلاني، ط1 (بيروت: دار المعرفة).
- /الراغب الأصفهاني، أبي القاسم الحسين محمد بن المفضل، كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2007/1424)
- /رأفت، عثمان محمد، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الاسلام، ط2، (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1975)
- /ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد عبد الله ربيع، (القاهرة: مطبعة دار الشعب، 1981/1400)
- / الربيعو، تركي علي، الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، ط1، (الدار البيضاء، وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)
- /ابن رجب الحنبلي، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديث من جوامع الكلم، ط1، (القاهرة: دار الصفوة، 2008/1429)
- /ابن رجب، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وإبراهيم بن اسماعيل القاضي، ومحمد بن عوض المنقوش وآخرون، ط1، (القاهرة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417 هـ / 1996 م).
- / ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة العبيكان، 2005/1425)،
- /الرحموتي، محمد الشريف، الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، ط2 (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1992)
- /ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدة ابيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: سعيد أحمد

- أعراب، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988/1408)
/ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق:
عبد الله العبادي، ط1، (القاهرة: دار السلام، 1995/1416)
/الرصاص، أبو عبد الله محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان
حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق: محمد أبو الأجنان، والظاهر المعموري، ط1، (بيروت: دار الغرب
الإسلامي، 1993)
/ رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم الشهير باسم تفسير المنار، ط1، (مصر: مطبعة
المنار 1338)،
/الرفاعي، عبد الجبار، والعلوني، طه جابر، وآخرون، مقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر،
2002/1422)
/رفيع، محمد بن محمد، النظر المقاصدي: رؤية تنزيلية، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2010/1431)
/أبو رمان، محمد، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي "المقاربات، القوى، الأولويات،
الاستراتيجيات"، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)
/الرملي، شمس الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي
الله عنه، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002 /1424)
/الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط1، (الجزائر: دار الصفاء، بيروت:
دار ابن حزم، 2000 / 1421) .
/الروقي، محمد الروقي، القواعد الفقهية من خلال كتاب الإشراف للقاضي عبد الوهاب البغدادي،
ط1، (دبي: الإمارات العربية المتحدة): دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2004/1424).
/ الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ط7 (القاهرة : مكتبة دار التراث)
/الريسوني، أحمد، وباروت، محمد جمال، الاجتهاد " النص، الواقع، المصلحة، ط1، (دمشق: دار
الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.1420) .
/الريسوني، أحمد، من أعلام الفكر المقاصدي، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة، 2003/1424)
/الريسوني، أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999
(
/الريسوني أحمد ، مقاصد الشريعة (سلسلة آفاق التجديد)، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر،
دمشق: دار الفكر، 2002/1422)، (203 . 202)

/الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط1، (المنصورة (مصر) : دار الكلمة، 1997/1418).

/الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، (هيرندن، فيرجينيل . الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416)

زاي

/الزايدي، عبد الرحمن، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، دراسة اصولية فقهية مقارنة تبحث في كيفية تنزيل الاحكام الشرعية على الواقع، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 2005/1426)

/الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، مراجعة: لجنة فنية من وزارة الإعلام، (1405 مطبعة حكومة الكويت، 1985/)،

/الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1427/) 2006

/الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1998)
/الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1406 / 1986)

/الزحيلي، وهبة، تغير الاجتهاد، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 2000/1420)
/الزحيلي، وهبة، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 1999/1419)

/الزحيلي، وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام، ط1، (دمشق: دار المكتبي، 2000/1420)
/الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط2، (دمشق: دار الفكر، 1405 هـ / 1985 م) .
/الزحيلي، وهبة نظرية الضرورة الشرعية، مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418)

/الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، ط2، (دمشق: دار القلم، 1998/1419)
/الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام إخراج جديد بتطوير في الترتيب والتبويب، وزيادات، ط1، (دمشق: دار القلم، 1998/1418)

/الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003/1424)

- /الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريه: اسماعيل عبد القادر العاني، وراجعته: عمر سليمان الأشقر، ط2، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992/1413)
- /الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: عبد الله الربيع، وسيد عبد العزيز، ط3، (القاهرة: مؤسسة قرطبة، ومكة المكرمة: المكتبة المكية، 1999/1419).
- /الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، المنشور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستار أبو غدة، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982/1402)
- /الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، المنشور في القواعد " فقه شافعي " : تحقيق : محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط1، (بيروت : دار الكتب العلمية ، 2000 / 1421)
- /الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15 (بيرزت: دار العلم للملايين، 2002)
- /الزلمي، مصطفى إياهم، أصول الفقه في نسجه الجديد، ط10، (بغداد: شركة الخنساء)
- /الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح: عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1415)
- /الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)
- /الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه: مصطفى حسين أحمد، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987/1407)
- /أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، (دار الفكر العربي)
- /أبو زهرة، محمد، الإمام ابن حنبل، حياته وعصره. آراؤه الفقهية، (دار الفكر العربي)
- /أبو زهرة، محمد، الإمام مالك، حياته وعصره. آراؤه وفقهه، ط2 (دار الفكر العربي)
- /أبو زهرة، محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، (مدينة نصر: دار الفكر العربي، 1995 / 1415)
- /أبو زهرة، محمد، فتاوى محمد أبو زهرة، جمع ودراسة وتحقيق: محمد عثمان شبير، (دمشق: دار القلم)
- /أبو زهرة، محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، (دار الفكر العربي)
- /الزنجاني، شهاب الدين محمود بن محمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد اديب صالح، ط

- 5، (بيروت: مؤسسة الرسالة)
/ زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، عناية وتعليق: محمد يسري، (جمهورية مصر العربية:
دار اليسر، 1424)
/ أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الإسلامي، ط2، (القاهرة : سينا للنشر، 1994)
/ زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، (بغداد: مؤسسة قرطبة)
/ زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1413)
/ الزبيدي، طه أحمد، الخطاب الإسلامي في عصر الإعلام والمعلوماتية، ط1، (بغداد: دار الفجر،
وعمان الأردن: دار النفائس، 2010/1431)
/ الزبيدي، جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية، تصحيح: محمد
عوامة، ط1، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، وبيروت: مؤسسة الريان، والمكتبة المكية،
1997/1418).
/ الزبيدي، فخر الدين عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، (القاهرة: المطبعة الكبرى
الأميرية ببولاق مصر الحمية، 1314).

سين

- / سالم، محمد البشير الحاج، مفهوم خلاف الأصل دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية،
ط1، (هرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008/1429)
/ سانو، قطب مصطفى، المصالح المرسله "مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة"، ط1 (بيروت: دار ابن حزم، 2006 / 1427)
/ سانو، قطب مصطفى، لا إنكار في مسائل رؤية منهجية، ط1، (بيروت: دار ابن حزم،
2006/1427)
/ سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه عربي - إنجليزي، ط1، (دمشق: دار الفكر،
2000)
/ السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع)
/ السبكي، تاج الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد عوض، ط1، (بيروت:
دار الكتب العلمية، 1991/1411)
/ السبكي، تاج الدين، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض و عادل

- أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419)
- /السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1999/1419).
- /السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1 (دار إحياء الكتب العربية، 1964/1393).
- /السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي،، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعرفة).
- /السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- /السبكي، عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه ووضع هوامشه : عبد المنعم خليل إبراهيم، ط2، (بيروت : دار الكتب العلمية، 2003 / 1424)
- /السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، كتاب السنن "سنن أبي داود"، تحقيق: محمد عوامة، ط1،(جدة: دار القبلة للثقافة، وبيروت: مؤسسة الريان، ومكة المكرمة: المكتبة المكية، 1998/1419)
- /السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط2، (الرياض: مكتبة المعارف، 1424)،
- /السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار الجيل)
- /السخاوي، عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، صححه وعلق عليه: عبد الله محمد الصديق،(بيروت: دار الكتب العلمية).
- /السدلان، صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ط1،(الرياض: دار بلنسية، 1417)
- /سرحان، عبد العزيز، القانون الدولي العام، (القاهرة: دار النهضة، 1991 /1411)
- /السرخسي، شمس الدين أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط1،(بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1414)
- /السرخسي، شمس الدين، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، كتاب المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414)
- /سعد، إسماعيل علي، وحسن، حسن محمد، النظريات والمذاهب والنظم "دراسات في العلوم

- السياسية" (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2005)
- /سعد، حسن، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)
- /ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، (بيروت: دار الكتب، 1990/1410)،
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ط2، (بيروت: دار البشائر، 2000 / 1421)
- /السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة، قيدها واعتنى بها أبو الحارث نادر بن سعيد آل مبارك البعمرى، راجعها وقدم لها مشهور حسن آل سلمان وسليم بن عيد الهلالي، ط1، (بيروت: دار بن حزم 1418، هـ/1997م)،
- /السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، تعليق: محمد صالح العثيمين، ط1 (مكتبة السنة، 2002)
- /سعدي، محمد، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة و ثقافة السلام، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)
- /السلمي، عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، اعتنى بطبعه وقدم له: رمزي سعد الدين دمشقية، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987/1408)
- /السلمي، عز الدين بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987 / 1407)
- /السلمي، عز الدين بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال، تحقيق: إياد الصباغ، ط4، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 2006/1427)
- /السلمي، عز الدين بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، أو القواعد الصغرى، تحقيق: إياد خالد الطباع، ط1، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 1996/ 1416)
- /السلمي، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط2، (بيروت: مؤسسة الريان، 1998/1419)
- /السلمي، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام تحقيق: نزيه كمال حماد، و عثمان جمعة ضميرية، ط1، (دمشق: دار القلم).
- /السلمي، عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، نبذ من مقاصد الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الرزاق

- الشتور، ط1، (دمشق: مطبعة الشام، 1995/1416)
- /السلمي، علي، تطور الفكر التنظيمي، (القاهرة : مكتبة غريب)
- /السلمي، عياض بن نامي بن عوض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ط1، (الرياض: دار التدمرية، 2005/1426)
- /سليمان، عصام، مدخل إلى علم السياسة، ط2، (بيروت : دار النضال ، 1989)
- /سمارة، إحسان عبد المعتم عبد الهادي، النظام السياسي الإسلامي (نظام الخلافة الراشدة)، ط1، (عمان الأردن: دار يافا العلمية، 2000/2120)
- /السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي ، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1400 هـ/1980 م)
- /ابن السمعاني، أبو المظفر منصور محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: علي عباس بن عثمان الحكمي، ط1، (الرياض: مكتبة التوبة ، 1998/1417)
- /السمناني، أبو القاسم، روضة القضاة وطريق النجاة، تحقيق: صلاح الدين الناهي، ط2، (عمان الأردن: دار الفرقان، وبيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1414)
- /السنوسي، عبد الرحمن بن معمر اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات " دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة "، ط1، (المملكة العربية السعودية : دار ابن الجوزي، 1424)
- /أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء : عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (مطبعة الأزهر، 1947)
- /السنهوري، عبد الرزاق أحمد، مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي، (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 1996)
- /السنهوري، عبد الرزاق أحمد، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري، ط4، (مؤسسة الرسالة ناشرون، ومنشورات الحلبي الحقوقية، 2000).
- /السُّهلي، أبي القاسم عبد الرحمن الخثعمي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، علق عليه ووضع حواشيه: مجدي منصور بن سيدي الشوري، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية)،
- /ابن سيده، أبو الحسن علي إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)
- /السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، ط1، (بيروت:

<p>دار الكتب العلمية، 1419هـ/1997م) / السيوطي، جلال الدين، الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، تحقيق: مشهور حسن سلمان ط2. (دار ابن القيم. 1416/1995) /السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، (دار الفكر، 1399 هـ/ 1979 م) /السيوطي، جلال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ط1، (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الجلي وشركاؤه، 1387/ 1962) /السيوطي، جلال الدين، منتهى الآمال في شرح حديث إنما الأعمال، تحقيق وتعليق: أبي عبد الرحمن محمد عطية، (بيروت: دار ابن حزم) /السيوطي، جلال الدين، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، (بيروت: دار المعرفة).</p>
<p>شين</p>
<p>/ شاخت، جوزيف، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمدة، مراجعة: فؤاد زكريا، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1998) / ابن الشاط، أبي القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري، إدرار الشروق على أنواء البروق، المطبوع مع الفروق، (بيروت: عالم الكتب) /الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق: سليم عيد الهلالي، ط1، (الرياض: دار ابن عفان، 1418/1997). /الشاطبي، أبي إسحاق، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (دار ابن عفان، 1417/ 1997) /الشاطبي، أبي إسحاق ، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز ، خرج آياتها وضبط أحاديثها: إبراهيم رمضان، ط2 (بيروت: دار المعرفة، 1416/1996) /الشافعي، محمد ابن إدريس، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (المنصورة: دار الوفاء، 1422/ 2001) /الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية) / الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء، 1412/ 1992) /شبير، محمد عثمان ، التكييف الفقهي للقواعد المستجدة وتطبيقاته الفقهية، ط1، (دمشق: دار القلم</p>

- (
/شتا، أحمد عبد الونيس، الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم، دراسة في تحليل
أهم أدوات العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي،
1996/1417)
/ شحاتة، مروان، تحولات الخطاب السلفي " الحركات الجهادية . حالة دراسة (1990 . 2007) ،
ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)
/الشريبي، عبد الرحمن، تقريرات الشريبي المطبوع مع حاشية العطار شرح جمع الجوامع، (
بيروت: دار الكتب العلمية)
/الشريبي، شمس الدين بن الخطيب، معني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين
لننوي، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1997 / 1418)
/الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شح المواقف عضد الدين الإيجي، ضبطه وصححه: محمود عمر
الدمياطي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998/1419)،
/الشريف الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، (بيروت : مكتبة لبنان، 1985)
/شمس الدين، محمد مهدي، وفضل الله، محمد حسين والعلواني، طه جابر وآخرون، مقاصد الشريعة، ط،
(بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 2002/1422)
/شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي (المجتمع السياسي الإسلامي)
محاولة تأصيل فقهي وتاريخي)، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،
1992/1412)
/الشقحاء، فهد بن محمد، الأمن الوطني: تصور شامل، ط1، (الرياض: مركز الدراسات والبحوث
بجامعة نايف للعلوم الأمنية، 2004/1425)
/شقرون، محمد أحمد، مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية، ط1، (دبي: دار
البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، 2002 / 1423)
/شليبي، محمد، المنهجية في التحليل السياسي، (الجزائر، 1997)
/شليبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام" عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد
والثقليد"، (مطبعة الأزهر، 1947 م)
/شليبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، (مصر:
مطبعة دار التأليف، 1962/1328)

- /شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ط18، (القاهرة: دار الشروق، 2001 / 1421)
- /الشنديدي، محمد عبد الحميد، قاعدة درء المفسد وأثرها في الفقه الإسلامي، (دار الجامعة الجديدة، 2008).
- /الشنقيطي، عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، تحقيق: محمد الأمين بن محمد بيب ط1، (2005/1426)
- / الشنقيطي، محمد الأمين، نشر الورود على مراقي السعود، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، ط31، (جدة: دار المنارة، وبيروت: دار ابن حزم، 2002/1234).
- /الشنقيطي، محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)
- /الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط3، (بيروت: دار المعرفة، 1993/1414).
- /شوفالييه، جان جاك، الفكر السياسي من المدينة الدولة على الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، ط4، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998)
- /الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2000/1421)
- /الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن القرن السابع، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، (187/2)
- /الشوكاني، محمد بن علي، فتح القديرالجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (1994)
- /الشوكاني، محمد بن علي، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمد ابراهيم زايد، ط1، (بيروت: دار العلمية، 1985)
- /الشيبياني، محمد بن الحسن، كتاب السير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 / 1417)
- /الشيخ، محمد الأمين ولد سالم، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وعلاقتها ببعض أصول المذهب وقواعده، ط1، (دبي: الإمارات العربية المتحدة): دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث (2002/1423)
- /الشيرازي، أبو إسحاق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ضبطه وصححه: زكريا عميرت، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية 1995/ 1416)

<p>/الشيرازي، أبو إسحاق ن طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربي) /الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1403) /الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، طبقات الفقهاء، حققه وقدم له: إحسان عباس، (بيروت: دار الرائد العربي) /الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 / 1988) /الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، حققه وقدم له وعلق عليه: محي الدين ديب مستو، ويوسف علي بدوي، ط1 (دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، 1416/1995)</p>
<p>صاد</p>
<p>/ صالح، أماني، الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، ط1، (القاهرة: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، 2006/1427) /صالح، أيمن عبد الرؤوف، أثر تعليل النص على دلالاته، أو العلة والنص، (دار المعالي، 1999) / الصافي، لؤي، لحرية والمواطنة والإسلام السياسي : قضايا الربيع العربي والتحويلات السياسية الكبرى، ط1 (دار المجتمع المدني والدستور، 2012) /الصاوي، أحمد، أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير لأحمد الدردير، ضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1995). /الصاوي، صلاح، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ط1، (دار الإعلام الدولي) /الصدر، محمد باقر، اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها، ط20، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1408/1987). /الصدقي، العربي، البحث عن ديمقراطية عربية " الخطاب والخطاب المقابل " ، ترجمة محمد الخولي، وعمر الأيوبي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007) / صعب، حسن، علم السياسة ، ط8، (بيروت : دار العلم للملايين، 1985 م) /الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم</p>

<p>الأصول ومقاصد الشريعة، ط1، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1994/1415) /الصلابي، أسامة محمد محمد، الرخص الشرعية واثباتها بالقياس، (الإسكندرية: دار الإيمان، 2002) /صليبا، جميل المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1994) /الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن المهام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط1، (منشورات المجلس العلمي، 1970/1390)</p>
<p>ضاد</p>
<p>/الضمرة، عبد الجليل زهير، الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية" دراسة أصولية ترصد دعاوى العصرانيين في ثبات الأحكام وتغيرها، ط1، (الأردن : دار النفائس ، 1426 هـ / 2006 م) (/الضويحي، علي بن سعد بن صالح، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1415 هـ / 1995 م). /الضويحي، أحمد بن عبد الله بن محمد، قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، ط1، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2007/ 1428)</p>
<p>طاء</p>
<p>/طاش كبري، أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1985) /الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1 (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001/1422) /الطبقجلي، محمد رياض فخري، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (بغداد : دار الفجر، والأردن : دار النفائس، 1433 هـ / 2011 م). /الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، ط6، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1996) /الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة ، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (الدار المصرية اللبنانية، 1993 / 1413) /الطوفي، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد، شرح مختصر الروضة،</p>

<p>تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987/1407) /كون ، طوماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992) /ابن الطيب، أبو الحسين البصري محمد بن علي، شرح العمدة ، تحقيق ودراسة: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، 1، (القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410) /ابن الطيب، أبو الحسين البصري محمد بن علي، ، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، بتعاون : محمد بكر، وحسن حنفي، (دمشق، 1384 /1964)</p>
<p>عين</p>
<p>/ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دون (ط)، دون (بلد النشر ومكانه وتاريخه). /ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، طبعة خاصة، (الرياض: دار عالم الكتب، 2003/1423) / عارف، نصر محمد ، نظريات التنمية السياسية المعاصرة دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي(هيرندن . فيرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والقاهرة: دار القارئ العربي) / عارف، نصر محمد، ابستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي . النظرية . المنهج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002/1422) . ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط3، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، والجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985) /ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط 2، (عمان الأردن: دار النفائس ، 1421 هـ / 2001 م) /ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984) /عاشور، مجدي محمد محمد، الثابت والمتغير في فكر الشاطبي، ط 1، (الإمارات العربية المتحدة ، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية، 2002 / 1423) /العالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط3،(القاهرة: دار الحديث، والخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1997/1417) /العامري، أبو الحسن، كتاب الإعلام بمناب الإسلام، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان، بقلم: أحمد عبد الحميد غراب، (الرياض: مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام).</p>

- /أبو عامود، محمد سعد، النظم السياسية في ظل العولمة، ط1، (الاسكندرية: دار الفكر العربي، 2008)
- / عبد الحكيم، أبو اللوز، إشكالية الدين والسياسة في تونس " أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة، ط1، (القاهرة : رؤية للنشر والتوزيع، 2011)،
- /عبد الرزاق، وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء مقاصد الكليات المقاصدية، ط1 ان (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2003/1424)
- /عبد الفضيل، محمود، النقط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1979) .
- /العبد محمد نور، زين العابدين، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية، ط1، (دبي الإمارات العربية المتحدة: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2004/1425)
- /العبيسي، أبو بكر عبد الله بن محمد بن ابراهيم أبي شيبه، المصنف لأبي شيبه، تحقيق: أبو محمد اسامة بن ابراهيم بن محمد، ط1، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنسر، 2008/1429)
- /ابن عبد البر، أبي عمر يوسف، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، ط1، (بيروت: دار الفكر، 1426 / 2006) .
- /ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1414 هـ/1994 م)
- /ابن عبد البر، أبي عمرو يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، (الرباط: 1387 / 1967)
- /ابن عبد البر، محمد زكي، التصرفات والوقائع الشرعية، ط1، (الكويت: دار القلم، 1402 / 1982)
- /عبد الحافظ، عادل فتحي ثابت، دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة، (الاسكندرية: الدار الجامعية، 2007 / 2006)
- /عبد الخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي "مبادئ دستورية: الشورى، العدل، المساواة"، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1998/1419)
- /عبد الرحمن، طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، (الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي)
- /عبد الرحيم، إبراهيم، السياسة الشرعية (مفهومها، مصادرها، مجالاتها)، ط1، (دار النصر للتوزيع،

(2006/1427).

/عبد المجيد، أحمد فؤاد عبد الجواد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث. دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية. (القاهرة: دار قباء، 1998)

/عبد، محمد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، 1993)

/العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، (بيروت ودمشق: دار قتيبة، 1412 هـ 1992)

/العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين دراسة تأصيلية تطبيقية مع موازنة بقواعد القانون الدولي المعاصر، ط1، (لرياض: دار الفضيلة، ومصر) المنصورة) : دار الهدي النبوي، (2009/1430)

/العتيبي، سعد بن مطر المرشدي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين دراسة تأصيلية تطبيقية مع موازنة بقواعد القانون الدولي المعاصر، ط1، (لرياض: دار الفضيلة، ومصر) المنصورة) : دار الهدي النبوي، (2009/1430)

/عثمان، بلخير، البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2009/1430)

/ عثمان، عبد الكريم، النظام السياسي في الإسلام، (دار الإرشاد، 1968)

/عثمان، محمود حامد، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، (القاهرة: دار الحديث، 1996)

/ العجلان، فهد بن صالح بن عبد العزيز، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ط1، (الرياض: داركنوز إشبيلية، 2009/1430).

/العجلوني، اسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (مكتبة القدس، 1351 هـ)

/عجيله، عاصم أحمد، وعبد الوهاب، محمد رفعت، النظم السياسية، ط5، (مصر: نخضة مصر، 1992 /1412).

/عدلان، عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ط1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2011/1432)

/ابن العربي، أبي بكر، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به: حسين علي البدري، وعلق عليه: سعيد عبد اللطيف فودة، ط1، (عمان الأردن، وبيروت: دار البيارق، 1999/1420)

/ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا،

- ط3، (بيروت: الدار العلمية، 1424 / 2003).
- /ابن العربي، أبي بكر أحكام القرآن، تحقيق: على محمد البجاوي، ط1، (دار إحياء التراث العربي 1957/1376)
- /عزام، عبد العزيز محمد، القواعد الفقهية، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 2005/1426)
- /عزام، عبد الرحمن، الرسالة الخالدة، ط2، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2003)
- /ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد ، شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418)
- /العساسي، عبد الناصر زكي، ملخصات كتب المعهد الفكرية، (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية).
- /ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله ، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، (بيروت: دار الفكر، 1995/1415)
- /العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران ، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، (القاهرة: دار العلم والثقافة)
- /العطار، حسن بن محمد بن محمود ، حاشية العطار على جمع الجوامع، (بيروت: دار الكتب العلمية)
- /ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب (القاضي)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413)
- /عطية، جمال الدين، والزحيلي وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، ط2، (دمشق: دار الفكر، 2002/1422)
- /عطية، جمال الدين، التنظير الفقهي، ط1، (1987 / 1407)
- /عطية، جمال الدين، نحو فقه جديد للأقليات، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2003/1423)
- /عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، (عمان الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر، 2003/1424)
- /جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2003/1423)
- /عطية، جمال الدين، الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، (بيروت: دار الهادي، 2001/1422)
- /عطية، جمال الدين النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، ط1، (مكان النشر وبلد النشر، (دون) 1988 / 1407)

- /عطية، عزت علي، البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها، ط2، (بيروت: دار الكتاب العربي: 1980/1400)
- /عفيفي، محمد الصادق، الإسلام والعلاقات الدولية، ط2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1986)
- /عفيفي، محمود صادق، الإسلام والمعاهدات الدولية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1986)
- /عفيفي، محمد الصادق المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، (القاهرة: مؤسسة الخانجي)
- /عفيفي، محمود صادق، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، ط1، (القاهرة: دار الاعتصام، 1980/1400)
- /ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999/ 1420)
- /العكبري، الحسن بن شهاب، رسالة في أصول الفقه، دراسة وتحقيق وتعليق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط1، (بيروت: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413 هـ)
- /علي، عبد الجليل محمد، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة. دراسة مقارنة. ط1، (القاهرة: عالم الكتب، 1984 م)
- /العلمي، عبد الحميد، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2001 /1422)
- /علي، حيدر ابراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)
- /علي، محمد عبد العاطي محمد، التكليف الشرعي وما يتعلق به من أحكام، (القاهرة: دار الحديث، 2007/1428)
- /ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح بن محمد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، ط1، (دمشق: دار بن كثير، 1986/1406)
- /عمارة، محمد، ثورة 25 يناير وكسر حاجز الخوف، ط1، (القاهرة: دار السلام، 2011 / 1432)،
- /عمارة، محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ط2، (نخضة مصر، 2004)
- /ابن عمر، عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ط1، (الأردن: دار النفائس، 2003/1423)
- /العوا، محمد سليم، في النظام السياسي الإسلامي، (القاهرة وبيروت: دار الشروق، 1989)/عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا القانونية، (1967/1386)

- /عودة، جاسر، فقه المقاصد، إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، ط3، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008 / 1429)
- /عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكتاب العربي)
- /عودة، عبد القادر، المال والحكم في الإسلام، ط5، (القاهرة: المختار الإسلامي، 1977/1397)
- /عيد، عبد الرزاق، وعبد الجبار، محمد، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، حوارات لقرن جديد، ط1، (دمشق: دار الفكر، 2000 / 1421) .
- / ابن عيسى، محسن بن العجمي، الأمن والتنمية، ط1 (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2011/1423)
- /العيلي، عبد الحكيم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، (دار الفكر العربي، 1983/1403)
- / العيني، وبدر الدين، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1420)

غ

- /غالي، بطرس بطرس، ومحمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، ط5، (القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1976)
- /الغامدي، سعيد بن ناصر، حقيقة البدعة وأحكامها، ط3، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999/1419)
- / غانم، عبد المطلب، الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظم السياسية، (القاهرة: دار القاهرة للنشر والتوزيع، 1985) .
- /الغرياني، الصادق عبد الرحمن، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989)
- /الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد اله محمد الخليلي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)
- /الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخِيل ومسالِك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1671/1360) .
- /الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، تحقيق ودراسة: حمزة بن زهير حافظ، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية . كلية الشريعة)
- /الغزالي، أبي حامد، ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، ط1، (مصر: دار المعارف، 1964)
- /الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: محمد حسن هيتو،

- ط2، (دمشق: دار الفكر، 1400 / 1980)
- /الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود ابراهيم، ط1، (الغورية: دار السلام، 1417 / 1997)
- /الغزالي، محمد، أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية، (القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 199)
- /غمق، وضو مفتاح، نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، ط1، (مكتب البحوث والإعلام والنشر بجمعية الدعوة العالمية الإسلامية)
- / الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).
- / الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، 2012)
- /الغنيمي، محمد طلعت، في قانون السلام في الإسلام دراسة مقارنة، (الاسكندرية: منشأة المعارف).
- فاء
- /الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، (دار الغرب الإسلامي، 1993)
- /فاعور، محمود د عبد الهادي، المقاصد عند الإمام الشاطبي "دراسة أصولية فقهية " ط1، (صيدا بيروت: بسيني للطباعة، 1427 / 2006)
- /الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق: علي بو ملح، ط1، (بيروت: دار وكتبة الهلال، 1996) .
- /الفارابي، أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق: علي بو ملح، ط1، (بيروت: دار وكتبة الهلال، 1996).
- /ابن فارس، أبو الحسين أحمد، الصاحب في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر فاروق الطباع، ط1، (بيروت: دار المعارف، 1414 / 1993)
- /ابن فارس، أبو الحسين أحمد، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، (دار الفكر، 1399 / 1979)،
- /الفران، محمد، مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر، ط1، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1428 / 2007)
- /الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)

- /فرج، محمد أنور، النظرية الواقعية في العلاقات دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة، (السليمانية، العراق: مركز كردستان للدراسات الإستراتيجية، 2007)
- /الفرجاني، عمر أحمد، أصول العلاقات الدولية في الإسلام، ط2، (طرابلس : دار إقرأ ، وروما : مكتب إيطاليا، 1988 م)
- /ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم عبد الله محمد ، تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، تحقيق: الشيخ جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995/1416)
- / ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم عبد الله محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دراسة وتحقيق: مأمون محي الدين الجنان، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 / 1996).
- /ابن فركاح الشافعي، تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري، شرح الورقات لإمام الحرمين الجويني، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، (دار البشائر الإسلامية)
- /أبو الفتوح، أبو المعاطي، حتمية الحل الإسلامي "تأملات في النظام السياسي"، (مطبعة الجبلأوي، 1977)
- /الفناري، شمس الدين، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427)
- /فست، أندرو، نظريات الدولة، ترجمة: ملك أبو شهيو، (بيروت: دار الجيل، 1997)
- /الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005/ 1426).
- /فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993/1413)
- /الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط1، (بيروت: دار المكتبة العصرية، 1997 / 1417)

قاف

- / ابن القاسم، عبد الرحمن بن محمد، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع: عبد الرحمن العاصمي النجدي، ط1، (1398 هـ)
- /قاسم، محي الدين محمد السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1997/1417)
- /القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، "الحياة الدستورية" ط1، (بيروت: دار

- النفايس، 1980)
/القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)،
/ابن قاضي شهبة، تقي الدين، طبقات الشافعية، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه: الحافظ عبد العليم خان، ط1، (الهند، حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، 1979/1399).
/القاضي عبد الوهاب، الإشراف على مسائل الخلاف، علق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (الرياض: دار ابن القيم، القاهرة: دار ابن عفان 2008/1429)،
/ابن قدامة المقدسي، شمس الدين، الشرح الكبير المطبوع مع المغني لموفق الدين بن قدامة، (بيروت: دار الكتب العلمية)
/ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط3، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399 هـ)
/ابن قدامة، موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام احمد بن حنبل، دون (ط)، دون (مكان وبلد النشر والتاريخ) .
/ابن قدامة، موفق الدين، المغني شرح مختصر الخرقى لأبي القاسم عمرو بن حسين بن عبد الله، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن تركي، وعبد الفتاح الحلوي، ط1، (الرياض: دار عالم الكتب، 1986/1406)
/القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الأمنية في إدراك النية، تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، ط1 (الرياض: مكتبة الحرمين، 1988/1408)
/القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)
/القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، 2004/1424)
/القرافي، شهاب الدين، الفروق وبهامشه الكتابين: تهذيب الفروق والقواعد الستية في الأسرار الفقهية، (بيروت: عالم الكتب)
/القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، (مكة المكرمة: مكتبة مصطفى نزار، 1995/1416)
/القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مطبعة دار إحياء

- الكتب العربية (
- /قريشة، هشام، الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2005/1426
- (
- /القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط1،
- (الكويت والقاهرة : دار القلم، 1996/1417)
- /القرضاوي، يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ط1، (القاهرة: دار الشروق، 1423 /
- 2003)
- /القرضاوي، يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين الكلية والنصوص الجزئية، ط2، (القاهرة:
- دار الشروق، 2007)
- /القرضاوي، يوسف، في فقه الأولويات "دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة" (القاهرة: مكتبة وهبة
- 2005 / 1426)
- /القرضاوي، يوسف، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة،
- 1993/1414)
- /القرضاوي، يوسف، مقاصد القرآن، (دار الشروق، 1999)
- /القرضاوي، يوسف، ، من فقه الدولة في الإسلام، مكائنها .. معالمها .. طبيعتها .. موقفها من
- الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، ط3، (بيروت: دار الشروق، 2001/1422)
- /القرطبي، أبو عبد الله الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد
- الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م)
- /القصار، أبو الحسن، المقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم، ط1، (الرياض: دار
- المعلمة، 1999/1420)
- /القطاني، إسماعيل لطفي، إختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، ط1، (القاهرة:
- دار السلام، 1990)
- /القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباء الرواة، على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل
- إبراهيم، ط1، (القاهرة: دار الفكر العربي، وبيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1986/1406)
- / قلعة جي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن عبد العزيز، ط1، (عمان الأردن: دار النفائس،
- 2005)
- /القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (بيروت: عالم الكتب)

- /القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم، "الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم"، أعده للطبع وأعد فهارسه: عبد الجبار زكار، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978 م)
- /قوته، عادل بن عبد القادر بن محمدي، العرف، حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة (دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية)، ط1، (مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1997/1418)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري، ط1، (الدمام (المملكة العربية السعودية): الرمادي للنشر، 1997/1418)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1994)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق: عصام الدين الصباطي، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1993/1414)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط1، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، الداء والدواء، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، خرج أحاديثه: رائد بن أحمد النشيري، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (جدة: مطبوعات المجمع الفقهي، دار عالم الفوائد)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسالة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، (الرياض: دار العاصمة).
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف أحمد الحمد، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، ط1، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية)
- /ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية

أهل العلم والإرادة، تحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري، ط1، (المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1996/1416)

كاف

/ الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد المودود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)

/ الكتبي، محمد شاكر، قوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)

/ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1428)

ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، (الجزائر: دار الثقافة)

/ كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993/1414)

/ الكربولي، عبد السلام عيادة علي، فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، (دمشق: طيبة دمشق، 2008/1429) .

/ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أعده للطبع: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1419) .

/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد، تنسيق: محمد الروكي، ط1، (الدار البيضاء: النجاح الجديدة، 1996)

/ الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، طبعت ضمن كتاب معجم المصطلحات العربية، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1401)

/ الكواري، علي خليفة، وزيدان، سعيد، وحجاب، محمد فريد، وآخرون، المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)

/ الكواري، علي خليفة، وجليون، برهان، وآخرون، الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)

/ كورنو، جبرار، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998)

/ الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) .

/ الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، ط1، ()

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و دمشق: دار الفكر، 1421 هـ 2000 م)
لام
<p>/الالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، (بيروت وباريس: منشورات عويدات، 2001) /ابن اللحام، أبو الحسن علاء الدين، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1375 هـ/1956م) /لحسانة أحسن، الفقه المقاصدي عند الإمام الشاطبي وأثره في التشريع الإسلامي، ط1، (القاهرة والاسكندرية: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1429 / 2008) /اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، (بيروت: دار المعرفة)</p>
ميم
<p>/الماحي، قندوز محمد، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الفروق، ط1، (الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، وبيروت: دار ابن حزم، 2006/1427) /المارديني، شمس الدين، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم النملة، ط3، الرياض: طبع مكتبة الرشد، 1999). /الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، ط1، (الكويت: مكتبة دار قتيبة، 1409 / 1989)، /الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، أدب الدنيا والدين، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407) /الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، الحاوي في الفقه الشافعي، تحقيق: علي محمد عوض و عبد الفتاح أبو سنة، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414 / 1994)، /المباركفوري، محمد عبد الرحيم، تحفة الإحوذى بشرح جامع الترمذي، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه: عبد الوهاب عبد اللطيف، (دار الفكر) /أبو المجد، أحمد كمال، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان المبادئ، (القاهرة: دار الشروق، 1991) / مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1425 هـ / 2004) /مجموعة مؤلفين، الفكر السياسي الإسلامي، (المحروسة للنشر والتوزيع، 1999) / مجيد، حسام الدين علي، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)</p>

- /مخلوف، محمد بن محمد بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/هـ 20031424 م)،
- /المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)
- /المحسي، فخر الدين بن الزبير بن علي، شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول للإمام ابن عاصم الغرناطي المالكي، ط1، (عمان الأردن: الدار الأثرية: 2007/1428)
- /محفوظ، علي، الإبداع في مضار الإبتداع، الإبداع في مضار الإبتداع، ط3، (مصر: مطبعة السعادة 1348هـ)
- /محمد، أحمد أبي الوفا، المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، ط1 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1990)
- /محمد، محمد علي، أصول الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1980)
- /محمود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (بيروت: دار الشروق، 1971)
- /المحلي، جلال الدين محمد، والسيوطي، أبي بكر جلال الدين، تفسير الإمامين الجليلين، (دار ابن كثير)
- /مخدوم، مصطفى بن كرامة، الله قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، ط1، (الرياض: دار إشبيلية، 1420 / 1999م)
- /مخلوف، محمد بن محمد بن قاسم، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/هـ 20031424 م)
- /مدكور، محمد سلام، المدخل للفقهاء الإسلامي (تاريخه ومصادره ونظرياته العامة)، (القاهرة: دار الكتاب الحديث، 1996)
- /مدكور، محمد سلام، معالم الدولة الإسلامية، (مطبعة الأزهر، 1983)
- /مدكور، محمد سلام، الفعل التخيري أو نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ط2، (دار النهضة العربية، 1965)
- /مراد، علي عباس، دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا، ط1، (بيروت: دار الطليعة، 1999)
- /المراكبي، جمال أحمد السيد جاد، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، (القاهرة: مطابع ابن

- تيمية، 1414) /
المراغي، عبد الله مصطفى الفتح المبين في طبقات الأصوليين، (مطبعة أنصار السنة المحمدية،
1947/1366)
/مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد
العليم الطحاوي، راجعه: مصطفى حجازي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1984/1404)
/ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنة ديفلد. نلزر، ط2، (بيروت،
1987/1407)
/المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان ، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق:
عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 2000/1421)
/موسي، محمد يوسف، نظام الحكم في الإسلام الغمامة ورياسة الامة وما يتعلق بها من بحوث،
تحقيق: حين يوسف موسى، (القاهرة: مطبعة المدني، 1988).
/ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الحق قديم " وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية " ،
القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 2000)،
/المريغيني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل ، الهداية شرح بداية المبتدئ، (المكتبة
الإسلامية).
/المريني، الجيلاي، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات، ط1، (الدمام،
المملكة العربية السعودية: دار ابن القيم، والقاهرة: دار ابن عفان، 2004/1425)
/ مسكويه، أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب ، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: أبو القاسم
إمامي، ط2 (طهران: سروش، 2000)
/مسلم بن الحجاج، أبو الحسن ، صحيح مسلم، (الرياض: دار طيبة، 1426)
/المسيري، عبد الوهاب، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، (بيروت وصيدا: دار الفكر
المعاصر، ودمشق: دار الفكر، 2000/1421)
/ المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2005)
/مصطفى، نادية محمود، وبدران ودودة عبد الرحمن، وشتا، أحمد عبد الوئيس المقدمة العامة لمشروع
العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417)
/مصطفى، نادية محمود وآخرون، العلاقات الدولية في الإسلام "مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة
العلاقات الدولية في الإسلام"، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999 / 1419)

- /المطليبي، محمد بن إسحاق بن يسار، السيرة النبوية لابن إسحاق، تحقيق: أحمد فريد المزدي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1424)
- /المطلق، وعبد الملك بن يوسف بن محمد، زواج المسير دراسة فقهية واجتماعية نقدية، (الرياض: دار ابن لعبون، 1423)
- /المطرزي، أبي الفتح ناصر الدين، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاحوري، وعبد الحميد مختار، ط1، (حلب سورية: مكتبة أسامة بن زيد ، 1979/1399)
- /المطيري، حاكم، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009/1430) .
- /المطيري، حاكم، الحرية أو الطوفان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي الراشدي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2004)
- /مظلوم، محمد جمال، الأمن غير التقليدي، ط1، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2012/1434)
- /مفتي، محمد أحمد، والوكيل، سامي صالح، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، (مكة المكرمة: مركز البحوث العربية وإحياء التراث الإسلامي، ومركز بحوث الدراسات الإسلامية، 1991/1411)
- /ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين إبراهيم، المبدع شرح المقنع ، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1997 /1418)
- /المقري، أبي عبد الله محمد بن أحمد، القواعد، دراسة وتحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، (مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي)
- /المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، تحقيق: محمد زينهم وسعاد الشرفاوي، راجعه وضبطه هوامشه: أحمد أحمد زيادة، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1998) .
- /مقلد، إسماعيل صبري، نظريات السياسة: دراسة تحليلية معينة، (الكويت: جامعة الكويت، 1982)
- /المكي المالكي، محمد علي بن حسين ، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، المطبوع بهامش الفروق، (بيروت: عالم الكتب)
- /منجود، مصطفى أحمد، الأبعاد الساسية لمفهوم الأمن في الإسلام، ط1، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996/1417) .

- /المنجور، المنجور أحمد بن علي، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، دراسة وتحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، إشراف: حمد بن حماد عبد العزيز الحماد، (دار عبد الله الشنقيطي)
/منصور، بلقيس أحمد، الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي "دراسة تطبيقية على اليمن وبلاد أخرى"، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004)
/ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ط1، (بيروت: دار صادر، 1997م)
/المنوفي، كمال، أصول النظم السياسية المقارنة، (الكويت: شركة الريعان للنشر والتوزيع، 1997)
/ مهنا، محمد نصر، وصالح، عبد الرحمن، علم السياسة بين التنظير والمعاصرة، ط1، (الإسكندرية: منشأة دار المعارف ، 1985 م)
/ مهنا، محمد نصر، نظرية الدولة والنظم السياسية، (الاسكندرية : المكتب الجامعي الحديث، 1999)
/مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ومركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، وتقديم: أحمد زكي يماني، ط1، (القاهرة: مطابع المدني المؤسسة السعودية بالقاهرة، 2006)
/مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية ، ط2، (الرياض: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، 1999/1419)
/مؤنس، رائد نصري جميل، منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، ط1 ، (هرنند . فيرجينيا: الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007 / 1428)
أبو إسحاق برهان الدين بن مفلح، المبدع شرح المقنع، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418) معتمدة التأكد من الأخرى
/الميمان، ناصر بن عبد الله، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية من كتابي الطهارة والصلاة، ط2، (مكة المكرمة: مركز بحوث الدراسات الإسلامية، 2006/1416)
/المنناوي، محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية دار، ط1، (بيروت: دمشق: الفكر المعاصر، دار الفكر - ، 1410)
/موسى، فرح، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين " الحركات الإسلامية المعاصرة بين القبض والبسط " نقد وتحليل، ط1، (بيروت: دار الهادي، 1995/1415)
/الميداني، عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، ط4 (دمشق: دار القلم، 1993/1414)
/ميلز، سارة، الخطاب، ترجمة: يوسف بغول، (قسنطينة : مطبعة البعث، 2004)

نون

- /نافع، محمد عبد الكريم، الأمن القومي، (القاهرة : دار الشعب للنشر والطباعة، 1972)
- / النبراوي، فتحية، ومهنا، محمد نصر، تطور الفكر السياسي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 1984)
- /النبهاني، تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، ط6، (منشورات حزب التحرير، 2002/1422)
- /النجار، حسين فوزي، الإسلام والسياسة: بحث في أصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الإسلام، (مطبوعات الشعب).
- /النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، ط2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993/1413)
- /النجار، عبد المجيد، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992)
- /النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006)
- /ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1413)
- /ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر وبحاشيته : نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط4، (دمشق: دار الفكر، 1426هـ / 2005 م)
- /ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق لحافظ الدين النسفي، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)
- / نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية)
- /الندوي، علي أحمد القواعد الفقهية مفهومها، نشأتها، تطورها، دراسة مؤلفاتها، أدلتها، مهمتها، تطبيقاتها، ط1، (مشق: دار القلم، 2007/1428)
- /ابن النديم، أبو إسحاق، الفهرست، تحقيق: ابراهيم رمضان، (بيروت: دار المعرفة، 1997/1417)
- /النسفي، أحمد حافظ الدين، كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- /نظام الدين وجماعة من علماء الهند الأعلام، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية على

- مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، ضبطه وصححه: عبد اللطيف، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)
- /النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، اتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، (الرياض: دار العاصمة، 1996/1417)
- /النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1990 / 1410)
- /النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المهذب في علم أصول الفقه المقارن " تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية " ، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1420 هـ / 1999 م) .
- /النملة، عبد الكريم بن محمد، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1990/1410)
- /النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، تصحيح وتعليق : إدارة الطباعة المنيرية، (بيروت: دار الكتب العلمية)
- /النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، روضة الطالبين ، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405)
- /النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، النووي، صحيح مسلم بشرح النووي ، ط2، (مؤسسة قرطبة، 1994/ 1414)
- /النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، (المملكة العربية السعودية (جدة): مكتبة الإرشاد)،
- /النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ط1، (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1417 هـ/1997م)

هاء

- /ابن هشام الأنصاري، أبو محمد جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6، (دمشق: دار الفكر، 1985)
- /ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي) .
- /ابن الهمام، كمال الدين، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ لأبي بكر المرغيناني، علق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002/ 1424)

/هلال الدين، علي، ومسعد، نيفين، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير، "، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)
/الهنداوي، حسن بن إبراهيم ، الاجتهاد الاستصحابي وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1425 هـ / 2004 م)
/هويدي، فهمي، الإسلام والديمقراطية، ط1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1993/1421)
/هويدي، فهمي، أزمة الوعي الديني، ط1، (صنعاء اليمن: دار الحكمة اليمنية، 1988/1408)
/الهيشمي، نور الدين علي بن أبي بكر، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (بيروت: دار الفكر، 1414 هـ/1994 م)
/الهيشمي، شهاب الدين علي بن حجر، الفتح المبين بشرح الأربعين، عُني به: أحمد جاسم محمد المحمد، زقصي محمد نورس الحلاق، وأنور بن أبي بكر الشخحي الداغستاني، ط2، (جدة: دار المنهاج، 2009/1230)

واو

/ والي، خميس حزام، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)
/ الودعان، وليد بن فهد، الاجتهاد والتقليد عند الإمام الشاطبي جمعا وتوثيقا ودراسة، ط1، (الرياض: دار التدمرية، 2009/1430)
/الوشلي، عبد الله، البيعة أحكام ومضامين، ط1، (بيروت: المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، 1992)
/وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، ط2، (الكويت: طبعة ذات السلاسل، 1983/1404).
/ الوراق، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحاق الوراق، كتاب الفهرست للنديم، تحقيق: رضا تجدد، دون (معلومات النشر)
/ الولاتي، محمد يحيى، قواعد فقه المذهب المالكي الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح على قواعد المذهب الراجح، (نواكشوط (موريتانيا) : مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، 2006/1427).
/الولاتي، محمد يحيى بن محمد المختار نيل السول على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، شرح "مرتقى الوصول إلى علم الأصول لابن عاصم الغرناطي"، حققه وأشرف على إخراجها: أبو محمد بن محمد

الحسن، مراجعة: حمادي بن سيدي بن حمادي، ط3، (نواكشوط موريتانيا: مكتبة الولاقي لإحياء التراث الإسلامي، 2006/1427)
 /ابن أبي الوفاء القرشي، محي الدين ابي محمد عبد القادر ابن سالم، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والطباعة، 1993/1413)
 /الوكيلي، محمد، فقه الأولويات "دراسة في الضوابط" ط2، (مكتب بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006 / 1426)،
 /الونشريسي، أحمد بن يحيى، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2006/1427).
 /الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981/1401).
 / وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007).

ياء

/اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل منصور، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417).
 /اليحصي، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ط1، (المملكة المغربية (المحمدية): مطبعة فضالة)
 /أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)
 / أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، ط2، (الرياض: 1990/ 1410)
 / ابن أبي يعلى الفراء، أبو الحسين محمد، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، (الرياض: 1999/ 1419)
 / يكن، فتحي، أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2007)
 /اليوبي، محمد محمد سعيد أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ط1، (

الرياض: دار الهجرة، 1418هـ / 1998م) / أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (بيروت: دار المعرفة، 1399/1979)
ثانيا - الرسائل الجامعية.
ألف
/الأحمري، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الانتخاب للولايات العامة حقيقته وأحكامه دراسة فقهية تأصيلية، إشراف: الدكتور عبد الله بن مصلح الثمالي، (كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية شعبة الفقه ، جامعة أم القرى، 2008/1429)
باء
/بابهون، عبد الله صالح حمو الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد،(كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006). /بيهي، أبو ياسر سعيد بن محمد، التأصيل الشرعي لمفهوم " فقه الواقع"، رسالة دكتوراه الدولة في الفقه وأصوله، جامعة أم القرى بمكة المكرمة).
حاء
/أبو الحاج، حسام إبراهيم حسين، تدابير الأمن الداخلي وقواعده العامة في الدولة في ضوء مقاصد الشريعة، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، (الأردن : كلية الدراسات العليا، 2006) /حرب، أحمد حلمي حسن، مقاصد أصول الفقه ومبانيه، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف الدكتور: عبد المعز حريز، (كلية الشريعة . الجامعة الأردنية ، 2006) /الحميري، سعيد علي محمد، الحكم الوضعي عند الأصوليين، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: الدكتور يس شاذلي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة ، 1403 . 1404 / 1983 . 1984)
ذال
/الذهب، حسين، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف محمد فتحي الدريني ، كلية الدراسات العليا، جامعة الأردن، 1415 / 1994)
ر
/رحبيبي، حبيبة، فقه الوسائل وأثره في الأحكام الشرعية، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: الدكتور سعيد فكرة، (الجزائر (قسنطينة): جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الفقه وأصوله، 2001 / 1421)

سين
/ السلمي، حامد جابر الاستصلاح عند شيخ الإسلام ابن تيمية: ضوابطه وتطبيقاته، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، إشراف: الدكتور: عثمان إبراهيم المرشد، (المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1989/1410)، (182)
فاء
/فريد، شكري، طرق إثبات المقاصد الشرعية، رسالة ماجستير، إشراف الدكتو: محمد البشير، (الرباط، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، 1992/1412)
قاف
/القرضاوي، عبد الرحمن يوسف نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير، اشراف: محمد بلتاجي حسن، (جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة)
/قريب، بلال، السياسة الامنية للاتحاد الأوروبي من منظور أقطابه . التحديات والرهنات . (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص دبلوماسية وعلاقات دولية، إشراف: بن عنتر عبد النور، (كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر . باتنة ، 2010 / 2011)
ك
/الكرنز، نصر محمد، الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة، رسالة ماجستير في أصول الفقه، إشراف: ماهر حامد الحولي، (كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية بغزة، 2008/1429)
ميم
/ معمري، خالد، التنظير في الدراسات الأمنية لفترة ما بعد الحرب الباردة " دراسة في الخطاب الأمني الأمريكي بعد 11 سبتمبر ، (مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، إشراف: عبد الناصر جندلي، جامعة باتنة، 2008/2007).
/المهيزع، محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، دعاوى حقوق الإنسان والتدخل في سيادة الدول دراسة تأصيلية مقارنة بالمواثيق الدولية، اطروحة مقدمة لاستكمال المتطلبات الحصول على درجة دكتوراه الفلسفة في العلوم الأمنية، إشراف: الدكتور علي محمد حسنين حماد، (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الامنية، كلية الدراسات العليا قسم العدالة الجنائية، 2009/1430)
/ميحر، مهدي بن ابراهيم بن محمد، ما لا يتم الواجب إلا به دراسة أصولية تطبيقية، رسالة ماجستير،

إشراف: عثمان بن إبراهيم المرشد، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1985/1405).

ثالثا - الدوريات والندوات العلمية.

ألف
<p>/اتحاد غرف دول مجلس التعاون الخليجي، البنى التحتية بدول مجلس التعاون .. الطموحات والتحديات، <u>مجلة التعاون</u> ، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 39، سنة 1996 /1416)</p> <p>/الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، مسيرة الاتحاد الجمركي لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية 2002 ، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية ، 2010)</p>
باء
<p>/باي، يوسف محمد، دور التكامل الاقتصادي العربي في التنمية الاقتصادية في الأقطار العربية، ندوة <u>التكامل الاقتصادي العربي</u>، الخرطوم 13 . 15 فيفري 1989 ، وتونس ، أكتوبر 1989)</p>
جيم
<p>/الجزائري، محمد بن حسين بن حسن، الاجتهاد في النوازل، <u>مجلة العدل</u>، (العدد التاسع عشر، رجب 1424) /الجراد، خلف محمد، أبو الحسن الماوردي وفكره السياسي، <u>مجلة الفكر السياسي</u>، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، العدد 6 ربيع سنة 1999)</p>
حاء
<p>/حارب، سعيد عبد الله، مجلس التعاون لدول الخليج العربية (حصاد ربع قرن)، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية).</p> <p>/الحربي، سليمان عبد الله، مفهوم الأمن: مستوياته وصيغته، وتهديداته (دراسة نظرية في المفاهيم والأطر)، <u>المجلة العربية للعلوم السياسية</u>، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 19، صيف 2008)</p> <p>/الحضرمي، عمر، الشورى والديمقراطية، حوارية الموروث الديني والحدثة السياسية، <u>المجلة العربية للعلوم السياسية</u> (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 16 ، خريف سنة 2007)</p> <p>/حنفي، حسن، مقاصد الشريعة وأهداف الأمة .. قراءة في الموافقات للشاطبي، <u>مجلة المسلم المعاصر</u>، (العدد 103، سنة 2003/1423).</p>
حاء

<p>/خزرجي، ثامر كامل محمد، التفاوض إدارة وسياسة، <u>المجلة السياسية والدولية</u>، (الجامعة المستنصرية: كلية العلوم السياسية، الإصدار الثاني، العدد الثاني، سنة 2006).</p>
<p>دال</p>
<p>/الدوري، عبد العزيز، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، <u>مجلة المستقبل العربي</u>، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، السنة 2، العدد 9 أيلول / سبتمبر 1980).</p>
<p>راء</p>
<p>/الرشدي، حسن السلفيون وقواعد اللعبة السياسية، <u>مجلة البيان</u>، (دبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، السنة السادسة والعشرون، العدد 287، رجب 1432 / 2011)</p>
<p>زاي</p>
<p>/زقاع، عادل، المعضلة الأمنية المجتمعية " خطاب الأمنية وصناعة السياسة العامة "، <u>مجلة دفاتر السياسة والقانون</u>، (ورقة جامعة قاصدي مرباح، العدد 5 جوان 2011)</p>
<p>/زياتي، صالح، تحولات العقيدة الأمنية الجزائرية في ظل تنامي تهديدات العولمة، <u>مجلة المفكر</u>، (كلية الحقوق والعلوم السياسية : جامعة محمد خيضر ، بسكرة ، العدد الخامس).</p>
<p>سين</p>
<p>/سانو، قطب مصطفى قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود ، <u>مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية</u>، (دبي (دولة الإمارات العربية المتحدة)، العدد الحادي والعشرون، ربيع الآخر 1422 / يوليو 2001)</p>
<p>عين</p>
<p>/النجار، عبد المجيد، تجديد فقه السياسة الشرعية، (المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الدورة السادسة عشرة للمجلس باستنبول، جمادى الآخرة 1427 / يوليو 2006).</p>
<p>/العتيبي، عبد الله بن جبر، العولمة وسيادة الدولة الوطنية في نظرية العلاقات الدولية، <u>المجلة العربية للعلوم السياسية</u>، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية العدد 23 صيف السنة 2009)</p>
<p>/عدوان، عاطف التحول إلى التعددية الحزبية في الفكر السياسي المعاصر، <u>مجلة جامعة النجاح للابحاث والعاوم الإنسانية</u>، (المجلد 16، 2002)،</p>
<p>/عساف، عدنان محمود، المحكوم فيه في ظل مقاصد التشريع الإسلامي، <u>مجلة الشريعة والقانون</u>، (العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428 هـ / 2008 م)</p>
<p>/العقيل، صالح بن عبد العزيز، تحقيق المناط، <u>مجلة العدل</u>، (الرياض: وزارة العدل، العدد العشرون، 1424هـ</p>
<p>(</p>

<p>اعمداد، عبد الغني، التكامل الاقتصادي والسوق العربية المشتركة: أسباب العجز وشروط الانطلاق، <u>مجلة المستقبل العربي</u>، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 250، ديسمبر 1999)</p> <p>اعمامرية، حليلة أحمد، الخطاب الديني في كتب تعليم اللغة العربية للمرحلة الثانوية. دراسة تحليلية مقارنة في دول عربية مختارة. <u>مجلة إسلامية المعرفة</u>، (السنة عشرة، العدد 65، 1432 / 2011)</p> <p>اعوني، مالك، رهان الثورات .. تصاعد مشكلات الأمن غير التقليدي في المنطقة العربية، ملحق <u>مجلة السياسة الدولية</u>، (القاهرة: مركز الأهرام، عدد "أكتوبر 186"، 2011)</p> <p>العيبي، طلال ياسين، السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر "دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، <u>مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية</u>، (جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الأول 2010)</p>
<p>قاف</p>
<p>القحطاشة، محمد حمد، جدلية الشورى والديمقراطية. دراسة في المفهوم. <u>مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية</u> (جامعة دمشق، المجلد 20 العدد الثاني، 2004)</p> <p>القويز، عبد الله إبراهيم، منجزات التكامل الاقتصادي لمجلس التعاون لدول الخليج العربية في ضوء التنفيذ التدريجي لأحكام الاتفاقية الاقتصادية الموحدة، <u>مجلة التعاون</u>، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 29، سنة 1413 / 1993)</p>
<p>كاف</p>
<p>الكيلاي، عبد الرحمن إبراهيم، تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، <u>مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية</u>، (كلية الشريعة، جامعة الكويت، العدد 58)</p> <p>الكيلاي، عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، حقيقته. حججه. مرتكزاته، <u>المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية</u>، (المجلد الرابع، العدد الرابع، 1429 هـ / 2008 م).</p>
<p>ميم</p>
<p>المشاط، عبد المنعم الأمم المتحدة ومفهوم الأمن، <u>مجلة السياسة الدولية</u>، (القاهرة: دار الأهرام، العدد 84، سنة 1986)</p>
<p>/ مركز المعلومات، مجلس التعاون لدول الخليج العربية في عقده الثالث: التكامل والوحدة 2001 / 2010 (3 ط)، (الرياض: الأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية، ديسمبر 2010).</p> <p>/ منصور، محمد خالد، المنحى التطبيقي للقياس الأصولي، <u>مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية</u>، (جامعة الكويت، كلية الشريعة،</p>

<p>/الميس، خليل القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة، <u>الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي بقسنطينة</u> /الجزائر، (8 . 15 شوال 1403 / 19 . 26 أكتوبر 1983)</p>
<p>نون</p>
<p>/ناصروري، أحمد، النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية، <u>مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية</u> والقانونية، (جامعة دمشق ، المجلد 24، العدد 2، عام 2008)</p> <p>/النجار، عبد المجيد، تجديد فقه السياسة الشرعية، <u>الندوة السادسة عشر للمجلس الأوروبي للافتاء</u> والبحوث، (اسطنبول، جمادى الآخرة 1427 / يوليو 2006)</p>
<p>واو</p>
<p>/وورقية، عبد الرزاق، مسلك الإمام الشاطبي في تفعيد المقاصد وتنزيل الأحكام، <u>مجلة الشريعة والدراسات</u> الإسلامية، (جامعة الكويت، العدد التاسع والستون، السنة الثامنة والعشرون، يونية 2007)</p>
<p>ياء</p>
<p>/اليوبي محمد، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، <u>مجلة الأصول والنوازل</u>، (العدد الرابع . رجب 1431)</p>
<p>رابعا - المراجع باللغة الأجنبية</p>
<p>/Amertya Sen, Developments, Rights and Human Security ,Human Security Now, The Final Report of Security of the Commission on Human Security, Op.Cit</p> <p>/Jean Bodin,Six Books Of The CommonWealth, bridged and translated by M.J.Tooley, (Basil Blackell Oxford,Printed In Great Britain In The City of Oxford At The Alden Press Boud By The Kemp hall Bindery, Oxford)</p> <p>/International Encyclopedia of the Social Science,2edition, (William A. Darity Jr Editor in Cheef)</p> <p>/ Lucian W.Pey, Aspects of Political Development: An Analytic Study, (Little, BrownAnd Company, 1966)</p> <p>/ N.S Doniach, The oxford English – Arabic Dictionary of current Usage, Printed in Great Britain at the University Press, Oxford.</p> <p>/N.S Doniach, The oxford English – Arabic Dictionary of current Usage,p 1178, and /Moslih Al - Saleh,A Dictionary Of The Social Sciences English – Arabic With Definition and Explanation of the Termes,edition1, (Dar Alam AlKutub,1999).</p> <p>/Kenneth Walt, Theory of Inetrnational Politics (Boston, MA : Addison – Wesley, 1979</p>

/ Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, (Ny:OxfordUniversity Press,1947)

/Seymour Martin Lpset, **Politics Man .The Social Bases of Politics**, first edition (United States of America Library of Congress Catalog Card Number 60 – 5943, 1959/1960)

Webser Encyclopeadia, Britanicak London,1979 /

خامسا - المواقع الالكترونية

1 - مقالات باللغة العربية .

/الأطرش، أحمد، نظرة معاصرة لمفهوم الأمن ، على الرابط :

<http://www.almusallh.ly/strategic-studies/106-2010-08>

/الجورشي، صلاح الدين، تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، على الرابط:

<http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535>

/ابن دبكة، رمزي، الدراسات الإقليمية المعاصرة: نحو مفهوم جديد لمفهوم الإقليمية، نقلا عن : على الرابط :

<http://politics-ar.com/ar/files/03.pdf>

/أبو عامود، محمد سعد، المفهوم العام للأمن، على الرابط :

<http://www.policemc.gov.bh/reports/2011/April/2-4-2011/634373626429794945.pdf>

/عبد الله بن بية، تحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، على الرابط:

<http://www.feqhweb.com/vb/t11044.html>

/نميري، سيد، وفتح الله سعد، جدوى التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون الخليجي في ضوء الاتحاد الجمركي والنظرية الحديثة للتكامل، على الرابط :

<http://repository.yu.edu.jo/handle/123456789/528315>

2 - مقالات باللغة الأجنبية .

/Mahbub Al – Haq, Global Governance for Human Security,

http://www.mhhdc.org/html/articles_DrHaq.htm

/George Maclean, The Changing Concept of Human Security : Coordinating National

and Multilateral Reponses,

http://www.unac.org/en/link_learn/canada/security/perception.asp

3- التقارير.

/برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) المكتب الإقليمي للدول العربية، تقرير التنمية التنموية الإنسانية العربية ، 2009 (بيروت (قريطم) : شركة كركي للنشر، 2009)

/برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) المكتب الإقليمي للدول العربية، تقرير التنمية التنموية الإنسانية العربية، 2009، تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية، (بيروت (قريطم) : شركة كركي للنشر، 2009)
على الرابط:

http://www.dj.undp.org/pages/Off_Doc_Agr/ahdr2009a.pdf

/جزلي، ريتشارد ، وراي، ديبايان باسو، إطار أمن الإنسان والتقارير الوطنية حول التنمية البشرية: مراجعة للتجارب والنقاشات الحالية ، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي) ، على الرابط:

<http://www.arab-hdr.org/arabic/resources/publications.aspx?tid=988>

/مركز الجزيرة للدراسات، التحديات الاستراتيجية للفكر الصهيوني، (26 فبراير / شباط 2012) على الرابط:
<http://studies.aljazeera.net/ResourceGallery/media/Documents/2012/2/26/201222612456561734Strategic%20challenges%20of%20the%20Zionist%20ideology.pdf>

4 . برامج تلفزيونية

برنامج: بلا حدود، قناة الجزيرة، الخطاب السياسي للحركات الإسلامية، على الموقع:

<http://www.aljazeera.net/programs/pages/49d8e912-ae2e-468d-a259-cdc86f42725b>

فهرس الموضوعات.

أ مقدمة
1	الباب الأول: لإطار المفاهيمي والنظري للوسائل في الشريعة الإسلامية
2	الفصل الأول: الفصل الأول: نظرية الوسائل وموقعها من النظرية العامة في الشريعة الإسلامية
4	المبحث الأول: النظرية: تعريفها، عناصرها، وظيفتها، وعلاقتها بالحقائق والواقع
4	المطلب الأول: التعريف بالنظرية وعناصرها
8	المطلب الثاني : مفاهيم تتداخل ومفهوم النظرية
15	مطلب الثالث: وظيفة النظرية
17	المطلب الرابع: علاقة النظرية بالحقائق والواقع
18	المبحث الثاني : مفهوم النظرية في الشريعة الإسلامية
19	المطلب الأول: مفهوم النظرية لدى المتقدمين من علماء الشريعة الإسلامية

22	المطلب الثاني: مفهوم الشريعة الإسلامية وصلتها بمفهوم "الفقه الإسلامي"
26	المطلب الثالث: مفهوم النظرية العامة للشريعة الإسلامية والنظرية الفقهية
38	المطلب الرابع: المجهود في النظرية الإسلامية كاشف عن وجهة نظر الإسلام في الموضوع
39	المبحث الثالث: نظريتنا المقاصد والوسائل وموضعها من النظرية العامة للشريعة الإسلامية
39	المطلب الأول: التعريف بنظرية المقاصد
41	المطلب الثاني: تطور المبحث الوسائل بتطور المبحث الأصولي والمقاصدي
46	المطلب الثالث: مركزات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية
69	الفصل الثاني: علاقة الوسائل بالمقاصد في الشريعة الإسلامية
70	المبحث الأول: المقاصد؛ مفهومها وأقسامها
70	المطلب الأول: التعريف بالمقاصد
79	المطلب الثاني: مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام
88	المطلب الثالث: المقاصد وصلتها بالمفاهيم المشابهة
120	المبحث الثاني - مفهوم الوسائل وضماؤها
121	المطلب الأول: التعريف بالوسائل لغة
133	المطلب الثاني: التعريف بالوسائل في الاصطلاح
	المطلب الثالث: ضمايم الوسائل
178	المبحث الثالث: صلة الوسائل بالمقاصد
179	المطلب الأول: من حيث تبعية حكم الوسائل لحكم مقاصدها
183	المطلب الثاني: من حيث تعارض الوسائل والمقاصد
185	المطلب الثالث: من حيث عدم إعمال الوسائل متى سقطت المقاصد
188	المطلب الرابع: من حيث أثر الوسائل في المقاصد
190	المطلب الخامس: من حيث فضل الوسائل، وشروط اعتبارها
206	الفصل الثالث: مركزية الوسائل في تفعيل المبحث المقاصدي
207	المبحث الأول: مسالك الكشف عن المقاصد وأثرها في الكشف عن الوسائل
	المطلب الأول: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وأثرها في الكشف عن الوسائل عند العز بن عبد السلام
207	المطلب الثاني: مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند الشاطبي وأثرها في الكشف عن الوسائل
215	المطلب الثالث: مسالك الكشف عن المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور وأثرها في الكشف عن الوسائل
	المطلب الرابع: مسالك الكشف عن المقاصد عند المتكلمين وأثرها في الكشف عن الوسائل
225	المطلب الرابع: العقل والتجربة ودورها في الكشف عن مقاصد الشريعة والوسائل إلى هذه المقاصد
	المبحث الثاني: مجالات المقاصد الشرعية وموضع الوسائل منها
229	المطلب الأول: مجالات المقاصد عند المتقدمين من علماء الشريعة
239	المطلب الثاني: مجالات المقاصد لدى المعاصرين وموضع الوسائل منها
239	المطلب الثالث: الوسائل ودورها في تفعيل مجالات المقاصد

247	المبحث الثالث: أثر القواعد الشرعية "فقهية وأصولية ومقاصدية" في تفعيل مبحث الوسائل
274	المطلب الأول: التعريف بالقاعدة
275	المطلب الثاني: الوسائل وعلاقتها بالقواعد الفقهية.
275	المطلب الثالث: الوسائل وصلتها بالقواعد الأصولية
279	المطلب الرابع: الوسائل وعلاقتها بالقواعد المقاصدية.
305	المبحث الرابع: تفعيل مبحث الوسائل على مستوى تقسيمات المقاصد
315	المطلب الأول: التلازم بين الوسائل والمقاصد
333	المطلب الثاني: تقسيم الوسائل بالنظر إلى ارتباطها بالمقاصد
333	المطلب الثالث: تقسيم الوسائل بالنظر إليها في ذاتها (مفهوم ذو ماهية خاصة)
334	الباب الثاني: أفعال المكلفين والأحكام الشرعية لأفعال المكلفين مجال نظرية الوسائل في الشريعة
343	الإسلامية
356	الفصل الأول: أفعال المكلفين؛ مدخلات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية
	المبحث الأول: تعلق خطاب الشارع بأفعال المكلفين
358	المطلب الأول: التعريف بفعل المكلف
359	المطلب الثاني: ضهائم الفعل
359	المطلب الثالث: النوازل وارتباطها بأفعال للمكلفين
362	المبحث الثاني: تقسيمات علماء الشريعة لأفعال المكلف
371	المطلب الأول: تقسيم الفعل باعتبار القائم به
379	المطلب الثاني: تقسيم الأفعال باعتبار ورود الشرع، إلى أفعال سابقة عن ورود الشرع، وأفعال بعد ورود
380	الشرع
383	المطلب الثالث: تقسيم المعتزلة والأصوليين للأفعال باعتبار الحسن والقيح
	المطلب الرابع: تقسيمات علماء المقاصد للأفعال المكلف به
386	المبحث الثالث: شروط الفعل المكلف به
409	المطلب الأول: شروط المحكوم عليه (المكلف)
423	المطلب الثاني: شروط الفعل المكلف به.
425	المطلب الثالث: حكم التكليف بالشاق من الأفعال
433	المطلب الرابع: حكم فعل الصبي والمجنون والناسي ومن في حكمهم
435	الفصل الثاني: الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين؛ مخرجات نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية ..
438	المبحث الأول: علاقة فعل المكلف (المحكوم فيه) بالحكم الشرعي
439	المطلب الأول: المحكوم فيه في خطاب التكليف وفي خطاب الوضع
439	المطلب الثاني: اجتماع خطاب التكليف وخطاب الوضع متعلق بفعل المكلف
444	المطلب الثالث: طبيعة تعلق الحكم الشرعي بحال ثبوته
445	المطلب الرابع: الأحكام الشرعية بتسميتها موضوعها الفعل الإنسان

452 المبحث الثاني: رجوع الأحكام الشرعية إلى خطاب الشارع (أوامر ونواهي)
454 المطلب الأول: الأوامر والنواهي أساس الخطاب الشرعي
456 المطلب الثاني: انقسام خطاب الشارع إلى خطاب تكليف وخطاب وضع
457 المطلب الثالث : التعريف بالأمر والنهي
458 المطلب الرابع : تقسيمات الأمر والنهي
467 المطلب الخامس: إحاطة أوامر ونواهي الشرع بأفعال المكلفين
470 المبحث الثالث : الأحكام الشرعية وسائل تحصيل المقاصد الشرعية
470 لمطلب الأول : التعريف بالحكم الشرعي
474 المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي
484 المطلب الثالث : الحكم الشرعي التكليفي والوضعي وسائل حصول المقاصد الشرعية
502 المبحث الرابع: ارتباط المباح بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة
503 المطلب الأول : مختلف مسميات هذه القاعدة
506 المطلب الثاني : حكم وصف الأعيان بالحظر أو الإباحة
510 طلب الثالث: أقوال العلماء في مسألة حكم الأشياء المسكوت عنها بعد ورود الشرع
524 الفصل الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين تحصيلاً لمقاصد الشارع
525 المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية: مدلوله وأساسه
525 المطلب الأول: مدلول تنزيل الأحكام الشرعية
533 المطلب الثاني: أسس تنزيل الأحكام على أفعال المكلفين
547 المبحث الثاني: الامتثال للأمر والنهي منشأ تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.
548 المطلب الأول : المبرر التطبيقي في الأمر الإلهي
550 المطلب الثاني: اعتبارات المكلف في التزام الأمر.
552 مطلب الثالث: الاستدلال على كون الأمر والنهي الصريحين يفيدان بظاهرها قصد الشارع إلى إيقاع
552 الأمر به واجتناب المنهي عنه
553 لمطلب الرابع : ضرورة تنزيل العلم إلى العمل، وموافقة العمل لمقاصد الشريعة .
560 المبحث الثالث: الاجتهاد في تحقيق المناط وسيلة تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.
561 المطلب الأول : تعريف الاجتهاد
564 المطلب الثاني : تعريف المناط. وطرق ثبوته
569 المطلب الثالث :الحكم الشرعي و مجالات الاجتهاد
578 المطلب الرابع : مسائل الاجتهاد تنوع إلى مسائل اجتهاد نظري ومسائل اجتهاد تطبيقي
579 المبحث الرابع : أنواع الاجتهاد في مناط الحكم
580 المطلب الأول : الاجتهاد بتخريج المناط
581 المطلب الثاني: الاجتهاد بتنتيخ المناط .
583 المطلب الثالث: الاجتهاد بتحقيق المناط
585 المطلب الرابع: أقسام تحقيق المناط

607	الفصل الرابع: مسالك تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.....
608	المبحث الأول: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد القياسي.....
609	المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد القياسي.....
611	المطلب الثاني: التوسع في مفهوم القياس المبني على العلة يدخل في باب تحقيق المناط.....
613	المبحث الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي.....
613	المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد الاستصلاحي.....
618	المطلب الثاني: مركزات تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق الاجتهاد الاستصلاحي.....
629	المبحث الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال.....
633	المطلب الأول: مفهوم اعتبار المال وأنواعه.....
643	المطلب الثاني: تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين بطريق النظر في مآلات الأفعال غايته تحصيل مقاصد الشارع.....
654	المبحث الرابع: قواعد اعتبار المال وأثرها في تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.....
655	المطلب الأول: قاعدة النزاع (سدا وفتحاً).....
670	المطلب الثاني: قاعدة التحيل.....
675	المطلب الثالث: قاعدة الاستحسان.....
690	المطلب الرابع: قاعدة مراعاة الخلاف.....
699	المطلب الخامس: قاعدة المصلحة.....
707	الباب الثالث: الفعل السياسي أتمودجا لتنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.....
711	الفصل الأول: شرعية ومقاصدية الفعل السياسي.....
712	المبحث الأول: مفهوم الفعل السياسي، ومضامينه.....
713	المطلب الأول: المحكوم فيه في الفعل السياسي فعل للمكلف.....
714	المطلب الثاني: التعريف بالسياسة في اللغة.....
717	المطلب الثالث: السياسة في الاصطلاح الإسلامي.....
727	المطلب الرابع: مستويات تناول تحليل الفعل السياسي وفق المنظور الحضاري الإسلامي.....
728	المطلب الخامس: السياسة في اصطلاح الفكر الغربي.....
736	المبحث الثاني: شرعية ومشروعية الفعل السياسي.....
736	المطلب الأول: التعريف بالشرعية والمشروعية.....
741	المطلب الثاني: الشرعية وعلاقتها بمفهوم الحاكمية.....
743	المطلب الثالث: شرعية الفعل السياسي في ظل سيادة الشرع.....
753	المطلب الثالث: الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي.....
776	المبحث الثالث: مقاصدية الفعل السياسي.....
761	المطلب الأول: الفعل السياسي بين التوجيه الأصولي والتوجيه المقاصدي.....
781	المطلب الثاني: المصلحة الشرعية مناط مستجدات الفعل السياسي.....

788	المطلب الثالث: اختلاف المصلحة الشرعية عن المصلحة الوضعية
790	المطلب الرابع : الفعل السياسي بين الثبات والتغير
800	المبحث الرابع : بعض القواعد الشرعية الضابطة للفعل السياسي
801	المطلب الأول: الفعل السياسي والفرض الكفائي
806	المطلب الثاني: الفعل السياسي وفقه الضرورة.
808	المطلب الثالث: قاعدة اعتبار المآلات ومفهوم استشراق المستقبل من باب فقه التوقع كمنهج علمي لتوجيه الفعل الإنساني إلى ما فيه خير العباد في الآجل والعاجل
811	الفصل الثاني: نوازل الفعل السياسي ومحاولات التبيئة في المناخ الحضاري الإسلامي
812	المبحث الأول: تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي
812	المطلب الأول : مفهوم تبيئة الديمقراطية في المناخ الحضاري الإسلامي
816	المطلب الثاني: أسباب رفض الديمقراطية
817	مطلب الثالث: جدلية الشورى والديمقراطية
829	المبحث الثاني: الخطاب السياسي الإسلامي ومقاربة الشورى بالديمقراطية
830	المطلب الأول: الخطاب السياسي فعل للمكلف
831	المطلب الثاني : مفهوم الخطاب
833	المطلب الثالث : مفهوم الخطاب السياسي وصلته بالمفاهيم المشابهة
839	المطلب الرابع : أصول الخطاب السياسي الإسلامي.
841	المطلب الخامس: تصنيفات الخطاب الإسلامي المعاصر، مستوياته ومكوناته
848	المطلب السادس : الديمقراطية في الخطاب السياسي الإسلامي
853	المطلب السابع: محاولات التسوية والانصات في مواجهة الخطاب الديمقراطي
858	المبحث الثالث : عناصر التبيئة الداخلة في مفهوم الممارسة الديمقراطية
859	المطلب الأول - التعددية السياسية والقبول بفكرة التداول على السلطة
871	المطلب الثاني: الانتخاب وسيلة تقوم مقام البيعة في اختيار رئيس الدولة
882	المطلب الثالث : تحديد مدة الحكم تحقيقاً لفكرة التداول على السلطة
889	المطلب الرابع : قضية حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية
893	المبحث الرابع: النظام السياسي الإسلامي وسيلة تحصيل مقاصد الشارع في حراسة الدين وخلافة النبوة
893	المطلب الأول: التعريف بالنظام السياسي
906	المطلب الثاني: وظائف الخلافة والدولة، ووظائف النظام السياسي
914	المطلب الثالث : وظائف النظام السياسي الإسلامي
916	المطلب الرابع: النظام السياسي المتوافق مع دولة الخلافة مقصود للشارع.
921	الفصل الثالث: الأمن مناط للعلاقات الدولية: مقارنة مقاصدية
923	المبحث الأول: التعريف بالعلاقات الدولية

923	المطلب الأول: المنظور الغربي للعلاقات الدولية
925	المطلب الثاني: المنظور الشرعي للعلاقات الدولية
942	المبحث الثاني: البعد الأمني في العلاقات الدولية
942	المطلب الأول: مفهوم الأمن في الفكر الوضعي
947	المطلب الثاني : المفهوم التقليدي للأمن ومضامينه
949	المطلب الثالث: تطور مفهوم الأمن في ظل الدراسات الغربية
960	لمطلب الرابع : التهديدات الأمنية الجديدة
962	المبحث الثالث: الأمن ومركزيته في المنطومة الشرعية والمقاصدية
962	لمطلب الأول : المفهوم الإسلامي للأمن، ومقاصديه
969	المطلب الثاني: فكرة النظام العام في الشريعة الإسلامية وحفظ أمن داخلها
971	المطلب الثالث : الأمن القومي (الوطني) وتهديداته من منظور الشريعة ومقاصدها
979	المطلب الرابع :الدعوة إلى تحقيق مناهج مفاهيم الأمن الإنساني ومتعلقاته في ضوء مقاصد الشريعة.....
984	المبحث الرابع: الوسائل الشرعية لإدارة العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية
984	المطلب الأول: التفاوض كأداة في العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية
989	المطلب الثاني: التعاهد كأداة في إدارة العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية
1006	المطلب الثالث: التعاون في ظل التنظيمات الدولية " فكرة التكامل الاقتصادي"
1020	خاتمة
1027	الفهارس
1028	فهرس الآيات القرنية
1043	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
1048	فهرس القواعد الشرعية "الفقهية والأصولية والمقاصدية والوسائلية"
1058	فهرس الأعلام المترجم لهم
1063	فهرس المصادر والمراجع
1126	فهرس محتويات البحث

الملخص

نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية - دراسة مقاصدية -

الوسائل مصطلح أصيل في الدراسات الشرعية الأصولية، استعمله الفقهاء والأصوليون في كلا المدرستين "مدرسة المتكلمين والحنفية"، مرادين به على وجه الخصوص ما يتوقف عليه أداء الواجب، أو ترك الحرام لأن تركه واجب، ثم كانت استعمالاته للدلالة على ما يتوصل به إلى الشيء على حسب سياق الاستعمال، لنجد استعماله في علة القياس وغيرها.

عدّد من علماء الأشباه والنظائر والقواعد الفقهية، استعمل لفظة الوسائل أيضا، رابطا إياها بموضوع المقاصد، فالمقصود الشرعي في مقدمة الواجب هو ما أمر به، وما نُهي عنه شرعا (على الاختلاف الواقع في قاعدة مقدمة الواجب وما ألحق بها من قواعد).

رأى البحث التأسيس لنظرية الوسائل؛ من خلال الفكر الأصولي المتقدم، للخروج بنظرية في الشريعة الإسلامية تربط بين الأحكام، التي هي الوسائل، والمقاصد الشرعية، ضمن سياق "نظرية عامة للمقاصد في الشريعة الإسلامية"، والتي تعتبر الوسائل إحدى مرتكزاتها، بل إنها تشكل قواعد وأصول بنائها؛ الذي تقوم عليه نظرية المقاصد فيما بعد، والتي تعبر عن ثمرات هذه الأحكام وغاياتها، سواء نظر إليها نظرة جزئية أم نظرة كلية، وإن كانت النظرة الكلية هي المتبناة في المبحث المقاصدي

لأنها تعبر عن الأصول الكلية القطعية للشريعة الإسلامية، ونظرا لهذه المركزية والمحورية للوسائل في المبحث المقاصدي، تتبّع البحث مضان تواجدها.

يتوسل البحث التوصل بنظرية الوسائل إلى اعتمادها كأداة تحليلية، تساهم في تسهيل تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين، لذلك اعتبرَ (أي البحث) نظرية الوسائل؛ الأفعال كمدخلات لها، والأحكام الشرعية كمخرجات لهذه النظرية، لتعبر كل من المدخلات والمخرجات على مضامين الوسائل ومجال عملها، وهي؛ في ذلك تحكم قاعدة مقررة في الشريعة الإسلامية "عدم خلو واقعة عن حكم شرعي بشأنها".

وإنه بالنظر إلى المفهومين السابقين "كمصطلحين" نجد الأول منهما مرتبط بالمجال الفقهي، إذ يقتزن أكثر بالأثر الفقهي المترتب على الحكم في الفعل (أي: الفروع الفقهية)، في حين يتصل الحكم وينتمي إلى المبحث الأصولي، وإن كان المحكوم فيه وهو "فعل المكلف" من مباحث أصول الفقه. أيضا، والمبتدئ من الفعل وحكمه، أي: ثمرة الأفعال والأحكام؛ هي الغايات والمقاصد المرجوة للشريعة في أحكام أفعال المكلفين، من خلال استمرارية تنزيل الأحكام على أفعال المكلفين المعبرة عن شمولية الشريعة، وبالتالي صلاحيتها لكل زمان ومكان.

ومن خلال التحليل السابق، يؤكد البحث على ثنائية الوسائل والمقاصد ضمن نظرية كبرى للمقاصد في الشريعة الإسلامية، وفي هذا رد على دعاوى الفصل بين علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، إذا كان الفصل يقوم على استقلالية ماهية كل علم بذاته، وهو ما لا يوافق عليه هذا البحث لعدم جدوى إمكانية الفصل بين العلمين لتبعية الأحكام للمقاصد، وابتناء هذه الأخيرة على الأحكام، فالأحكام تبتدئ جزئية لتتسع دوائرها ضمن سياقات متعددة، إما جزئية مقتصرة على حكم الواحد الفرد المكلف، إلى جزئية أكثر اتساعا، وهي وسط بين الكلية والجزئية، أي: المجالات المتعددة لأفعال تخدم مجالا معيناً كالأسرة والاقتصاد والسياسة.. "وهي أقرب للكلية من الجزئية وصولاً إلى التجريد المتعلق بالمقاصد والمصالح، الذي تعبر عنه كليات الشريعة وقطعياتها.

وفي هذا السياق؛ لا ينكر البحث أن تقوم للأحكام ماهية تضبطها عن المقاصد، وللمقاصد ماهية تفصلها عن الأحكام كمفهومين بمهيتين مختلفتين، لكن مع مراعاة دوائر التداخل والتقاطع، وضرورة الوصل بين الأحكام والمقاصد، لا الفصل ما دام سياق البحث والدراسة حقل معرفي واحد هو حقل الشريعة الإسلامية، والتي مدارها على ابتناء الأحكام الشرعية المحصلة لمصالح المكلف في العاجل والآجل.

وفي سعي البحث إلى التوصل بمصطلح الوسائل إلى مفهوم تجريدي، ثم إلى مستوى اعتماده كأداة للتحليل ضمن منظور ورؤية نظرية لا تقتصر على مجرد المفهوم الذي تقوم عليه النظرية الفقهية (من جمع وتبويب لكل متعلقات الوسائل وصولاً إلى ما يرتبط بها من قواعد في أحسن الأحوال)، بل إلى العمل على الإفادة من مجموع ذلك لابتناء مفهوم للوسائل يقوم على بعد تحليلي؛ بمعنى: فقه جميع المتغيرات المحيطة بالفعل، وأولى هذه المتغيرات هي الواقع الإنساني ومستجدات هذا الواقع، وبالتالي تقريب فكرة تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين لتحصيل مقاصد الشارع الحكيم، ما رجع منها للمكلف أو ما رجع إلى التشريع ذاته، فمقاصد المكلف لا تخرج عن النسق العام لمقاصد الشريعة الإسلامية، هكذا يقوم المفهوم المقاصدي في الشريعة الإسلامية.

ومن هذا المنطلق، وكتفلسم مثال على ما تتوخاه الدراسة في المجال العملي التطبيقي، اتخذت من الفعل السياسي وواقع الفعل السياسي أنموذجاً تطبيقياً لتنزيل الأحكام الشرعية عليه، ولها، أي الدراسة في اختيار الفعل السياسي كنموذج مبرراتها.

من ذلك؛ أنه فعل إنساني، يخضع للقاعدة العامة التي تسير عليها الشريعة وهو ارتباطه بحكم شرعي تكليفي، ومن ثم محاولة استكشاف مقاصد الفعل السياسي ومقصدته في ذاته، لأنه يقع ضمن النسق العام لأحكام الشريعة الإسلامية، ولا يوجد - بالتالي - فصل لما هو سياسي عما هو ديني لما أكد عليه البحث؛ من أن طبيعة الفقه الإسلامي طبيعة دينية، ولا تنفصل أجزاء الشريعة أبداً، بل تتقاطع وتتكامل، لتشكل وحدة واحدة متجانسة عقيدة وفقها وخلقا هي الشريعة الإسلامية أو الدين الإسلامي.

وفي هذا الصدد، وسيرا على ما ترمي إليه الدراسة في بعديها " الأحكام بمعنى الوسائل، والمقاصد الشرعية"، وظّفت الدراسة مفاهيم معاصرة في المجال السياسي، وبحثت في كيفية إحداث مقارنة بين البعد الفقهي (الأصل الذي تنطلق منه)، والبعد السياسي، من خلال مقارنة مفهوم النوازل السياسية والبحث عن أحكام لها بمفهوم "البيئة" لمجموعة من المفاهيم في المناخ الحضاري الإسلامي، وليس في هذا أي تبين للمفاهيم الغربية، بقدر ما هو محاولة إيجاد مقارنة لممارسة البعد التحليلي للوسائل، كفرضية تبنتها هذه الدراسة وتحاول إثبات صحتها من خلال هذا النموذج التطبيقي، أو أن الحكم سيكون على نقيض ذلك، بمعنى: (نفي الفرضية).

وبهذا الصنيع تكون الوسائل كمفهوم تجريدي عام؛ يعبر عن الأحكام الشرعية جملة (في سياقها الجزئية والكلية)، قادر كأداة ووسيلة على التحليل؛ الذي يعني التفسير وسبر أغوار الوقائع

والأحداث من خلال القواعد الحاكمة لهذا المفهوم وعلاقته بالمقاصد، وهو بهذا الشكل، مفهوم له قدرة كبيرة على التوظيف في مختلف مجالات وميادين الأفعال الإنسانية، سواء نسبت هذه الأفعال للمجموع أم للأحاد، أشخاصا طبيعيا أم أشخاصا معنوية، ومهما كان مجال التوظيف: اجتماعيا، اقتصاديا، أو سياسيا ..

والله المستعان ، وهو . عز وجل . من وراء القصد .

In The Name of ALLAH; The Most Gracious, The Most Merciful

Synthesis

The Theory of Means in the Islamic Legislation

(A Study Relative to Objectives of Islamic Jurisprudence)

The Means is the original Technical Term in the Fundamentalist Studies; ruled by the Jurisprudents and the fundamentalists' scholars in both schools « school of Theologians and Hanafites » tended especially by them on what the practice of duty or banned matter, for it is obligatory to leave it. Also , their usage signifies what is the reached thing after a context use which is limited to the Bug Measurement, and others.

A number of Likes, Isotopes and Jurisprudence Maxims' Scientists also used the term Means linking it to the topic of Fundamentals. The legal sense of the Duty is the given order and what is forbidden legally.

The research approach is the establishment of Means Theory; across the Fundamentalist Advanced Thought, in order to obtain a theory in Islamic Legislation ties between the rules and the Means and the Legal Fundamentals; including the context of

“General Theory for Fundamentals in the Islamic Legislation” where the Means were considered as its basis, further formed its rules and its building’s roots on which the Theory of Fundamentality constructed later will show the fruits of these rules and their aims, either in a partial or total vision; even the total vision is adopted in the study of purposes of the Islamic Legislation, for this the centrality and laxity of the Means in the Fundamentality research following its existing areas.

The Research–Paper urges to reach due to the Means’ Theory to admit it as an analytical tool can contribute in downloading the legal rules on the designated doers; that’s why (the research–paper) considered this theory and the actions as its inputs and the legal rules as its outputs, the latter express the Means’ Contexts and its work sphere ; thus , it states a base indicated in the Islamic Legislation” non–vinegar fact contain a legal law about it”.

According to the two last concepts “ as two terms”, we find the first of them is related to Jurisprudent impact resulted from the action “Verdict”(i.e the Jurisprudences’ Sections), but the rule belongs to the Fundamentality research despite “ the Designated Did” refers to the Principals of Jurisprudence’s research as well – the result of the action and its verdict, it means: the fruit of doing and the verdicts that are the goals and purposes expected in the Legislation’s Totality; then its validity in any time and place.

Through the previous analysis, the report stresses on the Islamic Legislation Fundamentals so that there is a response about the call for separation between Science of Jurisprudence Fundamentals and the objectives of the Islamic Legislation. If the separation is built on the independent identity of each science on what this study disagree; because it is not possible to divide them so that; the rules depend on the fundamentals and the latter are based on them, meaning the various spheres of acts serve a specific field like: family, economy and politics. It is more near to totality than to partiality arriving to abstraction closed to objectives and to interests that the legislation’s globalism and unqualifiedly.

In this context, the research does not deny the fact that the rules have identities different from the Fundamentals that have several identities as two various concepts; yet the respect of the necessity to link between them in the field of their study is the Islamic Legislation that is centralization which is established on legislation rules for the designates' interest urgently and in deadlines.

The Research-Paper wishes to arrive by the Term of Means into an abstractive significance, then consider it as a tool of analysis inside a perspective and a theoretical vision not only restricted to the sense of Jurisprudence's Theory including the changes surrounding the act such as: the human reality, thus downloading the legislative rules on doers' actions in order to get the ruler's objectives that do not go out of the general context of the Islamic Legislation.

From this and as a presentation of a model for what this study expected in the practical field, used to apply the political act and fact to download legal provisions on it, it means the study of political act choice; so that is a human work belonged to the General Rule by which the regulation is regulated is tied to a legal commissioning, then attempt to discover the objectives of a political act; also the report stresses on the relationship between politics and religion reforming a Unified Creed.

The goal of the present and due to its two axes " rules as means and legislative fundamentals" has applied Modern Concepts in the political domain and has sought for a manner to invent an approach between the Jurisprudence and political downloading and has looked for a collection of rules in a Modern Islamic Environment without adopting a western concepts. The reason is to prove its authenticity through this Practical Model; otherwise, the verdict will be the denial of the hypothesis.

All in all , the Means can be a general abstract concept expresses a collection of Legal Rules (in both contexts total and partial) able as a tool to analyse facts and events from the bases that regulated and link this concept with Fundamentals that have a great force to serve in different spheres and fields of

humanitarian deeds either of individuals or collectivises, or natural and abstract persons; despite whatever is the sphere of employment: social, economical or political...etc.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية