الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية – قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم: الفقه وأصوله

الرقم الترتيبي: ...../2001

رقم تسجيل الطالب:

# الاجتهاد المقاصدي ومناهجه

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في شعبة:

الفقه وأصوله

من الطالب: لعيادي عبد العزيز

أمام اللجنة:

د. سلمان نصر . أستاذ محاضر . جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة. رئيساً.

د. سعيد فكرة . أستاذ محاضر . معهد الشريعة . باتنة . مقرّراً.

د. مصطفى باجو . أستاذ محاضر . جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة. عضواً.

أ. بلقاسم شتوان . أستاذ مساعد –م م–.جامعة الأمير عبد القادر. قسنطينة. عضواً.

نوقشت يوم: الثلاثاء 26 صفر 1422هـ الموافق لـ: 22 ماي 2001م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الإهداء

إلى زمرة من الطيبين الذين ...

... بنوا في عقولنا فكرا ؛ كاد ينهار ...

... وأحيوا في أرواحنا حضارة ؛ أوشكت تنزول ...

... وجدّدوا في نفوسنا إرادة ؛ شارفت تفتر ...

جازاهم الله كل خير

إلى والدي الكريمين اللذين ...

ما ضنّا عليّ ... في وقت شحّت فيه الدنيا و تعقّدت فيه مسالك الحياة ..

وما قصّرا في التوجيه و النصح ... في زمن غابت فيه معاني النصح حتى من الوالد إلى ولده ...

حفظهما الله تعالى

إلى التي أنعم الله بها عليّ زوجة ... فكانت نعم الزوجة ...

وإلى التي حبانا الله بها نورا فأنارت البيت .. ابنتي نور الهدى..

بارك الله تعالى لي فيهما..

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة سنوات من الجدّ و الكدّ و الاجتهاد ، و بأكورة سبيل طويل وشاق ..

عبد العزيز

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# مُقَدِّمَة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الحمد لله

نحمده تعالى و نستعينه و نستغفره و نعوذ با لله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا ، من يهد ا لله فلا مضل له و من يضلل فلا هادي له ، و أشهد أن لا إله إلا ا لله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله ، صلّ اللّهم و سلّم و بارك عليه و على آله و أصحابه و التابعين .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتّقوا اللّه حقّ تقاته و لا تموتنّ إلا و أنتم مسلمون ﴾ سورة آل عمران الآية 102

﴿ يا أيها النّاس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالا كثيرا و نساء و اتّقوا اللّه الذي تسّاءلون به و الارحام إن اللّه كان عليكم رقيبا ﴾ سورة النساء الآية 01

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتّقوا اللّه و قولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم و يغفر لكم ذنوبكم و من يطع اللّه و رسوله فقد فاز فوزا عظيما ﴾ سورة الأحزاب الآية 70،71

**أما بعد :**

فإن خير الكلام كلام ا لله و أحسن الهدي هدي محمد صلى ا لله عليه و آله و سلم ، و شرّ الأمور محدثاتها و كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار ، نعوذ با لله من كل بدعة و ضلالة في الدين .

**و بعد :**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كتب الله تبارك و تعالى للشريعة الإسلامية الهيمنة المطلقة على مستوى الزّمان و المكان ، فتحقّقت قيّوميّتها على الشّرائع الأخرى ـ سماويّها و أرضيّها ـ . و إنّما ضمن الله لها هذه الهيمنة و تلك القيّومية بما جهّزها به من عوامل السّمو و الظّهور ، التي تقوم على قاعدتين أساسيتين :

ـ الأولى : الأحكام المنصوصة التي جاء بها الوحي قرآنا و حديثا ، نصّا مباشرا .

ـ و الثانية : تلك الضّوابط العامة و المقاصد الأساسية التي قصدها الشارع من تشريعه ، يهتدي إليها الانسان من خلال النظر فيما صرّحت به النّصوص ، أو ما أومأت به إليه .

و تبقى مهمة العلماء متمثّلة في الاجتهاد ، لتحصيل الأحكام لما استجد من الوقائع في حياة الناس ، ممّا لم يرد في بيان حكمه نص ، تقريرا لهيمنة الشريعة الإسلامية و تأكيدا لقيّوميتها .

غير أن هذا الاجتهاد الذي وقع على مدى عصور كثيرة من تاريخ التشريع الإسلامي ، كان من حين إلى آخر يتم بعيدا عن الاعتبار لمقاصد الشريعة ، فينتج عنه آثار سيئة ، إن على المستوى الفكري للمسلمين ، أو على مستوى واقعهم الحضاريّ العام . في حين كان لابد أن يتم في حدود تلك الضوابط العامة و المقاصد الأساسية للتشريع ... فهل يعني هذا أن الاجتهاد لا يستقيم ، و لا يؤتي ثماره إلا إذا كان "**مقاصديّا**" ، أي منضبطا بقواعد المقاصد و مبادئها العامّة ؟!! .. أم هل يعني هذا أنّ العمل التأصيلي و التنظيري للاجتهاد في حدود المقاصد أُغفل ـ نوعا ما ـ من قبل علماء الإسلام ؟!! .. و هل الاجتهاد عملية استنباط و فهم لنصوص الشريعة و حسب ، أو أنّه استنباط للأحكام و تنزيل لها على واقع النّاس و متابعة نتائج ذلك و آثاره في الواقع ؟!! .

كل هذا يجعل البحث في حقيقة " **الاجتهاد المقاصدي**" من حيث خصائصه ، ووظائفه ، و مناهجه، أمرا حتميا و ضروريا .

و هذه الرسالة هي محاولة ـ و لو في مراحلها الأولى ـ في سلوك هذا السبيل ، غير أن البحث في موضوع الاجتهاد و حيثياته ، و الكشف عن مقاصد الشريعة و إحاطتها بالدراسة و التحقيق، قد يجعل الباحث لا يخرج عن ذلك الإطار الكلاسيكي الذي درج عليه الأصوليون ـ المتقدمون منهم و المحدثون ـ في دراساتهم لهذين الموضوعين . و هذا ما قد يخطر ببال المطلع أو القارئ للوهلة الأولى .

و لعل المطلع كذلك على عنوان البحث " الاجتهاد المقاصدي " قد يعتقد أنه لا يعدو كونه إعادة و تكرارا لفصول أبواب " الاجتهاد" و " المقاصد" في صياغة معينة تضفي عليه نوعا من الجدة . و من ثمة فهو لا يضيف شيئا ، و لا يأتي بجديد ، بل هو من قبيل "تحصيل الحاصل" .

و الحقيقة أنّه حينما خطرت لي فكرة البحث في مقاصد الشريعة و علاقتها بالاجتهاد ، كنت أظن

أنني لن أصل إلى شيء جديد ، و أنه لن تتكوّن لي قناعة جديدة . بل كل ما في الأمر أنني سأسعى إلى وضع صياغة جديدة ـ نوعا ما ـ ، أحاول من خلالها تجسيد تلك القناعة التي كنت أعتقدها ، و مفادها "أن المقاصد تعتبر في حقيقتها ضابطا أخلاقيا و قيميا لعملية الاجتهاد ليس إلا".

و على هذا الأساس فالاجتهاد الذي يتم عبر قنواته الكلاسيكية المعهودة ، يجب أن يؤدي إلى تحقيق تلك المقاصد النبيلة ـ كما كنت أعتقد ـ و حتى يتم لي ذلك وضعت بعض المعالم التي انطلقت منها قصد التوصّل إلى تقرير تلك القناعة .

و لكن ما إن تعمّقت في البحث و مشيت فيه خطوات ، حتّى أدركت أنّ قناعتي تلك تصدّعت جدرانها و أصابتها انشقاقات ، ثم هي تضمحل و تزول شيئا فشيئا ، لتحل محلها قناعة جديدة غابت عن أذهان الكثيرين ، حتى عن أذهان بعض أولئك الذين يتصدّون للاجتهاد و الفتيا ، و خاصّة في عصورنا المتأخرة . هذه القناعة الجديدة هي التي كشفت لي النقاب عن أهمية الخوض في هذا الموضوع ، و شجعتني على السّير فيه رغم صعوبته و خطورته .

و من ثمة كانت معايشتي لهذا الموضوع مبنية على أساس "أن المقاصد ليست مجرّد قيم أخلاقية ، و إنما هي محدّدات منهاجية ضابطة لحركة المجتهد في تفقهه للشريعة استنباطا و تنزيلا" .

و قبل أن أبسط القول في الخطة التي وضعتها لتجلية هذه القناعة و تقرير فحواها ، أرى أنه من الضروري بيان العناصر التالية :

ـ أهمية موضوع البحث .

ـ أسباب اختيار الموضوع .

ـ أهداف البحث .

ـ منهج الدراسة و خطة البحث .

ـ الجهد المبذول في البحث .

ـ الشكر و التقدير .

## أولا : أهمّية موضوع البحث

تكمن أهمية بحث " الاجتهاد المقاصدي" أساسا في إفادة معرفة المناهج السليمة التي يغلب الظن في أنها تؤدي حتما إلى تحقيق مراد الشارع الحكيم و مقصوده من الأحكام المستنبطة ، كما تتمثل أهميته في النقاط التالية :

1 ـ "الاجتهاد" و "المقاصد" وسيلتان أساسيتان في معرفة حكم الشارع في الوقائع و المستجدات ، فكلٌّ منهما موضوعه النّص ـ كتابا و سنة ـ ، و غايته تحصيل الحكم الشرعي لمقصوده .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 ـ تعيين مسالك الاجتهاد المقاصدي و مناهجه ، يسهل عملية الرجوع لمعرفتها و الاحتكام لضوابطها، تحرزا من الخروج عن قواعد الاجتهاد المحقق لمقصود الشارع و أصوله ، فلا ينخرم المقصد العام من الشريعة و لا كلياتها ، و لا القواعد العامة للتشريع . كما أن هذا يوحد نظرة المجتهدين إلى الوقائع و المستجدات ، و يقرب وجهات نظرهم ، و يحسر دائرة الإختلاف بينهم .

3 ـ كيفية الاستنباط من الأدلة الإجمالية وفق القواعد اللغوية لا تستقيم غالبا ما لم تلاحظ فيها مقاصد الشريعة ، ذلك أن الاجتهاد يزيغ حتما إذا كان صاحبه جاهلا بمقاصد الشريعة .

4 ـ إن تحديد و إبراز ماهية و كيفية التلاحم بين الاجتهاد و المقاصد ، يؤدي حتما إلى إيجاد شخصية اجتهادية منضبطة و متوازنة من ناحية ، و إلى تحقيق الهوية الفكرية للمجتمع من ناحية أخرى ، مما يساعد على توجيه عجلة المجتمع نحو التطور الحضاري الشامل .

ـ كل هذا يؤكد أهمية بحث "الاجتهاد المقاصدي" ، و تأتي أهمية هذا البحث من جانب حيوي كذلك، في كونه يتتبع في بعض مباحثه عملية التنظير لمقاصد الشريعة الإسلامية عبر تاريخ الفقه الإسلامي و عصوره .. ما يجعلنا نصل إلى جمع رصيد ضخم من القواعد المنظرة للمقاصد تعتبر لنا اليوم ركيزة أساسية لانطلاق بناء منظومتنا الفكرية ، و كذا بيان طرق و مناهج كفيلة بالتصدي للنوازل و الوقائع المستجدة . و في هذا ما فيه من استغناء عن استيراد المناهج المريضة الغربية عن هوية الأمة ، و التي ما تزيدها إلا مرضا و تعفنا .

كما أنه لا تنتهي أهمية البحث عند هذا الحد ، ذلك أن الاجتهاد وفق المقاصد ضمان لخصوبة الشريعة و مرونتها ، و من ثمة هيمنتها المطلقة على مستوى الزمان و المكان ، و استجابتها الحاضرة لكل الظروف و الأحوال . و في هذا انتصار للإسلام و المسلمين ، و تكميم لأفواه المبطلين و إسكات لأبواق المغرضين.

**ثانيا : أسباب اختيار الموضوع**

لقد دفعني إلى اختيار موضوع "الاجتهاد المقاصدي" أسباب عديدة حفّزتني على الاقدام عليه ، و شجعتني على خوض غماره و السير فيه رغم صعوبته و خطورته ، و هي دوافع تنحصر في دائرتين :

**الأولى** : موضوعية ، و أجملها في النقاط التالية :

1 ـ إن "الاجتهاد المقاصدي" ذو أبعاد محددة ، و موضوعه أكثر تحديدا و أعمق ضبطا من "الاجتهاد العام" ، ذلك أن قواعد المقاصد تتدخل ـ و بشكل واسع ـ في تشكيل المعالم الأساسية للاجتهاد. و الدراسة المثمرة هي التي تعتمد على مواضيع ذات أبعاد محددة ، و موضوع بحثنا لا يخرج عن هذا الإطار، و من ثمة كان غنى هذا الموضوع و ثراؤه بالثمار دافعا للخوض فيه .

2 ـ إن بعض دراسات المتقدمين و المتأخرين ، و بحوثهم في باب الاجتهاد غالبا ما تتمحور حول أركان الاجتهاد و مضمونه الشكلي من حيث مفهومه ، و مشروعيته ، و شروطه ، و مراتبه ، و تجزؤه، و هل المجتهد مصيب أو لا ؟ ... و غيرها . أما علاقة الاجتهاد بمقاصد الشريعة كقواعد و ضوابط و أصول فهذا ما يعسر أن تجده مصرحا به في كتب المتقدمين ، إلا ما يعثر عليه عند بعضهم من خلال فقههم و فتاواهم على أساس المصالح ، ثم إن بعضا من الأصوليين لا يجعل العلم بمقاصد الشريعة شرطا في بلوغ درجة الاجتهاد ، و في هذا ما يدعو إلى الوقوع في الزلل ، و يدفع إلى مجانبة الصواب ، و عليه كان من الضروري أن يستصحب النظر في الاجتهاد تأصيلا و تنظيرا ، النظر في مقاصد الشريعة ، قصد التوصل إلى تحصيل مناهج تضبط حركة الفقيه في فقهه للشريعة .

3 ـ إن إغفال المقاصد في عملية الاستنباط يؤدي حتما إلى الوقوع في الخطإ و مجانبة الصواب ، و لعل هذا الإغفال كان السبب الأساسي للانحراف في فهم الشريعة ، و من ثمة كان لابد من اعتبار المقاصد في هذا الباب .

4 ـ قد يتجرأ كثير من أصحاب الأهواء و الأغراض الفاسدة من أهل البدع على أحكام الدين و شريعته ، فينصّب نفسه مجتهدا مؤهلا ، و يدعي مع هذا العلم بمقاصد الشريعة ، فيسعى في الشريعة آخذا ببعض جزئياتها في هدم كلياتها .. ، فهؤلاء و أمثالهم لا يرد مكرهم إلا بوضع مناهج منضبطة تتحدد بفضلها النظرة الشمولية المنسجمة للشريعة و أحكامها ، و تنفي أي عمل ناتج عن الانحراف عنها ، و كل هذا لا يتأتى إلا ممن خبر المقاصد و أحكم الكليات .

5 ـ إن توسيع دائرة الاجتهاد و تمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلبات أحوالها ، و تشعبات ظروفها ، لا يتحقق إلا في إطار المقاصد .

**الثانية** : شخصية و علمية ، و ألخصها فيما يلي :

1 ـ لعله من الأسباب الشخصية أن مجال التخصص الذي ارتضيته لنفسي و رغبت فيه هو "أصول الفقه"، و موضوع "الاجتهاد المقاصدي" لبنة من لبنات التخصص الذي سيكون ميدان جهودي و عطائي في مجال البحث العلمي ـ إن شاء الله تعالى ـ .

2 ـ الاجتهاد .. المقاصد .. موضوعان واسعان من حيث مادتهما ، ثريان بالقواعد و الأصول الفقهية التي ما إن سلكت مراحلها الأولى ، تطلع فكرك و هفا شوقك إلى المراحل التالية .

ثم إن الإستقراء التاريخي لهذين البابين يجعل الباحث يعيش وقائع متعددة الألوان ، مختلفة الأشكال، يجني من خلالها ثمرات يانعة لبذور زرعها الأسلاف و مهّدوا لها سبل النماء و النضج .

**ثالثا : أهداف البحث**

بحث "الاجتهاد المقاصدي" ، رُمت من ورائه تحصيل جملة من الأهداف ، أجملها في النقاط التالية :

1 ـ محاولة إعطاء مفهوم شامل و متكامل للاجتهاد التشريعي ، الذي ينطلق من النص و يهتدي بالمقاصد العامة للشريعة ، و ينتهي إلى تحقيقها واقعا من خلال تجسيد تلك الأحكام المستنبطة و تنزيلها.

2 ـ محاولة استقراء مهمة "التقعيد و التنظير" للاجتهاد و المقاصد عبر مختلف أطوار الفقه الإسلامي.

3 ـ محاولة تحديد مناهج الاجتهاد المقاصدي ، و ضبط مسالكه .

4 ـ محاولة بيان أن منهج التنزيل في التشريع لا يقل أهمية عن منهج الاستنباط فيه . و أن كل منهج منهما يكمل الآخر و يفتقر إليه .

5 ـ محاولة إبراز المعالم العامة التي تحدد مجالات الاجتهاد المقاصدي ، ذلك أن مجال الاجتهاد لا يمكن حصره في بعض الأحكام الفروعية . و إنما يجب رسم تلك المجالات التي يمكنها استيعاب كثير من الأفراد العينية ، و لا يكون ذلك إلا بوضع قواعد محددة ، و ضبط آليات واضحة .

6 ـ محاولة إزاحة الغموض و الابهام الحاصلين حول "إشكالية التعبد" ، في حقيقتها و كذا في علاقتها بمبدأ التعليل كمبدأ أساسي من مبادئ مرونة الشريعة الإسلامية و خصوبتها .

**رابعا : منهج الدراسة و خطة البحث**

لما كان البحث موجَّها أساسا إلى تحديد العلاقة التي تربط الاجتهاد بالمقاصد ـ منهجا و تصورا ـ كان لابد من الإحاطة بخلاصات البناء الاجتهادي عند علماء الإسلام قديما و حديثا ، من حيث هي مناهج و مفاهيم ، كما كان لابد من الإلمام بمقاصد الشريعة من حيث هي قواعد و مبادئ . لأجل التوصل إلى استخلاص معالم الاجتهاد المقاصدي ، التي تتحدد فيها مفاهيمه ، و تتضح مناهجه .. تأصيلا لهذه العملية من حيث المرجع و الوسيلة و المقصد ، و تنظيرا لها بوضع قواعدها العامة و أصولها الكلية ، و إبراز حدودها المنهجية . حتى إذا سعى المجتهد في فقهه للشريعة ، كان سعيه على بصيرة و هدى.

و لما كان البحث منحاه الرئيس تأصيليا و تنظيريا ، فإن القارئ سيلاحظ عدم الاعتداد بالخلافات الفقهية كثيرا ، إلا من حيث ما يستفاد من بعضها في بناء قاعدة أو تأسيس مبدإ كلي ، أو رجوعا لتقرير آراء بعض المذاهب .

و على هذا الأساس اعتمدت في عرض موضوع البحث العمليات المنهجية التالية : عملية التقسيم و الجمع ، و عملية التحليل و التركيب ، و عملية الاستقراء .

ـ فأما عملية **التقسيم و الجمع** : فقد اعتمدتها أساسا في عرض الموضوع ، حيث قمت **بتقسيم**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

"الاجتهاد المقاصدي" ككليّ إلى جزئيات ، تمثلت في مناهجه التي يقوم عليها ، و التي بدورها قسمتها إلى مسالك يتقوّم بها الاجتهاد المقاصدي ، و قد بُثّت في ثناياها كثير من تفاصيل الأحكام الجزئية المتماثلة ، التي غالبا ما أقوم **بجمعها** و إعطائها صفة " القاعدة الكلية الشاملة" .

ـ أما عملية **التحليل و التركيب** : فقد تمثلت في قيامي بتجزئة كثير من القواعد الكلية التي وضعها أسلافنا ، و من ثمة تبسيطها ، و دراستها دراسة خاصة في حدود حقيقتها و خصائصها . ثم قمت بالنظر في أوجه الترابط التي تصل بين هذه الأجزاء حتى تُمَكِّن الكلّ من أداء وظيفته . و بعد عملية **التحليل** تأتي عملية **إعادة التركيب** التي تعني في حقيقتها إقرار صياغة قاعدة كلية معينة ، أو إعادة النظر فيها بتجديد تشكيلها ؛ تكييفا لها مع الوظيفة المعينة التي وضعت لها . ملاحظا في ذلك مواءمتها للسياق الوظيفي المقصود من البحث بجملته .

ـ و أما عملية **الاستقراء** : فقد اعتمدتها في بعض مباحث هذا البحث ، حيث تتبعت عملية التقعيد و التأصيل لمقاصد الشريعة من قبل علماء الأصول عبر فصول أطوار الفقه الإسلامي .. و كان هذا استقراء **تاريخيا** . كما أني أقوم في كثير من مواطن البحث باستقراء الأدلة و أقوال الأئمة لأجل تقرير قاعدة ما أو إثبات نتيجة ما .. و كان هذا الاستقراء **استدلاليا** .

و قد اتبعت في سبيل تحقيق أهدافي من هذا البحث خطوات منهجية ـ أكاديمية ـ أجملها في نقطتين:

**الأولى : منهجي في البحث من حيث الشكل**

ـ ككل المناهج العلمية الأكاديمية قسمت البحث إلى مقدمة و بابين ، كل باب يحتوي على فصلين، و كل فصل يحتوي على مبحثين أو أكثر حسب مادة الفصل. و قسمت كل مبحث إلى مطلبين أو أكثر ، و كل مطلب إلى فروع ، ثم يأتي التفريع بعد ذلك بالأعداد : حروفا (أولا ، ثانيا ، ..) ، ثم أرقاما (1، 2 ..) ، ثم بالأحرف الهجائية (أ ، ب ، جـ ..) . و في النهاية ختمت البحث بخاتمة .

ـ الاقتباس من المصادر و المراجع :

إذا كان النقل حرفيا أثبتّه داخل مزدوجين ، و عرّفت صاحبه بالهامش . و إذا كان النقل بالمعنى اكتفيت بمجرد التهميش بالهامش بتعريف صاحبه و مؤلّفه .

و إذا كان الاقتباس تمّ اعتمادا على غير مصدره الأصلي ، أشرت إلى هذا في الهامش بقولي : نقلا عن ..

و إذا كان لي نوع تصرف في ما اقتبست أشرت في الهامش بعد ذكر المؤلّف و المؤلّف و االصفحة بكلمة "بتصرف" بين مطتين . كما أحيل أحيانا بالهامش على مصدر الفكرة التي تسنّى لي الإفادة منها .

ـ ثبت المراجع في الهامش :

إذا كان لأول مرة أذكر المؤلّف و المؤلَّف ، المحقق أو المعلق أو المصحح - إن وجد - ، و دار النشر و بلد النشر ، و رقم الطبعة و تاريخها - إن وجد - ، ثم أشير إلىرقم الجزء و الصفحة .

و إذا تعدد ذكر هذا المرجع بعد ذلك ، فإني أكتفي بالإشارة إلى الكتاب و مؤلّفه - أحيانا - و رقم الصفحة .

و أما إذا كان المرجع مجلة أو دورية ، فأشير إلى جميع المعلومات عند أول إفادة منها بذكر : اسم المجلة أو الدورية ، ثم عنوان المقال أو المحاضرة و صاحبها بين قوسين ، ثم مكان النشر ، ثم رقم العدد و السنة و التاريخ ، ثم الصفحة . أما عند تعدد الإفادة فأكتفي بذكر المجلة و المحاضرة أو المقال بين قوسين مع ذكر رقم العدد و الصفحة .

**- عزو الآيات :**

يتم داخل الموضوع بعد الآية مباشرة بذكر السورة و رقم الآية على قراءة نافع برواية ورش .

**- تخريج الأحاديث :**

إن كان الحديث موجودا في الصحيحين (صحيح البخاري و صحيح مسلم ) أكتفي بذكر رقم الحديث إن أمكن و الكتاب و الباب ، و أشير إلى صاحب اللّفظ ، كما أضبط رقم الجزء و الصفحة.

و إن لم يوجد الحديث في الصحيحين بحثت عنه في كتب الحديث الأخرى ، و حيثما وجدته أثبت المصدر مع رقم الحديث .

**الثانية : منهجي في البحث من حيث المضمون**

قسمت بحثي إلى : مقدمة ، و بابين ، و خاتمة . فأما المقدمة فقد ضمّنتها الغرض الأساسي من البحث و أهميته و الأسباب الدافعة لاختياره و خوض غماره ، و كذا المنهج الذي سلكته في إنجازه .

و أما الباب الأول فقد خصّصت الفصل الأول منه لتحديد المبادئ الأولية التي تضبط معالم "الاجتهاد المقاصدي" ، و جعلت الفصل الثاني لتحديد المجالات الأصولية الحيوية التي تؤصل لعملية الاجتهاد المقاصدي و تضبط حركة المجتهد في فقهه للشريعة .

و أما الباب الثاني فقد خصّصته لبيان المناهج التي يقوم على أساسها الاجتهاد المقاصدي ، و جعلت الفصل الأول لبيان مسالك فقه الاستنباط ، و الفصل الثاني لبيان مسالك فقه التنزيل .

ثم أتيت بخاتمة ضمّنتها خلاصة ما توصّلت إليه من نتائج توخّاها هذا البحث .

**خامسا : الجهد المبذول في البحث**

الحقيقة أني بذلت جهدي في إعداد هذا البحث ، و إخراجه على هذا الشكل الذي هو عليه، و لا أنكر أنه انتابني في بعض الأحيان شيء من القصور ،و هذاطبيعي .إلا أنني كنت دائما مصرًّا على

المضي فيه ، مع محاولة إتقانه و إحسانه قدر الامكان . خاصة و أن قناعتي بهذا البحث كانت كبيرة ، و رغبتي فيه كانت شديدة .

لكن مما يجب الإشارة إليه ، أنه اعترضتني كثير من العراقيل ـ ككل باحث في هذا البلد الذي يعيش وضعية خاصة و منذ فترة ـ ، و أجمل هذه العراقيل في النقاط التالية :

❋ نقص المراجع و البحوث و الدراسات المتخصصة التي صدرت حديثا ، حيث إنه لا يصل إلينا منها إلا القليل النادر ، و هذا القليل يصعب تحصيله و الإفادة منه . أضف إلى هذا ، قلة المصادر على رغم محاولتي الكبيرة في اقتناء العديد منها ، و بكيفيات صعبة جدا .

❋ صعوبة الاتصال بالأساتذة المتخصصين في مجال البحث خارج الوطن . و للتذكير فإنني قمت بمراسلة متكررة لبعض منهم ، إلا أنني لم ألق ردّا ، و لم أستلم جوابا من واحد منهم ، رغم كون الرسائل مضمونة ! .

❋ صعوبة التنقل أو السفر داخل أو خارج الوطن ، خاصة في ظل هذه الظروف الراهنة . و أذكر هنا أنني حصلت على جواز سفر بقصد الخروج إلى بلد شقيق ، إلا أنه لم يتم لي الحصول على التأشيرة رغم محاولات اتصالي العديدة بوزارة التعليم العالي و وزارة الثقافة و الاتصال قصد تسهيل هذا الأمر، و لكن ما كلّ ما يتمنّاه المرء يدركه !! .

و رغم هذه الصعوبات و تلك العراقيل ، إلا أنني بذلت أقصى جهدي في حدود الإمكانات المتاحة، فاستعنت ببعض الدراسات الحديثة التي تيسّر لي اقتناؤها أو الاطلاع عليها سواء منها الصادرة هنا بالجزائر أم بخارجها . كما تنقلت عبر بعض المكتبات الجامعية أو العامة بداخل الوطن للإفادة منها ، مع حرصي الشديد على الاتصال ببعض الباحثين هنا بجامعاتنا ، قصد الافادة من خبراتهم ، و الاسترشاد بتوجيهاتهم . على أن التوكّل على الله تعالى و الاستعانة به لا يخيّب .

**سادسا : شكر و تقدير**

لا يسعني بعد إنهاء هذا البحث و تمام إنجازه ، إلا أن أعترف ـ و هذا واجب ـ بفضل كثير من الجهات التي ساهمت بشكل أو بآخر في إعداد هذا البحث و إنجازه ، و التي ربما لولاها ما خرج هذا البحث إلى الوجود و ما عرف طريقه إلى النور . و حقّ تلك الجهات الشكر و التقدير .

لذلك أتقدّم إلى كل هؤلاء بشكري الخالص ، و تقديري التام على ما بذلوه إلي من جهد و نصائح و توجيهات . و أخص بالذكر مَن قَبِل بالإشراف على هذا البحث ..

فأتقدّم بالعرفان الكامل ، شكرا و تقديرا للدكتور رابح دوب ـ رئيس الجامعة الأسبق ـ ، الذي قبلني منذ الوهلة الأولى و أعانني على زرع البذرة الأولى لهذا البحث ..

كما أخص بالعرفان ، شكرا و تقديرا أيضا ، الدكتور سعيد فكرة ـ المشرف الحالي ـ ، الذي قابلني و قبلني بروح طيبة و أخلاق كريمة ، و قد كان الدكتور فكرة معينا و معلّما و موجّها و مربّيا ، فأفدت، حقيقة و واقعا ، من أخلاقه قبل علمه ، فأكرّر له شكري و تقديري و اعترافي بفضله الكبير .

كما أشكر أمناء المكتبات الجامعية و العامة الذين يسّروا لي الاطلاع على كثير من المصادر و المراجع للإفادة منها ، كما أقدم شكري لبعض الأساتذة بجامعتنا هنا ، و بمعهد أصول الدين بالعاصمة، و بمعهد الشريعة بباتنة ، الذين أفدت من خبراتهم و توجيهاتهم .

و يطول في هذا المقام ذكر الجهات التي ساهمت من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث ، و عليه أكتفي بعد هذا بتقديم شكري و تقديري لكل هؤلاء دون استثناء ، من ذكرت منهم و من لم أذكر ، و أسأل ا لله تعالى أن يجعل ما قدموه لي من قليل أو كثير في ميزان حسناتهم يوم القيامة .

و ا لله من وراء القصد و هو يهدي السبيل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الباب الأول

# الاجتهاد المقاصدي

# مبادئه الأولية

**الفصل الأول :** الاجتهاد المقاصدي ، مفهومه و شروطه

**الفصل الثاني :** مجالات الاجتهاد المقاصدي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الأول

# الاجتهاد المقاصدي

## مفهومه وشروطه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الأول : الاجتهاد المقاصدي ، مفهومه و شروطه

## المبحث الأول : مفهوم الاجتهاد المقاصدي

و لا يتأتى إعطاء مفهوم لهذا اللفظ المركب إلا بتوضيح مفهوم أفراده و أعني بذلك : الاجتهاد و المقاصد.

### المطلب الأول : مفهوم الاجتهاد

#### الفرع الأول : تعريف الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد كلمة مشتقة من مادة "ج هـ د" ، بمعنى الجُهد ـ بالضم ـ ، و الجَهد ـ بالفتح ـ، و هو الطاقة و المشقة . و هو من باب "نفع" ، يقال :جهد في الأمر جهدا ، إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب [1].

و صيغة الافتعال (الاجتهاد) تدل على المبالغة في الفعل ، و لهذا كانت صيغة "اكتسب" أدل على المبالغة من صيغة "كسب" [2]. فالاجتهاد في اللغة يعني استفراغ الوسع في أي فعل كان . و اجتهد في الأمر : بذل وسعه و طاقته في طلبه ، ليبلغ مجهوده و يصل إلى نهايته . و لا يستعمل إلا فيما فيه كلفة و مشقة، يقال :"اجتهد في حمل الرحى " ، و لا يقال : "اجتهد في حمل خردلة" [3].

و عليه فالاجتهاد بهذا المعنى لا يخرج عن كونه عملا ذهنيا ـ عقليا ـ يتوجّه به صاحبه إلى تعقّل الأشياء و استكناه الأمور ، و اكتشاف الحقائق ، قصد الإفادة منها فهما أو عملا .

#### الفرع الثاني : تعريف الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين

يعرّف الأصوليون الاجتهاد تعريفا متقارب المعنى و الألفاظ على اختلاف عصورهم و مذاهبهم. و قد بدأ هذا التعريف يتشكّل في صيغته التي أضحت مأثورة فيما بعد منذ الإمام الغزالي الشافعي (ت 505 هـ). حيث عرّف الاجتهاد بقوله :" هو بذل المجتهد الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة " ، ثم بيّن هذه العملية قائلا :" و الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب ، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب"[4].و بهذا البيان يضيف قيدا آخر إلى قيد التعريف الأول "بذل الوسع". و قد تابع ابن قدامة

---

(1) تاج العروس من جواهر القاموس لأبي الفيض مرتضى الحسيني الزبيدي (ت 1205 هـ) ،دار الحياة ـ بيروت ـ د ت ـ مادة (جهد) (330،329/2) . و لسان العرب لابن منظور ، دار صابر ـ د ت ـ مادة (جهد) 135،133/3 . مختار الصحاح للإمام محمد بن أبي بكر الرازي (ت 666 هـ) ، ضبط و تخريج و تعليق د/ مصطفى ديب البغا ، دار الهدى ـ الجزائر ، ط 04 ، 1990 ص 82 .

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ـ لأحمد بن محمد الفيومي (ت 770 هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، مادة (جهد) 112/1 .

(3) المستصفى في علم الأصول لأبي حامد الزالي (ت505 هـ)طبعه وصححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية،بيروت 1417هـ 1996م، ص 342 .

(4) المرجع نفسه .

الحنبلي[1] (ت 620 هـ ) الغزاليّ ، فعرّف الاجتهاد بقوله :"هو بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع" [2]، غير أنه لم يذكر المجتهد ، كما أنه استغنى عن قيد الإحساس بالعجز عن مزيد الطلب .

ثم جاء الآمدي الشافعي (ت 631 هـ) ليقتفي أثر الغزالي و يعرّف كذلك الاجتهاد بقوله :"هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[3].

ثم توالت تعريفات الأصوليين بصيغ متقاربة جدا ، فعرّفه ابن الحاجب المالكي (ت 646 هـ) بأنّه: " استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"[4] ، ثم وضع البيضاوي الشافعي (ت 685 هـ) تعريفه للاجتهاد بقوله :" هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية"[5]. و بقيت هذه العبارة متداولة عند علماء الأصوليين إلى أيامنا هذه . و لست بصدد ترجيح أحد هذه التعريفات أو شرحها ، أو إخراج محترزاتها ، بقدر ما أريد من سرد هذه التعريفات البيان التالي :

إذا تأملنا في هذه التعريفات و تعريفات أخرى مبثوثة في كتب الأصول ، وجدنا جميعها تتفق حول مضمون واحد للاجتهاد ، و هو أنه عملية فهم نصوص الشريعة و مدلولاتها بغية التوصل إلى حكم شرعي . و عليه فالاجتهاد لا يخرج عن كونه إذن عملية ذهنية عقلية يتعامل بها الفقيه مع النصوص و المعاني فهما و استنباطا ، و في هذا المعنى يقول الدكتور البوطي :"إن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية إنما يدور مهما تنوع على محور النص من القرآن أو السنة ، فهو يظل مرتبطا به خاضعا له ، باحثا عنه .. ذلك لأن الاجتهاد في مسألة ما لا يعدو أن يكون استجلاء لمدى صحة النص و ثبوته ، أو تبيينا لمعناه و دلالته . و يدخل في الحالة الثانية البحث في مدى عمومه و خصوصه أو اطلاقه و قيوده ، في مدى خضوعه للتأويل و في العلة التي يدور عليها حكمه"[6]. و بهذه النظرة يقصر علماء الأصول عملية الاجتهاد على مجرد الفهم ، و الذي في حقيقته تعامل عقلي مجرد مع نصوص الوحي لتحصيل الأحكام الشرعية . فنحوا بهذه العملية منحى تجريدا تعميميا يقوم على أسس الاستكشاف للمراد الإلهي

---

(1) هو عبد الله بن أحمد بن قدامى المقدسي فقيه حنبلي، ولد بجماعيل سنة 541 هـ. أخذ العلم عن مشايخ عصره، و رحل مرارا في سبيل العلم، توفي عام 620 هـ، له روضة الناظر في أصول الفقه و المغني في الفقه.أنظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي، تحقيق محمد حامد الفقي، د ت 142،133/2 .

(2) روضة الناظر و جنة المناظر لابن قدامة موفق الدين المقدسي الدمشقي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، د ت ، ص 190 .

(3) الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي،ت 631 هـ،ضبطه و كتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز،دار الكتب العلمية،بيروت، د ت، 396/4

(4) مختصر المنتهى لابن الحاجب ضمن شرح العلامة عضد الدين الإيجي ، تصحيح شعبان محمد إسماعيل 1394 هـ 289/2 .

(5) منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ، ناصر الدين عبد الله بن عمر ، دار الكتب العلمية بيروت . ط 1984/1 ص 72 .

(6) ملتقى الاجتهاد (الاجتهاد حكمه ، مجالاته ، حجيته ، أقسامه ـ د/ محمد سعيد رمضان البوطي)، مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية الجزائر ، 21/1 .

المجرّد فيما ينبغي على الانسان أن يفعل أو يترك مطلقا عن الزّمان أو المكان ، بصفة ثابتة دائمة تحرّيا في ذلك لمقتضيات الفهم من قانون اللسان العربي و مناسبات النزول ، و الوضع التكاملي بين الأدلة في النسخ و الإطلاق و التقييد و التعميم و التخصيص و غيرها من سائر القواعد النصية أو تحرّيا لقوانين التعدية في قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص ، أو تحرّيا لغير ذلك من الطرق التي تهدف جميعا إلى تحصيل حكم شرعي كلي مجرد".[1]

و النزوع بالأحكام الشرعية إلى التّجريد و التّعميم دون التركيز على الجانب التنزيلي لها ، يفضي في كثير من الأحيان إلى تعطيل مقاصد الشريعة ، و لحوق الحرج و المشقة بحياة الناس ، بل يؤدي إلى فشوّ المفاسد من حيث بنيت الأحكام على المصالح . و عليه فمن الضروري جبر هذا القصور في مفهوم الاجتهاد .

## المطلب الثاني : مفهوم المقاصد

### الفرع الأول : تعريف المقاصد في اللغة

المقاصد جمع مقصد ، و هو مصدر ميمي من الفعل الثلاثي "قصد" ، و بابه "ضرب" . و قصد الشيء ، و قصد له ، و قصد إليه قصدا ، بمعنى طلبه و أتى إليه و أمّه . و يقال قصد الشاعر ، أي أنشأ القصائد و قصد الطريقُ أي استقام . و قصد في الأمر أي توسّط فلم يفرط و لم يفرّط [2].

كما يقال : قصد في الحكم ، أي عدل و لم يمل ناحية . و قصد في النفقة فلم يسرف و لم يقتر. و قصد في مشيه أي اعتدل ، قال تعالى ﴿و اقصد في مشيك﴾ سورة لقمان الآية19 . قال ابن جني [3]:" أصل "قصد" و موقعها في كلام العرب الاعتزام ، و التوجّه ، و الشّهود ، و النّهوض نحو الشيء ، على اعتدال كان ذلك أو جور ، هذا أصله في الحقيقة ، و إن كان قد يخصّ به في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل ، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى ؟ ، فالاعتزام و التوجّه شامل لهما جميعا"، فالقصد هو العدل و التوسّط و الاستقامة ، و أما المقصد ـ بفتح الصاد ـ فهو الوجهة، و المقصد ـ بكسر الصاد ـ هو النية و الغرض أو مكان الوجهة [4].

---

(1) مجلة الموافقات (فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي د/ عبد المجيد النجار) ع 01، 1412هـ 1992م ص 249 .

(2) لسان العرب لابن منظور مادة (قصد) ، 357،353/3 .

(3) هو عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح، أحد أئمة الأدب و النحو، له شعرو مؤلفات في النحو و العربية ، توفي ببغداد سنة 392 هـ و سنه 65 عاما. أنظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة (3 أجزاء)، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الكتب المصرية القاهرة 1955/1950 م ، 335/2. الأعلام لخير الدين الزركلي، ط 03 ، د ت ، 364/4 . بغية الوعاة في طبقات اللغوين و النحاة (جزءان) لجلال الدين السيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، ط 1964/01، 132/2 .

(4) المصباح المنير للفيومي، مادة (قصد) 503/2 ، و مختار الصحاح للرازي مادة (قصد) ص 341 .

## الفرع الثاني : تعريف المقاصد في الاصطلاح

في الواقع لم نعثر على تعريف محدّد لمقاصد الشريعة ، عند من تعرّض للكلام عنها ، و عن بعض تفريعاتها من الأصوليين . حتى الإمام الشاطبي نفسه ، و الذي أفرد بهذا الموضوع جزءا كبيرا من كتابه "الموافقات" ، بل إنّا نجد روح هذا الموضوع تسري في جنبات هذا الكتاب كلّه ، لم يحرص على إعطاء تعريف للمقاصد . و هذا الأمر لطالما شدّ انتباهي ، و شغل تفكيري ، حتى جعلني أتساءل : ما السبب الذي جعل هؤلاء الأصوليين المتقدمين لا يعطون تعريفا محددا لمقاصد الشريعة ، رغم أنهم برعوا في وضع الحدود ، و تحديد المفاهيم ، و الاعتناء بها ، و التدقيق في مضامينها ، إلى درجة أنهم بلغوا مستوى من "التّنظير المفاهيمي المجرّد" للعلوم ، ما جعلهم ينزعون بها منزعا فلسفيا تجريديا ، حتى أدى بهم إلى إهمال الجانب الاستثماري من هذه العلوم ، و جانب الإفادة منها و ربط صلتها بواقع الناس ؟! .

و بعد إمعان النظر و فحص الاحتمالات ، رأيت أن هناك سببين اثنين لهذا الأمر :

**الأول** : و هو أن مصطلح "المقاصد" ، أو مقاصد الشريعة استعمله الأصوليون ، و خاصة الفقهاء منهم ، و غالبا ما كانوا يعبّرون عنه بلفظ المعاني أو الحِكم ، مما جعل هذا المصطلح مصطلحا رائجا بكثرة ، حتى غلب عليه الوضوح و البساطة ، و انتفى عنه ذلك التعقيد الذي يكتنف كثيرا من المصطلحات . فباتت مقاصد الشريعة أمرا واضحا بيّنا في أذهان الناس ، ميسورا تصوره عندهم ، خاصة إذا علمنا أن معناه الاصطلاحي ـ كما سنرى ـ لا يخرج به عن معناه اللغوي في شكله العام إلا من حيث تخصّصه.

**الثاني** : و هو الأهم ، حيث بالرغم من كون هذا المصطلح رائجا عند الأصوليين و الفقهاء الأقدمين ، إلا أنهم لم يهتموا به كمحدد منهاجي ضابط للعقلية الأصولية ، و لا كمبدإ أساسي من مبادئ أصول الفقه ، بل قسم عظيم منه ، فقد قال الشيخ عبد الله دراز : " و هكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه و تعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الخامس الهجري لتدارك هذا النقص و إنشاء هذه العمارة الكبرى"[1]. الأمر الذي جعل هذا الموضوع لا يأخذ حظه من التنظير الأصولي . و بهذه النظرة و على وفقها تم ضبط الهيكل التصنيفي العام لأصول الفقه الذي وضعه مبتدع علم أصول الفقه الإمام الشافعي ، و الذي اتخذ شكله الأوضح ، و الأكثر ضبطا في "مستصفى" الإمام الغزالي، حتى أصبح العمدة لأكثر من جاء بعده. فتداوله العلماء كما هو و لم يضيفوا فيه إلا من حيث التفريع أو التقديم أو التأخير ، حتى حاز صبغة تقديسية

(1) الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي 790هـ، شرحه و خرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية بيروت ، د ت ، 05/1

جعلت كل مقبل على دراسته، يتهيّب من الزيادة في مبادئه أو الانتقاص منها ، أو محاولة الاجتهاد بما يفضي إلى شيء من التجديد في تصنيف هذا العلم . و هذا كله خوف ثورة باقي العلماء الذين سيطرت عليهم تلك "العقلية التقديسية ". و لم يشذ عن هذه العقلية إلا القليل من علماء الإسلام الأفذاذ ، و يأتي على رأس هؤلاء الإمام الشاطبي الذي رصد جزءا بأكمله ، مؤصّلا و منظّرا فيه لمقاصد الشريعة . إلا أنه لم ينج من بعض آثار تلك العقلية ، حيث كان متخوّفا من أن يساء فهمه بسبب ما ألفه أهل العلم من الجمود و الركود ، و من التكرار و الاجترار إلى حدّ جعله يتخلى عن بعض ما كان يريد ذكره من تحقيقاته ، و يكتفي ببعض الرموز و الإشارات ، لذا نراه ختم "الموافقات" بمثل هذه العبارات :" و قد تم ـ و الحمد لله ـ الغرض المقصود ، و حصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود ، على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها ، و قلّ على كثرة التّعطش إليها ورّادها ، فخشيت ألاّ يردوا مواردها ، و ألاّ ينظموا في سلك التحقيق شواردها ، فثنيت من جماح بيانها العنان ، و أرحت من رسمها القلم و البنان ، على أن في أثناء الكتاب رموزا و أشعة توضح من شمسها المنيرة ، فمن تهدّى إليها رجا بحول الله الوصول.." [1]. و لعل هذا الواقع من الجمود و الركود ، و الانكماش و عقلية التقديس ، الذي ساد واقع المسلمين لآماد طويلة ، كان السبب في تقليص مجال الاجتهاد و الاصلاح و التجديد ، مما أورث الأمة قصورا حضاريا كبيرا تعاني منه و من آثاره إلى اليوم . إذن ، و كما رأينا ، فإن المتقدمين لم يضعوا تعريفا لمقاصد الشريعة . و انتظرنا حتى عصرنا الحالي الذي برز فيه عالمان مجددان ، استفادا كثيرا من الإمام الشاطبي ، و بنيا على ما أسس في مقاصد الشريعة، متحللين من عقدة النقص و عقلية التقديس لتراثنا الفقهي الأصولي ، بل مستأنسين به . و أقصد بذلك العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور ، و العلامة المغربي علال الفاسي . فابن عاشور عرّف المقاصد العامة للشريعة بقوله :" مقاصد التشريع العامة هي المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها ، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة . فيدخل في هذا : أوصاف الشريعة ، و غايتها العامة ، و المعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ، و يدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام و لكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" [2].

و قد ذكر من هذه المقاصد : حفظ النظام العام ، و جلب المصالح ، و درء المفاسد ، و جعل الشريعة

---

(1) الموافقات 251/4 .

على أن هناك تفسيرا لموقف الشاطبي هذا رآه الأستاذ الريسوني ، و هو كون الشاطبي كتب كتاب العلماء الراسخين في علم الشريعة ، و من كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفا لمعنى مقاصد الشريعة ، إضافة إلى كون المصطلح مستعملا و رائجا منذ القرون الأولى . أنظر : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1411/01 هـ، 1991م ، ص 05 .

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1978 ، ص 51 .

مهابة مطاعة نافذة ، .. ثم بعدها في قسم آخر من كتابه ذكر المقاصد الخاصة ـ كقسيم للمقاصد العامة، و عرّفها بقوله :" الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة .. و يدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس ، مثل قصد التوثيق في عقدة الرهن ، و إقامة نظام المنزل و العائلة في عقدة النكاح ، و دفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق" (1).

و على نهج ابن عاشور ، نرى الأستاذ علال الفاسي الذي أقرّ تقسيم المقاصد إلى عامة و خاصة ، إلا أنه في التعريف جمع بينهما و أوجز العبارة في ذلك حيث قال:" المراد بمقاصد الشريعة : الغاية منها و الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (2).

فأشار بقوله "الغاية منها" إلى المقاصد العامة ، و بقوله " الأسرار التي وضعها .." المقاصد الخاصة التي تختص بجزئيات الأحكام ، أو بباب من أبواب الشريعة . و قد ذكر في صفحة أخرى أن "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض ، و حفظ نظام التعايش فيها ، و استمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها ، و قيامهم بما كلفوا به من عدل و استقامة ، و من صلاح في العقل و في العمل ، و إصلاح في الأرض ، و استنباط لخيراتها ، و تدبير لمنافع الجميع" (3).

ومما ذهب إليه ابن عاشور و الفاسي يتبين أن الشارع الحكيم رتب على ما وضعه للناس من أحكام مصالح تعينهم على التحقق بمعنى العبودية الكامل ، و تيسر لهم سبيل الإستخلاف الذي كلفوا به. و عليه فإن مقاصد الشريعة في حقيقتها هي "الغايات التي لاحظها الشارع في تشريع الأحكام تحقيقا لمصالح العباد".

و قد ذهب إسماعيل الحسيني في رسالته "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" ، إلى تعريف المقاصد بقوله :" هي الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام و المعاني المقصودة من الخطاب" (4) ، وبالتالي فهو يقسم المقاصد ـ من خلال التعريف ـ إلى قسمين باعتبار ما تتعلق به من نصوص أو أحكام : قسم الغايات المصلحية من الأحكام ، و قسم المعاني المقصودة من الخطاب . و قد أرجع هذا التقسيم إلى كون طرق إثبات كل قسم تختلف عنها في الآخر ، إذ طرق إثبات الغايات المصلحية من الأحكام تتمثل في التعليل و الاستقراء و أداة التمييز بين الوسيلة و المقصد في فقه التنزيل ، بينما طرق إثبات القسم

---

(1) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 146 .

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية و مكارمها ، علال الفاسي ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ط 1411/04 هـ، 1991م ، ص 07 .

(3) المرجع نفسه ، ص 46/45 .

(4) نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور ، إسماعيل الحسيني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط 01 /1416هـ، 1995م ، ص 119.

الثاني تنحصر في استحضار مقامات النصوص [1].

و الواقع أنّ المفاهيم إنّما تبنى على أساس الماهيات و الحقائق التي تتمثلها ، و من ثم فإن المقاصد حقيقتها هي تلك الغايات التي رسمها الشارع و أرادها من مجمل تشريعه ، سواء ما تعلق به من أحكام العقائد أو أحكام العبادات و المعاملات أو الأحكام السلوكية ، فكل هذه توخى منها الشارع معنى كليا واحدا هو "تحقيق مصلحة العباد" ، أو ما عبّر عنه علماؤنا بقاعدة "جلب المصالح و درء المفاسد". و كل هذه الأحكام إنما هي ثابتة عن طريق النّصوص ـ الخطاب الشرعي ـ ، إن لم تكن بطريق مباشر منصوص، فإنها مستنبطة بالاستناد إلى تلك النصوص التي هي أصل التشريع و المرجع الأساسي له . و من ثم فإن تحديد ماهية المقاصد لا يجب أن يتم على أساس طرق الإثبات أو شيء آخر ، و إنما يرجع فيه إلى ما ذكرنا آنفا من تلك المعاني المغياة للشارع الحكيم ، و التي تعبّر عن منطقه التشريعي الذي يحكم أوصال الشريعة كلها .أضف إلى ذلك أنه مثلما أن المعاني المقصودة من الخطاب تحددبطريق استحضار مقامات ذلك الخطاب ، فإن المعاني المصلحية من الأحكام كذلك كثيرا ما يتوصل إلى تحديدها عن طريق استحضار مقامات النصوص التي وردت بها . و من هنا فإن هناك تكاملا كبيرا ـ و هذا معلوم ـ في المعاني التي تربط النصوص بالأحكام ، كما أن موضوع معاني الأحكام ، و التي نقصد بها الغايات التي تواخاها الشارع منها ، غير معاني الخطاب ، و التي هي في حد ذاتها وسائل لإدراك المقاصد و تحديدها و هي صلب موضوع أصول الفقه ، حيث تمثل جل القواعد الأصولية اللغوية المبثوثة في كتب الأصول ، و التي يعتمد عليها في تحديد الأحكام و ضبط المقاصد .

إذن فمقاصد الشريعة هي ما أراده الشارع عموما من وضعه للشريعة . ذلك أن مقاصد الشارع من الخطاب أو من الأحكام لا تختلف من حيث هي كليات عامة ـ كما ذكرنا ـ إلا من حيث ما يتمخض عن كل جزئية منها من مقصد جزئي خاص ، في حدود المعنى الغائي العام لا المعنى الدلالي المحدود بأصل الوضع ، الذي هو موضوع القواعد اللغوية ، كوسائل للأحكام.

## المطلب الثالث : مفهوم الاجتهاد المقاصدي

إنتهينا آنفا إلى أن المنزع العام في الاجتهاد عند الأصوليين هو منزع استنباطي مبني على منهج الفهم ، أما منهج التطبيق الذي يضبط طرق التنزيل لما عُلم من الأحكام ، على واقع الأحداث ، فإنه لم يحظ بنفس الاهتمام ، و لم يظفر بنفس القدر من ذلك الذي حظي به منهج الفهم .

يقول الدكتور النجار ـ متحدثا عن انعدام المنهج التطبيقي في أصول الفقه ـ :" و لم يظفر بحيز فيها إلا

---

(1) نظرية المقاصد لإسماعيل الحسيني ، ص 119،120 .

أن يكون الباب المخصّص للاجتهاد ، فهو في الظاهر يحتمل أن يكون ظافرا فيه بنصيب ، و لكنه في الواقع بحسب المفردات الواردة فيه منصرف أكثره إلى الاجتهاد الاستنباطي" [1].

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن الأصوليين تناولوا مبحثا ذا منزع تطبيقي ، له علاقة بالاجتهاد ، و لكن بصفة عرضية بسيطة ، و هو مبحث "تحقيق المناط" الذي ورد في كتب الأصوليين ضيّقا منحصرا في أنه اجتهاد يقوم على النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها ، و هو مندرج في مبحث العلة من باب القياس ." [2].

و غياب منهج التطبيق الذي يراعي المعطيات الواقعية المشخصة بالزمان و المكان و الحال ، و الذي يهدف إلى إجراء الأحكام المجردة على واقع الأوضاع و الأحداث الجزئية المشخصة في سيرورة الحياة ، بحيث يلحق كل منها بما هو مقرر له من حكم شرعي ، كما يقع به التحقق من المآل الذي يؤول إليه الحكم في كل فرد منها من منفعة أو مفسدة ، باعتبار الملابسات الشخصية . لا شك أن غياب هذا المنهج سيحول دون أيلولة الأحكام إلى تحقيق مقاصدها. بل سيؤدي غيابه إلى تعطيل المقاصد و تحول المصالح المتوخاة من الأحكام إلى مفاسد تلحق الحرج و المشقة بحياة الناس.

و لذلك فليس الاجتهاد في التفهم و الاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق ، إن لم نقل أن قيمة الاجتهاد عمليا ، إنما تنحصر في ما يؤتي من ثمرات في تطبيقه ، تحقق مقاصد التشريع و أهدافه في جميع مناحي الحياة . [3] .

و عليه فإذا أردنا أن نعطي تعريفا للاجتهاد المقاصدي ، فلابد أن نراعي فيه جانب التكامل و التنسيق بين منهجي الاستنباط و التطبيق. ليكون التعريف جامعا مانعا فنقول : "الاجتهاد المقاصدي هو بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية و تنزيلها على الواقع وفق كيفيات معينة تحقق مقصود الشارع الحكيم".

و بهذا التعريف يتقرر لدينا أن " طبيعة الاجتهاد عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة ، و نص تشريعي مقدس يتضمن حكما و معنى يستوجبه ، أو مقصدا يستشرف إليه ، و تطبيق على موضوع النص أو متعلّق الحكم ، و نتيجة متوخاة من هذا التطبيق ، فإن كل أولئك يكون نظريا ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست درسا وافيا ، بتحليل دقيق لعناصرها ، و ظروفها و ملابساتها إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيّز النظر ، و لا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع

---

(1)مجلة الموافقات (فقه التطبيق ، د/ النجار ) ، ع 01 ص 255.

(2) المرجع نفسه ، ص 259 .

(3) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د/ فتح الدريني ـ الشركة المتحدة للتوزيع دمشق ، ط 1405/02 هـ، 1985 م، ص 05.

بمكوناتها و ظروفها ، و تبصّر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج ، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله" [01] .

و للإشارة فإني صادفت خلال مطالعتي لكتاب "التلويح على التوضيح" للتفتازاني ، تعريفا للاجتهاد ينسبه صاحب الكتاب لبعض الحنفية ، و هو أن الاجتهاد هو "بذل المجهود لنيل المقصود".[2] و رغم هذا الاختصار الشديد الذي أخل بصياغة هذا التعريف ، و رغم هذا العموم الذي يكتنفه ، بحيث أضفى عليه شيئا من الغموض ، إلا أني أجده أقرب من التعاريف السابقة في إعطاء معنى شامل لحقيقة "عملية الاجتهاد" . ذلك أن بذل المجهود لا يكون إلا بمحاولة فهم النصوص و إدراك معانيها لأجل التوصل إلى حكم شرعي ، يغلب الظن أنه هو مراد الله تعالى و مقصوده . كما أن نيل مقصود الله هذا لا يتأتى إلا بتتبع الحكم الشرعي فيما يتعلق به من وقائع و أحداث عينية و مشخصة ، ليُتأكد من أيلولة الحكم إلى مقصده [3] . و قد ذهب إلى مثل هذا التعريف الدكتور محمود صبحي في محاضرة له بعنوان "الاجتهاد في عصر الصحابة " ، إلا أنه لم يورد عليه تعليقا كافيا بما يوضح حقيقة الاجتهاد [04].

و كما تبين فإن الاجتهاد المقاصدي أساسه النظر في خطاب الشارع بوسائل محددة ـ القواعد الأصولية ـ قصد التوصل إلى استنباط أحكام شرعية ، تستوجب تنزيلها على واقع الناس بكيفيات معينة و مخصوصة ـ هي قواعد التنزيل و أصوله ـ، استثمارا للنصوص و الأحكام في الواقع .

و عليه فإنه يمكن تحديد طبيعة الاجتهاد المقاصدي على أساس ما يلي :

ـ نصوص تمثل إرادة الشارع و غرضه منها ، كما تمثل بمجموعها روح التشريع العامة و مقاصده الأساسية .

ـ ملكة مقتدرة و متخصصة تبذل أقصى وسعها في تفهم النص معنى و مقصدا ، و استثمار طاقاته في الدلالة على معانيه و أحكامه و تحديد مراد الشارع من كلّ منها .

ـ نظر في الوقائع المتجددة وفق منهج علمي تحليلي دقيق للتعرّف على خصائصها و أفرادها التكوينية و ما يتعلق بها من ظروف و ملابسات .

ـ تنزيل للأحكام على أفراد الوقائع التي تتحقق فيها مناطاتها على نحو يحقق المصلحة المرجوة من

---

(1) المرجع نفسه ، ص 05 .

(2) سعد الدين التفتازاني ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ـ ط صبيح 1377هـ/1975م . 117/2.

(3) أخالف صاحب نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية هنا في حكمه على هذا التعريف ، بكونه مقبولا لغة لا اصطلاحا. أنظر: أحمد إبراهيم عباس الذروي ، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، دار الشروق جدة ، ط 01 ، 1403هـ/1983م ـ ص 10 .

(4) ملتقى الاجتهاد (الاجتهاد في عصر الصحابة ، د/محمود صبحي ) ع01 ص 170 .

حيث المآل . [1] .

## المبحث الثاني : شروط الاجتهاد المقاصدي

حتى لا تبقى عملية الاجتهاد عرضة لجرأة المجترئين ، و أصحاب الأهواء ، اجتهد علماء الأصول في وضع شروط للمجتهد ـ لعملية الاجتهاد ككل ـ ، لابد أن يتحلّى بها حتى يتمكن من تبوّأ مكانة التشريع . و قد شدّد بعضهم فيها ، و خفّف آخرون ، و رأى جماعة منهم الاعتدال و التوسّط في هذه الشروط [2] .

و بما أني بصدد البحث في موضوع الاجتهاد المقاصدي ، فإني اعتمدت في تحديد هذه الشروط و صياغتها على ما استخلصته مما كتبه شيخ المقاصديين ـ كما لقبه به طه العلواني [3] ـ أبو اسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات" ، و بالضبط في المسألة الثانية من كتاب "الاجتهاد" [4]. نظرا لما لهذه الشروط من علاقة متينة بما قررناه في مفهوم الاجتهاد المقاصدي ، و قيامه على منهجين .

و ما لاحظته هو أن كثيرا من الباحثين المعاصرين عندما يتكلمون عن شروط الاجتهاد عند الإمام الشاطبي يحصرونها في شرطين اثنين ، واقفين عند حدود ما صرح به في بداية المسألة الثانية ، متغاضين عما بثّه في كتابه كله ، بل و متغاضين حتى عما علّق به الشيخ عبد الله دراز على هذه النقطة بالذات ـ في المسألة الثانية ـ .

و الحقيقة أن الإمام الشاطبي لم يقتصر على شرطين لبلوغ درجة الاجتهاد ، بل نراه عند تتبعنا له في المسائل التالية للمسألة الثانية في كتاب "الاجتهاد" ـ و بالأخص الثالثة و الرابعة و الخامسة و السادسة ـ ، نجده يقرر شروطا أخرى إضافية ، و هذا ما أدى بالشيخ دراز إلى التعليق على قول الشاطبي في مستهل المسألة الثانية "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها . و الثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها " ، بقوله :" سيأتي في المسألة الخامسة و السادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حصرا حقيقيا ، و أنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، و أن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين و بعضها لا يتوقف عليهما" [5] ، و لذلك قمت بتتبّع ما كتبه الشاطبي في كتاب "الاجتهاد" ، و بالتدقيق استخلصت أربعة شروط يؤكد عليها الشاطبي لمن رام أن يبلغ درجة

---

(1) المناهج الأصولية ـ مرجع سابق ـ ص 33،34 .

(2) محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول لشرح نهاية السول ـ على هامش نهاية السول للأسنوي ـ عالم الكتب، القاهرة ـ 1943م، 547/4 ـ و انظر: آل تيمية ، المسودة في أصول الفقه ـ تصحيح محي الدين بن عبد الحميد ، طبعة المدني ـ 1383هـ ـ ص 547 .

(3) الريسوني ، نظرية المقاصد ـ مرجع سابق ـ، مقدمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، د/ طه جابر العلواني ، ص 05 .

(4) الموافقات ، 76/4 .

(5) المرجع نفسه .

الاجتهاد ، و يتأهّل لفقه الشريعة استنباطا و تنزيلا ، و هي كالتالي :

1. فهم مقاصد الشريعة على كمالها .
2. القدرة على الاستنباط .
3. معرفة مواقع الخلاف .
4. الخبرة الإنسانية .

و قد فصلت هذه النقاط في المطالب التالية :

## المطلب الأول : فهم مقاصد الشريعة على كمالها

إنّ الشّريعة الاسلامية مبنية على اعتبار مصالح البشر المادية و المعنوية ، الفردية و الجماعية ، لذلك روعي في أحكامها تحقيق تلك المصالح مراعاة قائمة على أساس العدل و التوازن . قال ابن القيم:" إن الشريعة مبناها و أساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد ، عدل كلّها ، و رحمة كلّها ، و مصالح كلّها ، و حكمة كلّها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور و عن الرحمة إلى ضدها و عن المصلحة إلى المفسدة و عن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشريعة و إن أدخلت فيها بالتأويل"[1]. و هذه المصالح إنما اعتبرت من حيث وصفها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك المكلف لها ، و قد استقر بالاستقراء التام أن هذه المصالح إنما هي على رتب ثلاث : الضروريات و الحاجيات و التحسينيات [2]. لهذا كان العلم بالمقاصد في غاية الأهمية ، حتى لا يغلط الغالطون ، و يجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية ، فيخلطون و يخبطون [3] . و لقد اهتم الشاطبي بهذا الشرط حتى جعله سبب الاجتهاد فقال :" إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين ، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها .." [4] . ثم زاد بعد ذلك هذا الأمر بيانا و تأكيدا فقال :" فإذا بلغ الانسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة و في كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم و الفتيا و الحكم بما أراه الله". [5] .

و بهذا يقرّر الشاطبي أنّه لا يتأهّل لأن يكون خليفة للنبي ﷺ إلاّ من خبر المقاصد و علم بها في مظانّها ، و أدركها جملة و تفصيلا ، و ليس الشاطبي مبتدعا في اشتراطها ، بل اشترطها قبله الإمام

---

(1) ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، أعلام الموقعين على رب العالمين ، دار الجيل ـ بيروت ـ د ت ـ 03/3 .

(2) الموافقات ، 5/2 ـ 7 .

(3) ملتقى الاجتهاد (الاجتهاد : شروطه، حكمه ، مجالاته، و حاجتنا إليه اليوم ، د/ يوسف القرضاوي) 73/1.

(4) الموافقات ، 76/4 .

(5) المرجع نفسه ، 77/4 .

الشافعي ، كما بيّنه الجويني و السبكي و القرافي ، حيث اعتبر الجويني وسيلة المقاصد أحد المدارك العلمية عند الإمام الشافعي ، حيث قال :" فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخص القياس بعد ، و لكنه ينظر في كليات الشرع و مصالحها العامة "[1] ، و هذا السبكي ينقل عن أبيه أن رتبة الاجتهاد لا تكتمل إلا بقيامها على ثلاثة أركان منها وسيلة استيعاب المقاصد الشرعية فقال:" أن يكون له ـ المجتهد ـ من الممارسة و التتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع من ذلك " [2].

و لقد صرح الإمام القرافي باشتراط وسيلة المقاصد على الفقيه للتمكّن من النظر تخريجا و تقليدا ، فقال: " إذا وقعت ـ مسألة ـ له ـ الفقيه المقلد ـ ليست في حفظه لا يخرّجها على محفوظاته ، و لا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية ، لأنّ ذلك إنّما يصح ممّن أحاط بمدارك إمامه و أدلته و أقيسته و علله التي اعتمد عليها مفصّلة ، و معرفة رتبة تلك العلل و نسبتها الشرعية إلى الشارع ، و هل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية .. و سبب ذلك أن الناظر في مذهبه و المخرّج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه و إمامه ، كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتّباع نصوصه و التّخريج على مقاصده." [3] .

و إنما تكمن أهمية و خطورة هذا الشرط في عملية الاجتهاد في جانبين اثنين :

**الأول** : هو أن مقاصد الشريعة هي المسدّد للمجتهد في عملية استنباطه للأحكام الشرعية ، و تنزيلها على الوقائع . فهي بمثابة الآلة التي تعصم المجتهد من الخطأ في اجتهاده . و إنه كلما غفل أو تغافل المجتهد عن اعتبارها كان الزلل و الخطأ حليفه ، يقول الشاطبي :"و أكثر ما تكون ـ زلّة العالم ـ عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه "[4].

و قد ذكر ابن عاشور أن من أسباب ضعف الفقه وتأخّره"إهمال الفقهاء لمقاصد الشريعة "، إذ يقول:"السبب الثالث : إهمال النظر في مقاصد الشريعة من أحكامها .."إلى أن قال:"..إهمال المقاصد ـ كان ـ سببا في جمود كبير للفقهاء و معولا لنقض أحكام نافعة. و أشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر و مقلّ" [5] .

**الثاني** : و هو أن مقاصد الشريعة وسيلة لتوسيع رقعة عملية الاجتهاد و تمكينه من استيعاب الحياة

---

(1) الجويني ، أبو المعالي (ت 478 هـ)، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار ـ القاهرة ، ط02، 1400هـ ، 1338/2 .

(2) السبكي ، علي بن عبد الكافي، و ابنه تاج الدين ، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط01 ، 1984م ، 206/3.

(3) القرافي، شهاب الدين ، الفروق (المسمى: أنوار البروق في أنواء الفروق ـ و بهامشه : تهذيب الفروق و القواعد السنية في الأسرار الفقيهة للشيخ محمد علي بن الشيخ حسين ـ ط01 ، 1345هـ ، الفرق 78 .

(4) الموافقات 122/4 .

(5) محمد الطاهر بن عاشور ، أليس الصبح بقريب ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ، 1967م ، ص 200 .

بكلّ تقلّباتها و تشعّباتها [1]. و في هذا يقول الشاطبي :" فإن المجتهد إنّما يتّسع مجال اجتهاده بإجراء العلل و الالتفات إليها، و لولا ذلك لم يستقم له إجراء الأحكام على وفق المصالح إلا بنص أو إجماع"[2].

بهذا كلّه نرى الشاطبي ينعي على أولئك الذين يتجرّؤون على الشريعة و أحكامها ، و هم يفتقدون الوسيلة التي تمكّنهم من سبر أغوارها و الغوص في أعماقها ، فيجرّون بجهلهم ذلك على الشريعة مفاسد جمّة و على الخلق مضارّ عظيمة ، و في هذا يقول :" فتراه ـ أي الواحد من هؤلاء ـ آخذا ببعض جزئياتها ـ الشريعة ـ في هدم كلّياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر ببادئ رأيه من غير إحاطة بمعانيها و لا راجع رجوع الافتقار إليها.." [3]. ثمّ هو يبيّن بعد ذلك أنّ هذا الغلط و هذا الخلط إنّما هو بسبب الجهل بمقاصد الشّريعة و انعدام النّظرة الشّمولية المنسجمة للشريعة و أحكامها ، و التي لا تتأتّى إلا لمن خبروا المقاصد و أحكموا الكلّيات ، ثم نظروا في الأحكام من خلال ذلك كله" [4] ، فيقول :" و مدار الغلط في هذا الفصل ، إنما هو على حرف واحد ، و هو الجهل بمقاصد الشرع، و عدم ضمّ أطرافه بعضها لبعض . فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلّياتها ، و جزئيّاتها المرتّبة عليها.. فشأن الرّاسخين تصوّر الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا .. و شأن متتبّعي الشهوات أخذ دليل ما عفوا و أخذا أوّليا و إن كان ثمّ ما يعارضه من كلّي أو جزئي ، فكأنّ العضو الواحد لا يعطى في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا .." [5].

## المطلب الثاني : القدرة على الاستنباط

و هذا الشرط لا يمكن تحققه إلا بواسطة معارف يحتاج إليها الفقيه في فهم الشريعة ثم الاستنباط على ضوئها . و إنما تتركز هذه المعارف في معرفة القرآن و السنة ـ معرفة الأحكام و المباحث التي تتعلق بهما مثل المحكم و المتشابه و الناسخ و المنسوخ ، و أسباب النزول ، و حال الرواة ، و أسباب الورود . و غيرها ـ ، و كذا معرفة مواقع الإجماع و شرائط القياس ، و مسالك العلة و معرفة اللغة العربية .

و هذا الشرط هو بمثابة الخادم للأول ، كما صرّح بهذا الإمام الشاطبي [6] . و هذا بيّن ، ذلك أنه لا يتأتّى فهم مقاصد الشريعة ، و التوصّل إلى تحديد معالمها و تقرير ضوابطها إلا بالإطلاع على هذه

---

(1) الريسوني ، نظرية المقاصد ، ص 322 .

(2) الموافقات ، 146/1 .

(3) المرجع نفسه ، 126/4 .

(4) الريسوني ، نظرية المقاصد ، ص 332

(5) الشاطبي ، أبو إسحاق ، الإعتصام ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1402هـ / 1982م ، 244/1 ـ 245 .

(6) الموافقات ، 77/4 .

المعارف و التعمّق في مباحثها .

و كان من المفروض ـ منهجيا ـ أن يتقدم هذا الشرط على شرط معرفة المقاصد ، باعتبار أنه وسيلتها و الطريق الموصل لتعرّفها ، و لكنّني قمت هنا بتقديم شرط معرفة المقاصد على شرط التمكّن من الاستنباط، على غرار ما قام به الشاطبي ، لحكمة كون مقاصد الشريعة هي جوهر الاجتهاد المقاصدي ، و مبناه في المقام الأول ، ثم هي ثمرته و الغاية القصوى منه في المقام الثاني .

و لست أريد في هذا المطلب إيراد تفصيل لتلك المعارف ـ فقد أطنب فيها الأصوليون ـ ، غير أني أريد الإشارة ، و ربما بشيء من التفصيل ـ استثناء ـ إلى عنصر معرفة اللغة العربية لأهميته و خطورته . فالإمام الشاطبي و هو يتكلم عن الشرط الثاني ، لم يتحدث عن تلك المعارف إلا من حيث هي وسائل يحتاج إليها المجتهد في اجتهاده ، عبر إشارات موجزة ، إلا أني رأيته يبسط الكلام عن واحد من تلك الوسائل ، و هو معرفة اللغة العربية . حتى إنه ليكاد يجعله شرطا خاصا في بلوغ الاجتهاد ـ أقصد الإفراد ، بل جعل صحة الاجتهاد تتوقف عليه ، و أنه لا يحصل اجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، حيث قال :" و أما الثاني من المطالب فهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه ، فإن كان ثمّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه ، فهو بلابد مضطر إليه .. و الأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية " [1] . ذلك أن الشريعة عربية اللسان و لا يفهمها إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم و بلغ درجة الغاية فيها ، يقول الشاطبي :" فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة ، كما كان فهم الصحابة و غيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة. فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، و كل من قصر فهمه لم يعد حجة و لا كان قوله فيها مقبولا " [2] . ثم يؤكد هذا في موضع آخر بقوله:" فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب ، بحيث يصير فهم خطابها له وصفا غير متكلّف ، و لا متوقّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقّف الفطن لكلام اللبيب" [3] .

و بعد أن بيّن الشاطبي درجة الاجتهاد في اللغة قال :" و إنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربية في ذلك المقدار ، و ليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ، و لا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة " [4] .

---

(1) الموافقات ، 82/4 .

(2) المرجع نفسه ، 83/4 .

(3) المرجع نفسه ، 85/4 .

(4) المرجع نفسه ، 88/4 .

و ما قرره الشاطبي في هذا الأمر هو الذي عليه جمهور الأصوليين ، حيث إن الذي يعتقد أنه خفف فيه هو الإمام الغزالي حيث قال :" و التخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل و المبرد و أن يعرف جميع اللغة ، و أن يتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب و السنة و يستولي به على مواقع الخطاب و درك حقائق المقاصد منه"[1] . قال فيه الشاطبي :"وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد "[2].

والحق ، إن التشديد في مثل هذا الأمر ـ بلوغ االاجتهاد في العربية على ما قرره الشاطبي ـ لا يعد أمرا مبالغا فيه ، و لاهو من قبيل التضييق ، وذلك من وجهين :

**الأول** : و يعود إلى أهمية العلم باللغة في تفسير النصوص وتحديد معانيها ، والتحقيق في مبانيها وخواص تراكيبها ، الشيء الذي يكسب المجتهد ملكة يقتدر بها على استجلاء مقصود الشارع و مراده من الخطاب ، خاصة إذا علمنا أن اختلاف الفقهاء و تباين آرائهم إنما مرده إلى الاختلاف في فهم المراد من كلام الشارع و الوقوف على دلالات خطابه المقصودة .

**و الثاني** : يرجع إلى كون بلوغ درجة الاجتهاد في العربية ليس بالأمر المتعسّر و لا بالمحال على من طلبها في مظانها ، و أكثر ملازمة علمائها و آطال ممارستها ، قال الخضر حسين :"قد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر ، فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ و أحكامها و وجوه بلاغتها الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم ، ... و جواب هذا أن المجتهد في الشريعة لابد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد ، و له أن يرجع في أحكام الألفاظ و معانيها إلى رواية الثقة و ما يقوله الأئمة ، و إذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقّف عليه فهم نص شرعي ، تعيّن عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف ، و لا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل " [3]*.

---

(1) المستصفى ـ مرجع سابق ـ ص 344 .

(2) الموافقات ، 84/4 .

(3) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد..د/ يوسف القرضاوي ـ نقلا عن : الشريعة الإسلامية للإمام الأكبر محمد الخضر حسين ، ص 9 ـ 10 ـ ) . ع01 ص 66،65 .

* و يفرق الشاطبي في اشتراط العلم بالعربية بين الاستنباط من النصوص و الاستنباط من المعاني فيجعله شرطا في الأول و يطرحه في الثاني ـ أنظر الموافقات 117/4 ـ ، و الذي أراه أن الإفتقار إلى علم العربية حاصل سواء تعلق الاستنباط بالنصوص أو بالمعاني ، ذلك أنه لابد من مراعاة النصوص و لو على سبيل المقابلة عند الوصول إلى ثمرة الاستنباط (الحكم) ، قصد التثبت من أن هذا الحكم لا يناقض نصا جزئيا ثابتا .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الثالث : معرفة مواقع الخلاف

رسالة الإسلام رسالة واقعية تتعامل مع الإنسان على ما هو مفطور عليه . و الله خلق عباده و هو أعلم بهم ، و وهبهم عقولا و قدرات متباينة ، من شأنها أن تؤدي إلى اختلاف في نظراتهم و أفكارهم و مواقفهم تجاه كثير من الأشياء . و لهذا فإن الاختلاف في وجهات النظر و تقدير الأشياء و الحكم عليها ، ظاهرة فطرية تغني العقل المسلم بخصوبة في الرأي ، و تمكّنه من النّظرة الكلّية السّوية للأمور ، و الرؤية الشاملة للأبعاد الإنسانية المتعددة [1]، هذا من جهة ، و من جهة ثانية ، فإن تراثنا ـ نحن المسلمين ـ الفقهي و الأصولي غني بما أثمرته تلك النظرة الكلّية المستوعبة لشتّى مناحي الحياة الإنسانية ، و ما أنتجته تلك الرؤية الشمولية للأبعاد الإنسانية الممتدة في جميع اتجاهاته ، من آراء خصبة ، و مواقف جليلة لفقهاء أجلاّء و علماء أعلام ، أثرت الجانب الفكري و الثقافي للعالم الإنساني ، بل كان لها الوقع الكبير ـ على وجه الخصوص ـ في النهوض العمراني و الازدهار الحضاري للأمة الإسلامية في وقت ما .

و عليه فإنه من غير المنطقي أن يتصدى لهذه العملية ذات القيمة الحضارية العظيمة ـ الاجتهاد ـ من يجهل مواقع الخلاف ، و من حرم نفسه نفع ذلك التراث الفقهي و الأصولي الثري . لذلك قال الشيخ محمد الخضر حسين :"و التحقيق أن معرفة المذاهب ـ الفقهية ـ و درس أحكام الفقه مربوطة بأصولها ، مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة ، لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهودا كبيرا و زمنا طويلا .. ثم إنه يأمن العثار و الخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله " [2] .

و هذا ما دفع بكثير من علماء هذه الأمة إلى حد جعل العلم معرفة الاختلاف ، فعن قتادة قال : " من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه" . و عن عطاء :" لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه" ، و قال مالك:" لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه ".. [3] . و حاصل كلام هؤلاء "معرفة مواقع الخلاف لا حفظ مجرد الخلاف ، و معرفة ذلك إنما تحصل بالنظر فلابد منه لكل مجتهد "[4]. و بهذا يتبين أن معرفة مواقع الخلاف أمر محتوم يمليه على المجتهد و يفرض شرطيته عليه أمران :

**الأول** : إن العلم عملية تراكمية تكاملية ، يبني فيها الخلف على ما أبدعه أسلافهم ، قال

---

(1) د/ طه جابر فياض العلواني ، آداب الإختلاف في الإسلام ، دار الشهاب ـ باتنة ـ د ت ، ص 10 .

(2) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد : د/ يوسف القرضاوي ـ نقلا عن : الشريعة الإسلامية لمحمد الخضر حسين ص 11) ع01 ـ ص 81 .

(3) الموافقات ، 116/4 ـ 117 .

(4) المرجع نفسه ، 107/4 .

القرضاوي :"و الواقع أن أيّ علم ديني أو دنيوي لابد أن يبني فيه اللاّحق على ما أسّسه السابق ، مصحّحا له ، و مستدركا عليه و مكملا له ، حتى يتكامل نموّه ، و تتماسك حلقاته ، و لا يتصور أن يبدأ الإنسان من الصفر و أمامه تراث عظيم يستطيع أن يختصر به الطريق ، و أن يفتح له المغاليق" [1]. إن تكريس ظاهرة "الاستئناف" ، أو "البداية الصفرية" المزمنة في الجهد البنائي التشريعي كان له مضاعفات سلبية خطيرة على سير حركة التأصيل المنهجي للتشريع الإسلامي ، و وظيفته الأساسية ، مما أضفى صبغة الرداءة على مستوى الأداء الاستنباطي من جهة ، و على مستوى فقه الإنجاز أو التنزيل من جهة ثانية . أثمر كل هذا في النهاية هدرا خطيرا للإمكان الحضاري للأمة ، و استنزافا أخطر للطاقات الكامنة لها .

و مما لاشك فيه أن البناء المعرفي سيظل مستمرا و إلى الأزل ، مصداقا لقوله تعالى ﴿و ما اوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ سورة الإسراء الآية 85 . و لكن أن تدفن خبرات و ثروات ، و أن تهدر طاقات ، فتلك مسؤولية عظيمة تقع على عاتق علمائنا اليوم أمام الله وجب الوفاء بها .

**و الثاني** : إن التمرّس في عملية الاجتهاد فهما و تنزيلا ، و تحصيل الدّربة و تكوين الملكة فيها ، لا يتأتّى كل ذلك إلا بالإطلاع على أسباب اختلاف الفقهاء من حيث معرفة طرق اجتهادهم ، و تنوع مشاربهم ، و منازعهم في الاستنباط و الاستدلال ، أو من حيث تفحّص مداركهم و مآخذ أقوالهم . مما يثمر لدى الفقيه عقلية أصولية متهيّئة لعملية الاجتهاد ، و قادرة على صياغة منظومة منهجية سليمة مستوعبة لصواب المناهج السابقة ، و مستدركة عليها أخطاءها.

## المطلب الرابع : الخبرة الإنسانية

يجعل ابن القيم ـ فيما نقله عن الإمام أحمد ـ لمن انتصب للفتيا خصالا خمسا ينبغي توافرها فيه ، و من هذه الخصال ، خصلة "معرفة الناس" ، ثم بين أنها أصل عظيم يحتاج إليه المفتي و الحاكم ، فإن لم يكن فقيها فيه ، فقيها في الأمر و النهي ، ثم يطبق أحدهما على الآخر ، و إلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح و تصور له الظالم بصورة المظلوم و عكسه ، و المحق بصورة المبطل و عكسه ، و راج عليه المكر و الخداع و الاحتيال ... ، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس و خداعهم و احتيالهم و عوائدهم و عرفياتهم ، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان و المكان و العوائد و الأحوال ، و ذلك كله من دين الله [2] . و قد جعل بعض علماء العصر هذه الخصلة شرطا من شروط صحة الاجتهاد . فهذا الدكتور القرضاوي ، بعد أن اشترطها علّل ذلك قائلا :" .. ذلك أنه لا يجتهد في فراغ ، بل في وقائع

---

(1) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد .. د/ يوسف القرضاوي) ، 81/1 .

(2) أعلام الموقعين ـ مرجع سابق ـ ، 199/4 ، 204 ، 205 .

تنزل بالأفراد و المجتمعات من حوله ، و هؤلاء تؤثر في أفكارهم و سلوكهم تيارات و عوامل مختلفة ، نفسية ، و ثقافية ، و اجتماعية ، و اقتصادية ، و سياسية . فلابد للمجتهد أن يكون على حظ من المعرفة بثقافة عصره و ظروف مجتمعه و مشكلاته" [1] ، ثم توسع في بيان هذا الأمر حتى قال :"إن على المجتهد أن يكون ملما بثقافة عصره حتى لا يعيش منعزلا عن المجتمع الذي يعيش فيه و يجتهد له ، و يتعامل مع أهله ، و من ثقافة عصرنا اليوم أن يعرف قدرا من علوم النفس و الإجتماع ن و الإقتصاد ، و نحوها من الدراسات الإنسانية التي تكشف له الواقع الذي يعايشه و يعامله .. بل لابد له كذلك من قدر من المعارف العلمية مثل الأحياء و الطبيعة و الكيمياء و نحوها ، فهي تشكل أرضية ثقافية لازمة لكل إنسان معاصر .. و كثير من قضايا العصر وثيقة الصلة بهذه العلوم ، بحيث لا يستطيع أن يفتي فيها من يجهلها ، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره و لو بوجه ما" [2] .

و الحقيقة أن المجتهد مهما بلغت درجة علمه و سعة ثقافته ، فإنه يبقى ـ بضرورة إنسانيته ـ عاجزا عن الإلمام بمعظم أحوال الناس و عوائدهم و ثقافاتهم ، و كذا ما استجد في حياتهم من علوم و معارف جديدة. و إذا طلبنا ذلك من المجتهد نكون قد فتحنا الباب واسعا أمام سيادة التعميم ، و الضحالة و السطحية و الحرفية و الإجترار في التفكير و الممارسة . لذلك فمن الضروري أن نبين هذا الأمر و نوضحه .

إن الخبرة الإنسانية بما تشتمل عليه من تجارب الناس الخاصة و الخبرة العلمية المتخصصة ، إنما هي وصف يتعلق بجماعة من الناس لا بفرد واحد منهم . و عليه فالمجتهد في كثير من الوقائع لا يكتفي بما لديه من معارف ، بل كثيرا ما نجده يفتقر في دراسته لتلك الوقائع إلى عاملين مساعدين :

**الأول / عامل التجارب الخاصة للناس** : إن كثيرا من الناس طالت أعمارهم و تقلبت بهم الدنيا عبر تجارب كثيرة ، و بيئات مختلفة ، مروا فيها على أصناف متباينة من البشر ، و ألوان متغايرة من صور الحياة ، فاجتمعت لديهم خلاصات من الخبرة في شتى مناحي الحياة البشرية . و تأتي في مقدمة هذه التجارب الإنسانية التي يجب الإعتناء بها تجارب أهل العلم و المعرفة ، ذلك " أن كل واحد منا إنما هو محصلة ما جمع من خبرات في هذا العالم الذي نعيش فيه ، و الخبرات إنما هي الخبرات البشرية المتراكمة التي حصلها بالقراءة " [3] .

فمثل هذه الخبرة الإنسانية لا يجب أن يغفلها المجتهد، بل عليه أن يبحث عنها في مظانها عند

---

(1) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد .. د/ القرضاوي) ، 75/1 .

(2) المرجع نفسه ، 76/1 .

(3) جودت سعيد ، إقرأ و ربك الأكرم ، دار الشهاب ـ باتنة ، ص 31 .

خصوص الأفراد ، ذلك "أنها ثروة لا تقدر بثمن ، بإمكانها أن تختصر المسافات و تختزل الأوقات و الجهود لو فطن لها المجتهدون ، فألزموا أنفسهم بالسير إلى أهل الخبرة، خاصة المسنين منهم ، ليأخذوا منهم تجاربهم في العلم و العمل ، في المناهج و الوسائل و الأساليب ، في الحياة و الأحياء ..." [1] .

و للإمام الشافعي ـ توضيحا لهذا الأمر ـ طرافة ، حيث يروى عنه أنه توقف في مسألة "بلوغ الكلب" ، و احتار فيها ، و مكث فترة طويلة يراقب صغار الكلاب ، فلاحظه أحد الفلاحين، فلما علم شأنه ، أخبره بأن الأمر في غاية البساطة ، و لا يستدعي كل هذا الجهد و الوقت من إمام كالشافعي ، و أخبره أن علامة بلوغه هي رفع رجله غداة البول ، فتأمل كيف وزع الله سبحانه و تعالى المواهب بين الناس و اختزن الخبرات في عقولهم ليتعاونوا و يتكاملوا بالأخذ و العطاء عن طريق السؤال و النصيحة و المشاورة التي هي مسبار للعقول و سبب إلى الصواب [2] . و كذلك فإن قصة تأبير النخل التي حدثت على عهد النبي ﷺ خير شاهد على هذا الأمر [3] .

**و الثاني / عامل الخبرة العلمية المتخصصة** : إن الإنفجار المعرفي الذي يشهده هذا القرن في الأفكار و النظريات و المناهج و الوسائل و الأساليب يفوق كل ما أبدعته البشرية منذ آلاف السنين ، و إن الإنسان اليوم لكي يلاحق ـ مجرد ملاحقة ـ عناوين ما يصدر من كتب و مجلات و نشريات .. في تخصصه البسيط كالطب المتخصص أو جراحة القلب أو علم الجريمة أو وسائل الإتصال الجماهيري أو علم النفس التربوي أو البنوك اللاربوية أو الدراسات العسكرية أو البحوث الكاشفة لأسرار القرآن و الحديث و السيرة أو دراسات مناهج الاجتهاد في الفقه و الأصول ... ، كل ذلك لا يقوى الإنسان اليوم على مجرد ملاحقته بكيفية عابرة ، فكيف به يمد بصره إلى ما سوى ذلك . إنه إن فعل فسوف لن يحصل إلا على القشور و العموميات التي لا تسمن و لا تغني من جوع .. ، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، فإن العلم و المواهب و القدرات ، وزعها الله تعالى على العقول بمقادير تضمن التكامل و التوازن في الحياة الإنسانية ، و ذلك بشعور كل إنسان بحاجته إلى ما عند غيره من المعلومات و الخبرات، فيسعى إلى الأخذ و العطاء بعيدا عن الغطرسة و الإستكبار الأجوف و التعالم الفارغ .. ، و المجتهد المشتغل بتفقه الشريعة استنباطا و تنزيلا هو أولى الناس التزاما باحترام التخصص و اللجوء إلى أهله للإستعانة بهم في رسم الصورة الحقيقية لما يريد أن يجري عليه حكم الشرع أو يستنبط له ما يليق به

---

(1) الطيب برغوث ، التغيير الإسلامي ، خصائصه و ضوابطه ـ مكتبة رحاب ـ الجزائر ، ص 159 .

(2) ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543 هـ) ، أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ـ بيروت ـ د ت 1668/4 .

(3) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل ، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معايش، 340/2 .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده ، كتاب باقي مسند المكثرين ، باب مسند أنس بن مالك ، تحت رقم (12086)

من الأحكام ، ذلك أن الدين يلزمه بذلك صراحة ، قال تعالى ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ سورة الأنبياء الآية 07 ، بل إن الدين يحذره من الإقدام على عمل من غير علم كاف به ـ مشروعيةً و مآلاً ـ قال عز و جل ﴿ و لا تقف ما ليس لك به علم﴾ سورة الإسراء الآية 36 ، و أكد له على ضرورة الإستعانة بأهل الخبرة و الإختصاص ، و بين له أن الإنسان واجد عندهم بغيته ، قال تعالى ﴿فاسأل به خبيرا ﴾ سورة الفرقان الآية 59 ، و قال أيضا ﴿و لا ينبئك مثل خبير﴾ سورة فاطر الآية 19 . و أعطاه الدين دروسا تنزيلية رائعة نجد تفاصيلها في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام ، و في قصة سليمان مع الهدهد ، بل و في مثل حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، في قصة صاحب الشجة الذي أفتاه بعض الصحابة بوجوب الغسل رغم جراحته فمات فقال عليه الصلاة و السلام :" **قتلوه قتلهم الله، هلا سألوا إذا لم يعلموا فإنما شفاء العيّ السؤال**" [1].

كل هذا يجعل من الضروري بالنسبة للمجتهد أن يتجه عند اجتهاده إلى أهل الخبرة و الإختصاص ليستعين بهم في تكوين نظرة شمولية للواقعة ــ محل الدراسة ــ ، من حيث إدراك حقيقتها ، و فحص ظروفها و حيثياتها ، و تحديد جميع ملابساتها ، .. و لهذا قال الشاطبي :" قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع ، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه ، و إنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به" [2] . بمعنى أن هناك صورا و وقائع و أحداثا و أفعالا لا يستطيع المجتهد البتّ فيها لوحده ، و إنما هو في حاجة لاستكمال النظرة الشمولية بعرض الصورة على أهل الخبرة فيها ، و المعرفة بحقائقها ، و لذلك علق دراز عليه ممثلا له و مستنتجا :" 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 و لا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم ، فضلا عن سائر الأبواب ، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل ، هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ، و لا شأن لهذا بواحد من الأمرين ، و إنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بتقرير طبيب عارف"[3] .

---

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة ، باب في المجروح يتيمم تحت رقم (336) 93/1 (و اللفظ له) ، كما رواه الدارمي في سننه، كتاب الطهارة ، باب المجروح تصيبه الجنابة ، 192/1 .

(2) الموافقات ، 119/4 .

(3) المرجع نفسه ، هامش 119/4 .

و كما رأينا فإن الإمام الشاطبي قصر الاجتهاد هنا في جانبه التنزيلي و يقصد به أصل "تحقيق المناط" بالضبط ، ذلك أنه غالبا ما يحتاج إلى الخبرة الإنسانية في هذا المجال ، و عليه فإن غالب ما تكون الحاجة إلى هذا العنصر ـ التجربة و الخبرة ـ في تحقيق المناط عند إجراء الأحكام على الوقائع المتكررة و النوازل المتجددة .

و بهذا يتضح لنا جدية و أهمية ما دعا إليه كثير من العلماء و هو قضية "الاجتهاد الجماعي" ، أو "العملي المخبري المؤسساتي" ، الذي لا تبقى فيه عملية الاجتهاد فردية ، خاضعة إلى أسلوب واحد في التفكير و التحليل ، و ذي نظرة ذاتية قاصرة في الغالب ، قد تستهلك أوقاتا طويلة و تستنفذ جهودا عريضة . و إنما تتحول هذه العملية إلى دراسة مؤسساتية ، تخضع فيها الوقائع إلى أساليب متمايزة في التحليل ، و متباينة في التفكير ، تختزل الوقت و تدخر الجهد ، و تثمر نظرة شمولية موضوعية غالبا ، يقول الإستاذ مصطفى أحمد الزرقاء :" ..و لا ريب أن هذا الرأي العلمي الذي يصدر عن الشورى المجتمعة ، و التمحيص و التحقيق المشترك يكون أضمن للصواب و المصلحة من الآراء الفردية ، و قد أخذ المذهب المالكي بهذا المبدأ عندما كان يعدل بعض الأحكام لتغير أعراف الناس و مقاصدهم العملية. و هذا هو الاجتهاد الجماعي الذي نريده ألا ينقطع ، لأن الاجتهاد الفردي قد أصبح له في زماننا هذا مخاطر و محاذير ، حيث انفصل العلم عن التقوى"[1] . كما يقول الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي مؤكدا على حتمية اللجوء إلى الاجتهاد الجماعي المؤسساتي :" ينبغي في القضايا الجديدة أن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي لأن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما كانت قيمة ذلك المجتهد ، و مهما علا كعبه في العلم ، فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا ينتبه له الآخر ، و قد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره ، و بالمناقشة تتجلى أمور كانت خافية أو غامضة أو تذكّر بأشياء كانت منسية . و هذه من بركات الشورى ، و من ثمار العمل الجماعي دائما ، عمل الفريق أو المؤسسة بدل عمل الأفراد"[2].

و لعل كثيرا منا يتساءل كيف تتم مأسسة الاجتهاد ليتم في إطار جماعي ، و لعل أحسن ما وجدت من اقتراح لتنظيم هذا الإطار ما قالته الدكتورة نادية شريف العمري في كتابها "إجتهاد الرسول صلى الله عليه و سلم" ، و هو من بين التوصيات التي أوصت بها :" إن تنظيم الشورى في الوقت المعاصر بحاجة إلى الأمور التالية :

- تكوين المجلس الشوري المتكون من أهل الحل و العقد .

---

(1) مصطفى أحمد الزرقاء ، المدخل الفقهي العام ، دار الفكر ـ دمشق ـ ط10 ، 1968 ، 192/1 .

(2) القرضاوي، يوسف ، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر ، دار القلم ـ الكويت ، ط02 ، 1410هـ/1989م ص 82.

- وجود ـ أمام هؤلاء العلماء ـ مستشارين خبراء في كل علم من العلوم للرجوع إليهم في حدود اختصاصهم إذا اقتضى الأمر ذلك .
- أن يؤخذ عند الاختلاف بقول الأكثرية لأنه أقرب إلى الصواب .
- إذا اتخذت القرارات في المسائل الاجتهادية يتولى الإمام (حاكم المسلمين) مهمة التنفيذ و الأمر بها و إعطاءها الصبغة الإلزامية ." [1] .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) نادية شريف العمري ، إجتهاد الرسول ﷺ ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط 03 ، 1405هـ /1985م ، ص 368 ، 369 .

# الفصل الثاني

# مجالات الاجتهاد المقاصدي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الثاني : مجالات الاجتهاد المقاصدي

غالبا ما تستخدم كلمة "مجالات " في باب الاجتهاد ، ويراد بها الموضوعات الواقعية الحياتية؛ اقتصادية ، أواجتماعية ، أو سياسية ، أو ثقافية ، أو عبادية ،... ونحوها من مجالات الحياة التي يتناولها المجتهد بالبحث في حيثياتها ، وتفاصيل خصائصها ، والحكم عليها بأحكام الشرع ، قصد تنظيم حياة الناس ، ببيان حكم الله تعالى فيما يعرض لهم من مسائل الحياة .

غير أني قصدت بالمجالات هنا ، تلك الأطر الأصولية العامة التي تنتظم عمل المجتهد ، و تتحدّد فيها معالم منهجه في استنباط الأحكام و الوقائع ، و تنزيلها على واقع الناس ، تحقيقا لمراد الشارع و مقصوده في تحقيق مصالح العباد عاجلا و آجلا .

و عليه كان عملي في هذا الفصل وضع دائرتين أساسيتين لا تخرج عن كلٍّ منهما حركة المجتهد و سعيه في الاستنباط و التنزيل : دائرة الاجتهاد مع النص ، ثم دائرة الاجتهاد عند عدم النص .

و كل دائرة تنتظم مجموعة من المجالات ، أحسبها جميعا ، تجعل المجتهد يقتدر على الوفاء بحاجات الناس الملحة المتعلقة بطلبهم معرفة حكم الشارع الحكيم فيما يجد لهم من وقائع ، و فيما يقدمون عليه من أعمال و سلوكات ـ عبادات أو معاملات ـ .

و قد استوحيت فكرة تحديد هذه المجالات ، من حديث الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ عن حاجة الفقيه إلى معرفة المقاصد . حيث تعرّض إلى ذكر أنحاء خمسة لتصرّف المجتهدين بفقههم في الشريعة [1] . هذه الأنحاء تصرّفت فيها تصرّفا ملحوظا ، يناسب بحثي هذا ، و يواكب مقاصده . فجعلتها مجالات للاجتهاد المقاصدي الذي يتّخذ من مقاصد الشريعة وسيلة يتوسّل بها المجتهد في تفقّهه استنباطا و تنزيلا ، و غاية شريفة تتوخّاها من جهده التشريعي المستمر .

و لذلك ارتأيت توضيح أمر مهم : و هو أن كثيرا من الناظرين في الشريعة ، و في أصول الفقه

---

(1) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ـ مرجع سابق ـ ص 15 ـ 16 .

بالذات ، يعدّون مقاصد الشريعة معاني أخلاقية ، لا يمكنها بحال أن ترقى إلى رتبة ضوابط منهجية محدّدة ، أين تصبح المقاصد ليست مجرّد غايات يتغيّاها المجتهد من وراء اجتهاده في التشريع . و إنما قبل ذلك تكون وسائل تعين المجتهد على حسن الفهم و الاستنباط ، و التمييز بين ما هو مقبول من المفاهيم ، و ما هو موائم منها لتصرّفات الشارع الحكيم ، و بين ما هو مرفوض و مردود لمضادّته تصرّفات الشارع في التشريع . هذا من جهة ، و من جهة أخرى تسديد خطاه في الاجتهاد التنزيلي ، حيث تجعله أكثر إصابة مما لو كان يفتقر إلى هذه الوسيلة الحيوية . و هذا ما يثبت حجية المقاصد في فقه الشريعة ، و الذي أكده زمرة من علماء الأصول ، فهذا الإمام الجويني يعتبر وسيلة المقاصد أحد المدارك العلمية عند الإمام الشافعي في قوله :" .. فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخص القياس بعد ، و لكنه ينظر في كليات الشرع و مصالحه العامة" [1] . و بناء على هذا قرر أن القياس إذا جاء على خلاف المصالح الضرورية يترك من أجلها ، و في هذا يقول :" إن القياس الجزئي .. و إن كان جليا إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية" [2] . ثم يأتي السبكي بعده ليقرر ـ نقلا عن أبيه ـ أن مما تكمل به رتبة الاجتهاد وسيلة استيعاب المقاصد الشرعية ، حيث يقول :" أن يكون له ـ المجتهد ـ من الممارسة و التتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك " [3] . و نرى الآمدي في إحكامه يعتمد وسيلة المقاصد بباب الترجيح و دفع التعارض ـ كما سنبين هذا في حينه ـ [4] . كما أن الإمام القرافي يشترط ضرورة استيعابها في كل من المجتهد و الفقيه المقلّد ، ليتمكّن الأول منها من الاستضاءة بها في تخريجاته ، و الثاني من بناء فقه المقلد عليها ، إذ يقول :" إذا وقعت له ـ الفقيه المقلد ـ ليست في حفظه ، لا يخرّجها على محفوظاته ، و لا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية، لأن ذلك إنما يصح ممّن أحاط بمدارك إمامه و أدلته ، و أقيسته و علله ، التي اعتمد عليها مفصّلة ، و معرفة رتبة تلك العلل و نسبتها إلى المصالح الشرعية و هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية ..و سبب ذلك أن الناظر في مذهبه و المخرّج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه و إمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه و التخريج على مقاصده" [5] .

ثم بعد هؤلاء يأتي الإمام الشاطبي ، لا ليؤكد فحسب على المقاصد كوسيلة لتفقه الشريعة ، و إنما

---

(1) الجويني ، البرهان ـ مرجع سابق ـ ، 1338/2 .

(2) المرجع نفسه ، 927/2 .

(3) السبكي ، الإبهاج ـ مرجع سابق ـ ، 206/3 .

(4) الآمدي ، الإحكام ـ مرجع سابق ـ ، 479/4 و ما بعدها .

(5) القرافي ، الفروق ، ـ مرجع سابق ـ ، الفرق 78 .

ليرقى بها إلى درجة جعلها شرطا أساسيا ـ لا ثانويا مثلما كان الحال عند من قبله من الأصوليين ـ في بلوغ رتبة الاجتهاد ـ مثلما رأينا هذا في شروط الاجتهاد المقاصدي ـ . ذلك أن كل الأخطاء العلمية التي يقع فيها الناظرون في فقه الشريعة ، إنما يعود منشؤها إلى الجهل بوسيلة المقاصد غالبا ، حيث يقول :"مزلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشريعة في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه"[1].

و إذا كان هذا رأي الشاطبي ، فإن ابن عاشور كذلك يعتبر إغفال المقاصد في باب الاجتهاد من الأسباب الرئيسية التي تؤدي إلى شدة الخلاف ، و أن استحضارها و تحريرها و الاعتماد عليها من شأنه أن يقلل منها ، و لأجل هذا الغرض ألّف كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" ، ذلك أن استقراء المقاصد العامة للشريعة يضع بين أيدي المجتهد مسلّمات قطعية لا يسعه إلا الإذعان لها ، قال رحمه الله :" فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ، و أن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ، و نعيرها بمعيار النظر و النقد ، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت (علقت ) بها ، و نضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه و النظر ، ثم نعيد صوغ ذلك العلم و نسميه "علم مقاصد الشريعة" " [2] . كما نبّه الأستاذ علال الفاسي كذلك على ضرورة الاعتماد على أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد ، و أكّد على أنّها مصدر أصيل غني من مصادر التشريع الإسلامي ، و أنه لا غنى لأيّ اجتهاد عن المقاصد ، فنراه يقول :"و باب الاجتهاد التي فتحها الشارع للقادرين عليها من كل المسلمين في كل عصر ، و في كل مكان، هي الكفيلة بمسايرة الشريعة و سدّها حاجة ما استجد من المسائل التي لا حصر لها ، و لا نهاية لوقوعها . و الاجتهاد يرجع إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية ، إما بفهم جديد لآية من كتاب الله أو لحديث من أحاديث الرسول ﷺ، أو انتباه لعلة يرجع إليها مناط الحكم ، أو استعمال لمقتضى مقصد من مقاصد الشريعة" [3].

و بعد هذا يتبين أن مواقف هؤلاء العلماء كلها تصب في معنى واحد هو "اعتبار مقاصد الشريعة وسيلة ضرورية لفقه المجتهدين " . فالمقاصد إذن ليست مجرّد مبادئ أخلاقية أو فضائل معنوية ، و إنما هي محدّد منهاجي ضابط لحركة الفكر المسلم في مجال التشريع . و لإبراز هذا المعنى العظيم لمقاصد الشريعة ، وضعت هذا الفصل ، ضبطا له و تحديدا لمعالمه . فبحثت الأمر من خلال دائرتين : الأولى عند وجود النص ، و الثانية عند عدمه ، و فيما يلي بيان ذلك بالتفصيل :

---

(1) الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، 122/4 ـ بتصرف ـ .

(2) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، ص 08 .

(3) علال الفاسي ، دفاع عن الشريعة ، مطابع الرسالة ـ الرباط ـ ط 01 ، 1966 ، ص 106 .

## المبحث الأول : الاجتهاد المقاصدي عند وجود النص

العرف العام في كلمة النص عند علماء الشريعة أنها تطلق على خطاب الشارع ، من كتاب الله و سنة رسوله ﷺ، سواء أكان هذا الخطاب ظاهرا في معناه ، أم نصا ، أم مفسرا أم محكما .

أما النص بالمعنى الأصولي الخاص ـ الاصطلاحي ـ ، فهو ذلك اللفظ الذي يدل على معناه (حكمه) دلالة واضحة ، و هو المعنى المقصود أصالة من تشريع الخطاب [1]، عند الأحناف ، و هو عند الأصوليين "ما دلّ على المعنى دلالة قطعية" [2] ، و عرفه الغزالي بقوله :" هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا ، لا على قرب و لا على بعد" [3]. و إنما نريد من مبحثنا هذا ، الحديث عن النص بمعناه في العرف العام ، و الذي يشمل فيه جميع النصوص الواضحة من الظاهر و النص و المفسر و المحكم*، و غير الواضحة من الخفي و المشكل و المجمل و المتشابه*، من حيث هي نصوص تشريعية ، تقتضي تفهما لها ، و تحريا لمراد الشارع الحكيم ، و قصده منها ، ثم تطبيقا لها على الوقائع المتجددة في عناصرها و ملابساتها ، و التبصر بالنتائج الحتمية المترتبة على التطبيق ، لأن النظر في مآلاتها من عمل المجتهد [4] .

و هذا العمل يحتم علينا إعادة النظر فيما اشتهر من كلام الأصوليين "لا اجتهاد مع النص" ، حيث إنه لا يجب أن يؤخذ على إطلاقه ، ذلك أن الأصوليين حتما وضعوا هذه القاعدة بناء على اصطلاحهم الخاص في تحديد مفهوم النص ، و بناء على مفاهيم معينة متعارف عليها عندهم ، كمفهوم الاجتهاد الذي يقصرونه ـ كما تم بيانه في الفصل الأول من الباب الأول ـ على بعض الجوانب ، و يجعلونه في مقابل النص ـ بمفهومه العام ـ ، و كأن الاجتهاد قسيم للنص ، و لا ارتباط بينهما البتة ؛ هذا ما صرح به الدكتور إبراهيم سلقيني بقوله ـ بعدما ذكر أن الاجتهاد أحد مصدري التشريع ـ :" و من هنا نستطيع أن نعلل بتلك القضية المشهورة التي تقول "لا اجتهاد مع النص" ، إذ الاجتهاد .. مقابل للنص و قسيم له

---

(1) البزدوي ، فخر الإسلام ، أصول البزدوي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1974 ، 49/1 .

(2) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ، و حاشية العطار ـ مرجع سابق ـ ، 281/1 .

(3) المستصفى ـ مرجع سابق ـ ، ص 196 .

* ـ المفسر في اصطلاح الأصوليين: هو ما دل على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل.

ـ و أما المحكم : فهو ما دل على معناه الذي لا يقبل إبطالا و لا تبديلا ، بنفسه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل ، و لا يقبل النسخ في عهد الرسالة و فترة التنزيل و لا بعدها .

* ـ و الخفي: هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظاهرة ، و لكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غموض و خفاء ، تحتاج إزالته إلى نظر و تأمل، فيعتبر اللفظ خفيا بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد .

ـ و أما المشكل: فهو اللفظ الذي لا يدل بصيغته على المراد منه ، بل لابد من قرينة خارجية تبين ما يراد منه ، و هذه القرينة هي موضوع البحث.

ـ و أما المتشابه: فهو اللفظ الذي لا تدل صيغته بنفسها على المراد منه، و لا توجد قرائن خارجية تبينه، و استأثر الشارع بعلمه فلم يبينه .

أنظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه ، الزهراء ـ الجزائر ـ ط 01 ، 1990 ، ص 166 ـ 175 .

(4) الدريني ، المناهج ـ مرجع سابق ـ ، ص 37 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فلا يمكن أن يجتمعا " [1] .

و في هذا حكم قاس على الاجتهاد بعزله عن التفاعل مع النصوص ، و من ثمة الاستفادة منها في تنظيم الحياة . هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، فإن هذه القاعدة حينما ننظر إليها في إطارها الزماني و المكاني و ملابسات ذلك كله ، نجد أنها نتاج التصور الفكري لعملية الاجتهاد ، ذلك أنها عند معظم الأصوليين ـ كما مرّ بيانه ـ لا تعدو أن تكون عملية استنباط و فهم للنصوص ليس إلا ، و لهذا المعنى لا يكون هناك اجتهاد أو نظر في نصوص ثبتت قطعية طريقها و دلالتها . غير أنّا لا نسلم بهذا ، إذا عرفنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد اجتهد في كثير من النصوص قطعية الدلالة و الثبوت معا، كما في "سهم المؤلفة قلوبهم ، أو في حد السرقة ، أو في مسألة الزواج من الكتابيات" و غيرها ، و لم يعارضه جمع غفير من صحابة الرسول ﷺ عاشوا فترة خلافته . فهل يعد هذا اجتهادا أم لا ؟! ، و الحقيقة أنه لا يعارض كونه اجتهادا واحد من العلماء ، سواء قلنا أنه تصرف فيها من باب كونه حاكما للمسلمين في إطار ما يسمى بالسياسة الشرعية ـ سيأتي بيانها ـ أو من باب كونه مجتهدا ، له حق الاجتهاد ، لأنه يملك مفاتيحه . يبقى أنه اعتمد في اجتهاده هذا منهج التنزيل بالنظر في تحقيق المناط، و هذا ما لا يتم إلا بعد فهم دقيق للنص و معطياته و ملابساته و صور تنزيله و آثار ذلك كله . إذن فالخطاب الشرعي و إن كان ـ بالمعنى الخاص ـ يفتقر في تدبّره و تفهّم معانيه إلى منهج الفهم أو الاستنباط ، فإنه يحتاج عند إرادة تحقيقه و الإفادة منه إلى الاستعانة بمنهج التنزيل و هو شطر الاجتهاد ـ كما رأينا ـ .

هذا إضافة إلى أن الخطاب الشرعي ـ باعتباره خطابا لغويا ـ هو خطاب ملتبس ، و يعتريه الاحتمال غالبا بل ""الاحتمالية" سمة غالبة فيه ، و خاصية له في معظمه ، و إنما منشأ هذا و مردّه إلى سببين :

**السبب الأول / الطبيعة اللغوية للخطاب** : فقد يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين ، و تلك مزية من المزايا الجمالية للخطاب عند علماء البلاغة ، قال الجرجاني :" و اعلم أنه إذا كان بيّنا في الشيء و أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يُشكل ، و حتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه و أنه الصواب إلى فكر و روية فلا مزية ، و إنما المزية ، و يجب الفضل، إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجها آخر" [2] . ثم إن إحتمالية الخطاب تبرز في مجالين : أحدهما : مجال مفرداته في إحالتها و إيمائها و تنبيهها ، و ثانيهما : مجال تركيبها كالحقيقة و المجاز ،

---

(1) ملتقى الاجتهاد (الاجتهاد : حكمه، و هل كل مجتهد مصيب ؟ ، د/ إبراهيم سلقيني) . 150/1 .

(2)الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، نشر محمد رشيد رضا ، دار المنار ـ مصر ـ 1367 هـ ، ص 221 .

و العموم و الخصوص و التواطؤ و الاشتراك ، و الكناية و التعريض .. ، و لابد إذا أردنا تحديد المراد من استحضار المقام في كلا الحالتين [1] .

و **السبب الثاني / الطبيعة التشريعية للخطاب** : فالخطاب الشرعي إنما هو تجسيد إرادة الشارع و مقصده من ألفاظه ، و لا يمكن إدراك هذا المراد من خلال اعتصار هذه الألفاظ و اعتماد مبانيها الظاهرية و معاينها الحرفية المتبادرة [2] فحسب ، ذلك أن الشارع و من خلال تصرفه في التشريع ، اتضح أنه كثيرا ما ينقل ألفاظا من معانيها الغوية إلى معان شرعية خاصة ، و حينئذ يصبح المعنى الشرعي هو المراد ، و اللغوي ملغى [3] ، و لا يتم إدراك هذه المعاني المقصودة إلا من خلال فلسفة محددة في الاستدلال ، تنطلق من النظر إلى النصوص ككل ، متسق تام مفيد ، في إطار ارتباطات بيانية ملحوظة . و تتجه نحو استثمار طاقات النص فيما تفضي إليه من لوازم عقلية في إطار دلالات مشتقة من اللغة العربية و خصائصها في البيان [4] . ـ سيأتي مزيد من بيان هذا في الباب الثاني ـ .

و يبقى التأكيد على أن أكثر النصوص الشرعية و خاصة منها نصوص القرآن ، من أكثر النصوص تشابها و احتمالا للمعاني . و سبب ذلك أن القرآن الكريم أصل أصول الشريعة ، دعوة و موعظة و تعليم و تشريع و معجزة ، خوطب به قوم لا عهد لهم بالتعليم و التشريع [5] .

و لذا تحدد مقصد الشارع من التشابه الذي يكسو ألفاظ الشريعة في نظر ابن عاشور في أمرين [6]:

**أولا** : اقتضى دوام الشريعة فتح نصوص القرآن بإمكانات متعددة في فهم النصوص .

**ثانيا** : تعويد أهل النظر من فقهاء الشريعة الاستمرار في طلب المراد الحقيقي من النصوص .

من هذا كله تتضح محدودية القول المشهور " لا اجتهاد مع النص" ، بالنظر إلى أن الاجتهاد أوسع من أن يُقصر على منهج الفهم ، و أن النص أوسع كذلك من أن يحدده معنى واحد غالبا .

و عليه كان عليّ هنا بيان علاقة الاجتهاد المقاصدي بالنصوص الشرعية ، و قد ارتأيت أن أتناوله في نقاط ثلاثة هي : ـ النظر في النصوص من حيث مدلولاتها .

ـ رفع التعارض الظاهري بين النصوص .

ـ البحث عن علل الأحكام من خلال النص .

---

(1) النقاري ، حمّو ، المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين بن تيمية ، الشركة المغربية للنشر ولادة ـ البيضاء ـ ط01 1991م ، ص 24 .

(2) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، ص 27 .

(3) الدريني ، مناهج الاجتهاد بالرأي ـ مرجع سابق ـ ، هامش ص 109 .

(4) الحسيني ، نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، ص 328 و ما بعدها .

(5) ابن عاشور محمد الطاهر ، التحرير و التنوير ، الدار التونسية للنشر ، 1984 ، 157/3 .

(6) المرجع نفسه ، 158/3 .

و هذا بيان ذلك :

## المطلب الأول : النظر في نصوص الشريعة من حيث المفهوم اللغوي و الاصطلاحي

و نقصد بنصوص الشريعة ، نصوص الأحكام من الكتاب و السنة ، ذلك لأن سائر الأدلة الشرعية إنما مردها إلى الكتاب و السنة . فهما أساس التشريع و قوام أحكام الشريعة ، و ما عداهما من الأدلة إنما هو مستنبط منهما ، و مآله إليهما . و الاجتهاد المقاصدي في إطار نصوص الشريعة ، إنما يلزم باعتبار أن هذه النصوص ليست نصوصا تفهم على أساس من قواعد النحو و أساليب البيان فحسب ، بل قبل كل شيء تمثل إرادة المشرّع و مقصوده من التشريع ، و في هذا المعنى يقول الدكتور الدريني : " و بما أن التشريع نصوص ـ لا سيما التشريع الإسلامي الذي جاء به كتاب معجز على أسمى طراز من البلاغة ـ كان بدهيا أن تنطلق فلسفة المجتهدين في فهم النص من منطق اللغة لا من منطق العقل المجرد . غير أن التشريع بما هو إرادة غايتها المصلحة ، و قد اتخذت من الأحكام تعبيرا لها عن تلك الإرادة ، و وسيلة مفضية إلى المصالح المعيّنة ، فإن منطق اللغة يجب أن يكيّف على أساس ما يحدّده الاجتهاد المتحرّي لتلك الإرادة و ما تستهدف من غرض.. فالوقوف عند حرفية النص منهج لا يتفق مع طبيعة التشريع ذاته" (1) .

و لذلك كلّه وجب عند النظر في نصوص الشريعة ، لبيان مدلولاتها اللغوية و الاصطلاحية ، التشوّف إلى مقاصد الشّريعة و الاستعانة بمبادئها في تعيين المراد و تحديده ـ لغة و اصطلاحا ـ . و هذا ما ذهب إليه ابن عاشور حينما قرّر حاجة الفقيه إلى مقاصد الشريعة في النحو الأول من الأنحاء الخمسة لتصرّف المجتهد في الشريعة ، حيث قال فيه :" الأول : فهم أقوالها و استفادة مدلولات تلك الأقوال ، بحسب الاستعمال اللغوي ، و بحسب النقل الشرعي ، بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، و قد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه" (2) . ثم وضح ذلك بقوله :" .. فاحتياجه في النحو الأول منها إلى ذلك احتياج ما ليجزم بكون اللفظ منقولا شرعا مثلا" (3) .

و قد قرر الإمام الشاطبي هذا قبله ، حيث قال :" .. فالأوامر و النواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء ـ فيما تقتضيه من معان ـ و التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب ، و ما هو نهي تحريم و كراهة ، لا تعلم من النصوص و إن علم منها بعض ، فالأكثر منها غير معلوم ، و ما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني و النظر في المصالح و في أي مرتبة تقع.." (4) .

---

(1) الدريني ، مناهج الاجتهاد بالرأي ، ص 28 ، 29 .

(2) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، ص 15 .

(3) المرجع نفسه ، ص 16 .

(4) الموافقات ، 115/3 .

فلمّا كان معظم علم أصول الفقه متشكّلا من قواعد لفظية ، فإن نجاعتها الاستدلالية رهينة بمدى تشبع مستعملها لمقاصد الشريعة ، و يتجلّى هذا واضحا في مباحث الدلالة ، حيث تتعارض مقتضيات لفظ شرعي واحد ، هل تحمل على الحقيقة أم المجاز ، على العموم أم الخصوص ، على الإفراد أم الاشتراك، على الاستقلال أم الاضمار ، على الإطلاق أم التقييد ، على التأصيل أم الزيادة ، على الترتيب أم التقديم أو التأخير ، على التأسيس أم التأكيد ، على البقاء أم النسخ ، على المعنى الشرعي أم العقلي ، و على العرفي أم اللغوي ... ؟ .

و لا سبيل إلى الجزم من قصد الشارع في معنى من هذه المعاني إلا بعلم مقاصد الشريعة ، لذلك كان التوجّه إلى دراسة نصوص الشريعة من حيث هي دلالات و مفاهيم تمثل مقصود الشارع و تُبين عن مراده من التشريع ، إضافة إلى كونها ألفاظا لغوية و عبارات منسّقة ؛ توجّها حتميا تفرضه معقولية النصوص ، و تتطلبه نجاعة الاستدلال . لهذا يقول الدكتور حسين حامد :" و قد ينص الشارع على حكم واقعة دون أن يدل النص على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها ، و يجد الفقيه أن فهم النص ، و تحديد مضمونه و نطاق تطبيقه ، يتوقف على معرفة هذه المصلحة . فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة أو الحكمة أو العلة أو الوصف المناسب مسترشدا بما عرف من عادات الشارع ، و تصرّفه في الأحكام ، مستعينا بروح الشريعة و عللها المنصوصة و قواعدها أو مصالحها المستنبطة ، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة و تعرّف على تلك المصلحة فسّر النص في ضوئها ، و حدّد نطاق تطبيقه على أساسها." [1] .

و الحقيقة أن هذا ما يسمى "التفسير المقاصدي أو المصلحي للنصوص" ، و الذي يعني "النظر و البحث في مقاصد النصوص و المصالح المتوخاة من أحكامها ، ثم تفسيرها و استخراج معانيها و مقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد و مصالح دون تكلّف ولا تعسّف " [2]. غير أني هنا أقصر الحديث عنه في مجال إفادته في باب تحديد المفاهيم و ضبط المصطلحات . ذلك أن هذا المجال الحيوي قد شهد اضطرابا كبيرا ، حيث إن كثيرا من المفاهيم أصبحت خاضعة إلى أحد احتمالين : إما أن تضيّق و يحصر مدلولها في معان محدودة غالبا ما تكون قاصرة عن مراد الشارع منها ، و مثال ذلك "الإيمان" ، كثيرا ما يقصره بعضهم ـ حتى من العلماء و أقصد المتكلمين منهم بالذات ـ على مجرد النطق بالشهادتين ، و التصديق القلبي ليس إلا . و الواقع أن هذه هي حقيقته اللغوية ، غير أنها ليست مقصودة من هذا اللفظ لذاتها فحسب ، و إنما لفظ "الإيمان" أوسع معنى و أكثر شمولا مما عليه حقيقته اللغوية ، ذلك أن

---

(1) حسين حامد حسان ، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، مكتبة الجامعة الإسلامية ، إسلام آباد 1981 ، ص م .

(2) مجلة إسلامية المعرفة ، ( النص و المصلحة بين التطابق و التعارض ، د/ أحمد الريسوني ) ، السنة الثالثة ، ع13، صيف 1419هـ/1998م، ص 63 .

الشارع كثيرا ما يطلق هذا المصطلح، و يقرنه بعمل أو يرتّب عليه سلوكا ، و لا أدلّ على هذا من قوله ﷺ:" **الإيمان بضع و ستون شعبة ـ و في رواية : بضع و سبعون شعبة ـ أعلاها قول لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق و الحياء شعبة من الإيمان**"[1] . فالحديث واضح فيما يقصده الشارع من مفهوم الإيمان الشمولي .

و **الإحتمال الثاني** : أن يُحمَّل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى ، فيترتب على ذلك مفاسد جمة ، خاصة إذا كان اللفظ متعلقا بحكم معين ، و أضرب لذلك مثالين اثنين : أولهما ، قوله ﷺ:" **القاتل لا يرث**" [2]. فلفظ القاتل في الحديث أطلقه الشارع من غير قيد ، فهو يشمل القاتل عمدا و عدوانا ، و القاتل خطأ ، و القاتل بالتحريض و التسبب . و من هنا نشأ اختلاف بين الفقهاء في تحديد مفهوم القتل المانع من الإرث ، فالشافعية اعتبروا القتل مطلقا بجميع صوره مانعا من الإرث ، عملا بظاهر اللفظ و عمومه . و أما الأحناف فذهبوا إلى أن مباشرة القتل عمدا أو خطأ مانع من الإرث ، ذلك أن القتل عندهم إنما يعني المباشرة بالفعل دون اعتبار القصد ، أما القتل بالتسبب أو التحريض أو المعاونة ، فإنه غير مانع من الإرث لانعدام المباشرة ، و بالتالي فإن من تسبب في قتل مورثه أو حرّض على ذلك ، أو مدّ يد العون لأجل هذا القصد ، فإنه غير داخل في مفهوم القتل المراد من الحديث لأنه لم يباشر هذا الفعل بنفسه ، غير أنهم يستثنون القتل عمدا بوجه شرعي من مفهوم القتل المراد في الحديث مع تحقق المباشرة فلا يمنع من الإرث ، لأنه من باب "القصاص أو الدفاع الشرعي عن النفس" .

و أما المالكية فيعتبرون العمد هو أساس المنع ، سواء أكان القتل مباشرة أو تسبّبا و بدون وجه حق، و لا يعتبر عندهم القتل الخطأ مانعا من الإرث سواء كان الخطأ في القصد أو الخطأ في الفعل، لأن القصد لم يتوافر ،أما القاتل عمدا بوجه شرعي ، فغير مانع من الإرث عندهم و لو تحقّق القصد .

و الحقيقة أن أقرب الآراء في تحديد مفهوم القتل المانع من الإرث رأي المالكية . ذلك أنهم يعتبرون مقاصد المكلف معيارا أساسيا في تحديد المفاهيم و تكييف الوقائع . و هذا ليس بدعاً منهم ، و إنما هو مأخوذ و مستوحى من تصرفات الشارع و أقواله ، حيث إنه كثيرا ما يأخذ بقصد المكلف في ضبط سلوكه و الحكم عليه ، مما دفع بالعلماء إلى وضع قواعد عامة جليلة تضبط هذا النوع من التصرفات

---

(1) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب أمور الإيمان ، تحت رقم (09) 13.12/1 ، (و اللفظ له) . و رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان و أفضلها و أدناها و فضيلتها ، 36،35/1 .

(2) رواه الترمذي في سننه ، كتاب الفرائض عن رسول الله ﷺ ، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل ، تحت رقم (2192) 288/3 ، و قال: هذا حديث لا يصح ، لا يعرف إلا من هذا الوجه . و رواه ابن ماجة في سننه ، كتاب الديات ، باب القاتل لا يرث ، تحت رقم (2140 ، 2141) 98/1، و كذلك في كتاب الفرائض ، باب ميراث القاتل ، تحت رقم (2211) 117/1. كما أخرجه الدارمي في سننه ، كتاب الفرائض ، باب ميراث القاتل ، 384/2 بلفظ "القاتل لا يرث و لا يحجب" .

بقولهم :"الأعمال بالنيات و المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات و العادات" [1] ، و "الأمور بمقاصدها" ، و كذا "المقاصد أرواح الأعمال" [2]، و كذلك قولهم "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع ، و ألاّ يقصد خلاف ما قصد" [3] ، ... و غيرها . و ضابط هذا كلّه قوله عليه الصلاة و السلام :" **إنما الأعمال بالنيات ، و إنما لكل امرئ ما نوى** " [4].

ثم إن القصد إلى القتل ـ أي العمد ـ في مسألتنا هذه مظنة استعجال الوارث القاتل نيل الإرث بقتل مورثه ، مما يقتضي هذا معاملته بنقيض مقصوده ، عملا بقاعدة:" من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"[5] ، وهذا القصد منتف تماما في القتل الخطأ ، أو القتل العمد بوجه شرعي ، أو على الأقل ، احتمال نسبة وروده في مثل هذه الحالات قليلة جدا ، بخلاف ما إذا كان القتل عمدا ، وعدوانا، أو بالتسبّب، والتّحريض ، والمعاونة. وفي هذا كلّه ترجيح لمفهوم القتل المقصود بالنظر في مقاصد الشريعة. مراعاة لمصالح الناس، ودفعا للفساد عنهم، بضبط تصرفاتهم، وتحديد المفاهيم التي تحكمها .

والمثال الثاني : هو قوله ﷺ:" **لعن ا لله الراشي والمرتشي في الحكم** " [6] ، و في رواية الإمام أحمد " **لعن رسول ا لله ﷺ الراشي والمرتشي والرائش ـ يعني الذي يمشي بينهما ـ**".

الرّشوة هي "ما يتوصل بها إلى أكل مال الغير الموجب للإحراج والإضرار "[7] ، وهي بهذا المعنى حرام بإجماع المسلمين .غير أنه وقع خلاف في تفسير لفظ "الراشي"ـ اسم الفاعل ــ : فذهب جمهور الفقهاء إلى أنه الذي يبذل المال سواء كان لنيل حق ودفع باطل، أو نيل باطل ودفع حق [8]. في حين ذهب بعض الشافعية الى أن الراشي هو الذي يبذل المال ليتوصل إلى باطل فحسب ، وبناء عليه فإن الذي أعطى مالا ليتوصل إلى حق مجمع عليه ، لا يسمى هذا رشوة [9] ، بل الأمر في حقه جائز، وفي حق القابض (المرتشي ) حرام، ذلك أنه أخذ مالا زائدا على حقه في مقابل واجب عليه ليس له أخذ مزيد أجر عليه .

---

(1) الموافقات ، 246/2 .

(2) المرجع نفسه ، 261/2 .

(3) المرجع نفسه ، 251/2 .

(4) رواه البخاري ، كتاب بدء الوحي ، باب بدء الوحي ، تحت رقم (01) 03/1. و رواه مسلم ، كتاب الإمارة ، باب قوله إنما الأعمال بالنية ، و أنه يدخل فيه الغزو و غيره ، 157/2، 158.

(5) د/ البوطي ، محمد سعيد رمضان ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مكتبة رحاب ـ الجزائر ـ ص 198 .

(6) رواه الترمذي في سننه ، كتاب الأحكام عن رسول ا لله ﷺ، باب ما جاء في الراشي و المرتشي في الحكم ، تحت رقم (1352) 397/2 ، و رواية أحمد في كتاب باقي مسند الأنصار ، باب و من حديث ثوبان ، تحت رقم (21365) .

(7) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار ، شرح منتقى الأخبار ، دار الجيل ـ بيروت ـ د ت 268/8 .

(8) المرجع نفسه ، و انظر كذلك : ابن دقيق العيد ، تقي الدين أبو الفتح (ت 706هـ)، إحكام الأحكام ، شرح عمدة الأحكام ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ـ 178/4 .

(9) الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت 1182هـ)، سبل السلام شرح بلوغ المرام ، صححه و علق عليه محمد عبد العزيز الخولي، دار الجيل ـ بيروت ــ 854/3 و ما بعدها .

و بالنظر إلى تعريف الرشوة السابق ، يتضح أن ما قاله بعض الشافعية مستساغ ، ذلك أن التعريف أشدّ ظهورا في المرتشي الذي يستغل منصبه أو جاهه أو سلطانه لأكل أموال الناس بالباطل ، و هذا ما يؤيّده تعريف الرشوة عند أهل اللغة ، حيث يعرّفونها بأنها "ما يعطى لقضاء مصلحة (خاصة) أو لإحقاق باطل و إبطال حق" [1]. و ما يرجّحه كذلك قاعدة "مراعاة المصلحة العامة" ، و بيان ذلك أن امتناع صاحب الحق عن آداء ذلك المال يؤدّي حتما إلى ضياع مصلحته الخاصة ، زيادة على أنه استيلاء من ليس بصاحبه على ذلك ، و حتما كذلك سيُفسد فيه و لا يصلح . و يظهر هذا جليا في ميدان التربية و التعليم ـ على سبيل المثال من واقعنا المعيش ـ ، حيث إنه كثيرا ما يقدّم من ليس بكفء ، و لا من أهل اختصاص ، على شغل المناصب التي رفض أهلها و أصحاب الحق فيها أداء مبلغ مالي ، قام بآدائه ذلك الشخص غير الكفء . و هذا الأمر فيه من المفاسد و الشرور العائدة على الأمة ما لا يحصى ذكره . و عليه فإن لفظ "الرشوة" لا يكتفى في تفسيره بالاعتماد على ما تعارف عليه الناس (القرينة العرفية)، بل لابد أن يؤخذ اللفظ على ما دلّ عليه في عرف اللغة ، مادام هذا مناسبا لمقصد الشارع ، و قد جوّز الدكتور القرضاوي مثل هذه الحالة ـ الرشوة لرفع الظلم ـ ، غير أنه لم يعتمد وسيلة المقاصد في تحديد و ضبط المفهوم و المصطلح ـ الرشوة ـ ، و إنما اعتمد أساس "الضرورة الملجئة" ، حيث قال : " و من كان له حق مضيّع لم يجد طريقة للوصول إليه إلا بالرشوة ، أو وقع عليه ظلم لم يستطع دفعه عنه إلا بالرشوة ، فالأفضل له أن يصبر حتى ييسّر الله له أفضل السبل لرفع الظلم و نيل الحق . فإن سلك سبيل الرشوة من أجل ذلك ، فالإثم على الآخذ المرتشي ، و ليس عليه اسم الراشي في هذه الحالة، مادام قد جرّب كل الوسائل الأخرى فلم تأت بجدوى ، و مادام يرفع عن نفسه ظلما أو يأخذ حقا له دون عدوان على حقوق الآخرين " [2].

و هذا ما صرّح به الإمام الشاطبي حيث قال:" .. و من ذلك ـ تقديم حق جالب المصلحة أو دافع المفسدة إذا كان يتضرر غيره ـ الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذلك" [3].

و الحقيقة أن هذا الكلام مستساغ و مقبول ، غير أنه يتحدّث ـ القرضاوي ـ عن الأمر و كأنه يتعلق بفرد واحد بعينه ، في معزل عن الأمة و المجتمع ، و بالتالي فهو يجعل المفسدة خاصة ، و مقصورة على صاحبها . لكن الأمر غالبا ما يكون غير ذلك ، خاصة إذا تعلّق الأمر بواقع مليء بالشرور و المفاسد حتى أصبحت مستسهلة و هيّنة . حيث إنّ المفسدة لم تعد قاصرة على صاحبها و خاصة به

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب المحيط ، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي ، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط ـ دار الجيل ـ دار لسان العرب ـ بيروت ، 1408هـ/1988م ، مادة "رشا" ، 1171/2 ، 1172 .

(2) القرضاوي ، يوسف ، الحلال و الحرام في الإسلام ، الزيتونة للإعلام و النشر ـ باتنة ـ ص 300 ـ 301 .

(3) الموافقات ، 267/2 .

فقط ، و إنّما عمّت حتى طالت الأمة في مجالاتها الحيوية التي بها تتقوّم .

## المطلب الثاني : رفع التعارض الظاهري بين النصوص

" الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها و إن كثر الخلاف ، كما أنها في أصولها كذلك ، و لا يصلح فيها غير ذلك" . هذا قول للإمام الشاطبي في "المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد" [1] ، ليـنزّه فيه الشريعة عن الاختلاف أو التعارض في أدلتها . ثم أكّد ذلك بأدلة كثيرة يطول نقلها هنا . و الحق ما ذهب إليه الإمام الشاطبي ، ذلك أن نصوص و أحكام الشريعة إنما جاءت لتقرّر مقاصد معينة أرادها الشارع الحكيم ، و هذه المقاصد لا يمكن أن تتعارض فيما بينها أو ينافي بعضها بعضا. يقول الشيخ محمد أبو زهرة مبيّنا هذا :" و إذا كانت الأدلة ـ الكتاب و السنة و غيرها ـ تتجه ذلك الاتجاه ـ تعرّف حكم الشارع ـ و كلها أدلة مقرّرة طرقا لتعرّف مقاصد الشارع ، فإنها لا تتعارض في ذاتها مادامت سليمة في أصلها و فهمها (الاجتهاد) و طرق تعرّف الحكم منها و ذلك لوحدة الشارع الذي قرّرها" [2] .

لّما تقرّر لدينا أن الشريعة و أدلتها لا اختلاف فيها ، فما حقيقة هذا التعارض الذي نتحدث عنه ـ و تحدث عنه الأصوليون كثيرا ـ ؟ و ما محله ؟ و ما حكمه ؟ .

**أولا / حقيقة التعارض** : التعارض في اللغة هو اعتراض كل واحد من الأمرين الآخر ، و هو مأخوذ من أن كل أمر أصبح في عرض الآخر لا في طوله [3].

و أما في اصطلاح الأصوليين ، فالتعارض بين الدليلين الشرعيين معناه : أن يقتضي أحد الدليلين حكما في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها [4]. مثال ذلك : قوله تعالى ﴿ و الذين يتوفّون منكم و يذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر و عشرا﴾ سورة البقرة الآية 243 ، فهذا النص يجعل عدة الوفاة أربعة أشهر و عشرة أيام ، سواء أكانت المرأة حاملا أم غير حامل . و قوله تعالى ﴿ و أولات الاحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ﴾ سورة الطلاق الآية 04 ، و هذا نصّ يحدّد أجل انتهاء عدّة الحامل بوضع الحمل ، سواء كانت المرأة متوفى عنها زوجها أم مطلقة . فيكون هذان النصان متعارضين في نظر المجتهد في هذه الواقعة ـ من توفى عنها زوجها و هي حامل ـ ، فهل هذا التعارض حقيقي ؟! .

و بالنظر الدقيق في هذا المثال و في أمثلة كثيرة أخرى ـ لا يسعنا ذكرها ـ يتبين لنا بوضوح أنه لا

---

(1) الموافقات ، 85/4 .

(2) أبو زهرة ، محمد ، أصول الفقه ، دار الفكر العربي ـ د ت ، ص 288 .

(3) الزحيلي ، وهبة ، أصول الفقه الإسلامي ، دار الفكر ـ ط01 ، 1986 ، إصدار 1416 هـ/1996م ، 1173/2. و علم أصول الفقه لخلاف، ص 229.

(4) الشوكاني ، محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار الهدى ـ عين مليلة ـ الجزائر ، ص 520 ، أصول الفقه للزحيلي ، 1173/2 .

يوجد هناك تعارض حقيقي بين هذه الأدلة أو النصوص ، ذلك لأنه لا تعارض في الشريعة ــ كما سبق بيانه ـ ، و أن التعارض معناه التناقض ، و من المستحيل أن يصدر عن الشريعة دليلان متناقضان في وقت واحد و في موضوع واحد ، فذلك أمارة العجز ، و هو محال عن الله سبحانه و تعالى [1] .

و إنما هذا التعارض ـ في الواقع ــ هو تعارض ظاهري فقط بحسب ما يبدو لعقولنا ، و ليس بتعارض حقيقي ، لأن الشارع الحكيم لا يمكن أن يصدر عنه تناقض و لا تعارض في أحكامه [2] . يقول أبو زهرة :"و إنما التعارض يأتي فيها ـ النصوص ــ من ناحية الظاهر فقط ، و من ناحية خفاء وجه التوفيق ، و من ناحية توهّم ما ليس بدليل دليلا ، و قد يكون سبب التعارض من ناحية توهّم أنّ نصين من النصوص يدلاّن على حكمين متعارضين ، بينما النصان في الواقع لا تعارض في حكمهما ، بل لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر ، فالتعارض في عقل المجتهد لا في النص و لا في مدلوله " [3] .

**ثانيا / محل التعارض** : تبيّن لنا أنّ التعارض بين النصوص حقيقة غير مُتصوَّر ، و إنما هو أمر صوري ظاهري ، يظهر للمجتهد بحسب إدراكه و قوة فهمه . و لما كان كذلك ، فإنه جار في الأدلة الشرعية بنوعيها ، القطعية و الظنية ، و لكن من مرتبة واحدة ، فلا يتحقق تعارض بين دليلين شرعيين إلا إذا كانا في قوة واحدة ، أما إذا كان أحد الدليلين أقوى من الآخر ، فإن المجتهد يتّبع الحكم الذي يقتضيه الدليل الأقوى ، و لا يلتفت إلى خلافه الذي يقتضيه الدليل الآخر ، و عليه فلا يتحقق التعارض بين قطعي و ظني ، و لا بين نص و إجماع أو قياس ، و لا بين إجماع و قياس . و يمكن أن يقع التعارض بين آيتين أو حديثين متواترين، أو بين آية و حديث متواتر، أو بين حديثين غير متواترين أو بين قياسين[4].

و تجدر الإشارة هنا إلى أن جماعة من الأصوليين ذهبوا إلى نفي التعارض بين الدليلين القطعيين ، و علّلوا ذلك بأن القطعيين محقّقان يقينيّان ، و لا يعقل الترجيح بين علم و علم ، كما يلزم من تعارضهما اجتماع المتناقضين و ثبوتهما [5].

و الحقيقة أن ما قرّرناه من كون التعارض ظاهريا يتوهّمه المجتهد بحسب إدراكه و فهمه يجعل جريان مثل هذا التعارض في الأدلة القطعية و الظنية أمرا مقبولا و مستساغا ، خاصة إذا علمنا أن

---

(1) شرح الإسنوي ، 182/2 . التلويح على التوضيح للتفتازاني 104/2 .

(2) علم أصول الفقه للشيخ خلاف ، ص 230 .

(3) أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 289،288 .

(4) الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص 520 ، أصول الفقه للزحيلي ، 1175/2 .

(5) الإحكام للآمدي ، 426/4 . الموافقات 223/4 . شرح الإسنوي ، 182/3 ـ 188 . المستصفى ص 375 . شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ـ مرجع سابق ـ 310/2 .

الاجتهاد في التنزيل لا يختلف عن الاجتهاد في الاستنباط من حيث وقوع الخلاف فيه .

إذا تم لنا بيان حقيقة التعارض و أنه ظاهري لا حقيقة له في نفس الأمر ، ثم تعرفنا إلى محل هذا التعارض ، و أنه واقع في القطعيات و الظنيات ـ مادام بتلك الصفة ـ فما نجاعة الاجتهاد المقاصدي في هذا المجال ؟ هذا ما نبينه فيما يلي :

**ثالثا / حكم التعارض** : التعارض بين نصوص الشريعة أمر ظاهري مُتوهَّم ، و لا حقيقة له في نفس الأمر ، و لما كان كذلك فإن الاجتهاد المقاصدي ـ الذي يعتمد المقاصد وسيلة للبحث و النظر ـ في هذا المجال يقع على مستويين : مستوى الشكّ في وجود دليل معارض ، و مستوى دفع التعارض عند وجود الدليل المعارِض .

**1 ـ الشكّ في مناسبة الدليل للمقصد الشرعي** : إن المجتهد في دراسته للنص الشرعي ، لا يكتفي ببيان الاصطلاح اللغوي أو الشرعي الصّحيح للفظٍ من ألفاظه ، و إنما يتعدى ذلك إلى حدِّ النظر و البحث في مناسبة هذا النص للمقصد الشرعي ، و كلما كان الشك في هذه المناسبة كبيرا ، كان الدافع إلى الاهتداء و التنقيب عن الدليل المعارض أكبر . يقول ابن عاشور ـ مبيّنا حاجة الفقيه لوسيلة المقاصد في هذا الباب ـ :" .. إن باعث اهتدائه ـ الفقيه ـ إلى البحث عن المعارض ، ثم إلى التنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوى و يضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه ، من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودا للشارع على علاّته ، فبمقدار تشكّكه في أن يكون ذلك الدليل كافيا لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده ، يشتدّ تنقيبه على المعارض ، و بمقدار ذلك التشكّك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه "[1]. و قد مثّل لذلك بما ورد في الصحيح أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لّما بلغه قول عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها :" **ألم تري قومك حين بنوا الكعبة ، قصَّرت بهم النفقة ، فاقتصروا عن قواعد إبراهيم ، فلم يُدخلوا الحجر في البيت و هو من البيت**" ، قال : لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ﷺ ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم[2].

و وجه الاستدلال أن ابن عمر رضي الله عنهما ـ كما ذكر ابن عاشور ـ كان يرى ثمة موجِب للدليل المفيد تركه عليه الصلاة و السلام استلام الركنين[3] .

---

(1) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، ص 16 .

(2) رواه البخاري ، كتاب الحج ، باب فضل مكة و بنيانها ، تحت رقم (1506،1507) 573/2،574 ، كما رواه الإمام مسلم ، كتاب الحج ، باب نقض الكعبة و بنائها، 558/1 .

(3) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ، ص 16 ـ و نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، لإسماعيل الحسيني ، ص 376 .

**2 ـ الشكّ في مناسبة الدليل المعارِض للمقصد الشرعي** : إنّ صلاحية الدليل للتّعارض تقاس بمدى مناسبته لمقاصد الشريعة ، لذلك كان لزاما على المجتهد عند النظر في الدليلين المتعارضين ، أن يبحث في مدى مناسبة كلٍّ منهما للمقصد الشرعي . فكلما أدرك ضعف مناسبة الدليل المعارض للمقصد الشرعي، ازداد شكّه في صلاحيته للتعارض ، و كلما أدرك قوة مناسبته للمقصد الشرعي ، ضعف شكه في صلاحيته للتعارض .

و **مثال الأول** : ما ورد أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه استأذن على عمر رضي الله عنه ثلاثا فلم يجبه ، فرجع أبو موسى ، فبعث عمر وراءه ، فلما حضر عتِب عليه انصرافه ، فذكر أبو موسى أنه سمع رسول الله ﷺ حدّث بأنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف ، فطالبه عمر بالبيّنة على ذلك ، و ضايقه حتى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عمن يشهد له بعلم بذلك من رسول الله ﷺ، فقال له مشيخة الأنصار : لا يشهد لك إلا أصغرنا و هو أبو سعيد الخذري رضي الله عنه . فلما شهد بذلك عند عمر ، اقتنع و علم أن كثيرا من الأنصار يعلم ذلك [1] . فعمر رضي الله عنه لما ورد إليه هذا الخبر عن أبي موسى ، و رأى فيه تقييد الإستئذان بثلاث ، تشكّك في مدى مناسبته لمقاصد الشريعة ، لأن في ذلك بيانا للإجمال الوارد في قوله تعالى ﴿ فلا تدخلوها حتّى يؤذن لكم ﴾ سورة النور الآية 28 ، فما كان منه إلا أن طالب الراوي بالبيّنة على ذلك .

و **مثال الثاني** : ما ورد كذلك في الحديث أن عمر رضي الله عنه تردّد في أخذ الجزية من المجوس، فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه : سمعت رسول الله ﷺ يقول :"**سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب**" [2] . لما سمع عمر هذا الخبر ، قبِله ، و لم يطالب راويه ببيّنة أو شهادة على ذلك ، و هذا إنما صدر منه لضعف تشكّكه في مناسبة هذا المعارض لمقاصد الشريعة .

لقد تبين لنا مما مضى بيان مدى نجاعة و فعالية الاجتهاد المقاصدي في رفع التعارض الظاهري بين نصوص الشريعة ، غير أن نجاعته تكون أكثر فعاليةً ، كلما كان المجتهد متشبِّعا بمقاصد الشريعة ، مُلمًّا بحيثياتها ، مدرِكاً تمام الإدراك الحقيقة المسلّمة : "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها و إن كثر الخلاف ، كما أنها في أصولها كذلك " [3] .

و بمقتضى هذه المسلّمة يتوجب على المجتهد أن يستصحب النظرة الشمولية عند بحثه في نصوص

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الإستئذان ،باب التسليم و الاستئذان ثلاثا ، تحت رقم (5891) 2305/5. و مسلم في صحيحه ، كتاب الآداب، باب الإستئذان ، 262/2 .

(2) أخرجه الإمام مالك في موطئه ، كتاب الزكاة ، باب جزية أهل الكتاب و المجوس ، تحت رقم (617) ص 144.

(3) الموافقات ، 85/4 .

الشريعة، بدراسته لكل الارتباطات البيانية التي تربط النص الشرعي بباقي النصوص [1] .

ثم إن بجاعة الاجتهاد المقاصدي في هذا المجال لا تقف عند هذا الحد ، بل تتجه إلى رفع التعارض في جميع صوره ؛ من تخصيص و تعميم و إطلاق و تقييد و نسخ و غيرها . و قد ذكر الإمام الشاطبي في باب التعارض أربع صور تتّضح فيها تطبيقات المقاصد في هذا المجال جليّة و فعّالة هي :

أ ـ أن يكون التعارض بين كلية و جزئية .

ب ـ أن يكون بين جزئيتين تنتميان إلى كلية واحدة .

جـ ـ أن يقع بين جزئيتين تقع كل واحدة تحت كلية تختلف عن كلية الأخرى.

د ـ أن يقع التعارض بين كليتين من نوع واحد . [2]

و لست هنا بصدد بيان كيفية الجمع بين هذه الأدلة و رفع التعارض الظاهري بينها ، و إنما أردت بيان مسلك التنسيق بين كليات الشريعة و جزئياتها و الذي هو من صميم الاجتهاد المقاصدي ، و كيف أن الشاطبي اعتمده معيارا أساسيا يوازن بواسطته بين أدلة الشريعة ، و يقضي به في الجمع بينها و الحكم عليها . و هذا أمر قلّ ما لاحظناه موصّلا له في هذا الباب عند باقي الأصوليين إلا في أجزاء متفرقة [3]. و سيأتي بيان هذا عند الكلام عن مسلك "التنسيق بين الكليات و الجزئيات" .

## المطلب الثالث : البحث عن علل الأحكام

إن النظر في نصوص الشريعة من حيث مبانيها و تراكيبها ، و ما ترمي إليه من معان و دلالات، نعيّرها بمعيار مقاصد الشريعة ، ثم الاجتهاد في رفع ما قد يتوهّم من تعارض بين هذه النصوص على أساس معيار المقاصد كذلك ، أمر محدود نسبيا [4]. إذ أنه لا يتعدّى النصوص من حيث هي معان لغوية، تمثّل المعنى المتبادر السّطحي الأول .

لكن البحث عن علل التشريع مجال واسع ، ذلك أن المجتهد لا يتوقف فيه عند حدود حرفية النص و معناه المتبادر و عبارته الظاهرة ، و إنما يسعى بعد تحديد معاني النص و دلالاته و حكمه إلى تبيين علة ذلك الحكم الموجبة لتشريعه ، و التي تفسّر معقوليته أو معنى معناه ، و تحدد الغاية التي ترتّب الحكم عليها تشريعا ، نظرا لتحقيق مصلحة بعد التنفيذ عملا و واقعا .[5].

---

(1) نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسيني ، ص 377 .

(2) الموافقات ، 176/4 .

(3) مثلما هو الشأن عند الآمدي في الإحكام ، 460/4 و ما بعدها .

(4) و أقول "نسبيا" ، لأنه خاضع لأفهام الناس و مداركهم المختلفة .

(5) مجلة الاجتهاد ( مناهج الاجتهاد و التجديد في الفكر الإسلامي ، د/ محمد فتحي الدريني) ، بيروت ـ ع08 ، السنة الثانية ، 1990م ، ص 197،198.

على أن هذه العملية لها مسالكها و قانونها في علم أصول الفقه ، فلابد من مراعاتها ، فليس لأحد أن يعلل بذوقه و تخمينه ، و ليس لأحد أن يحكّم في شرع الله ظنونه و توهّماته ، لأن ذلك معناه : القول على الله و تقصيده ما لم يقصد [1].

و لما كان الاجتهاد المقاصدي في حقيقته تعقّلا و استكناها لحقائق التشريع الإسلامي و أسراره ، و تحديدا لمفاهيمه الكلية و مقاصده الأساسية ، فإن البحث عن علل الأحكام رافد من روافده الأساسية و التي بفضلها تثرى الشريعة ، و تصدق هيمنتها على مستوى الزمان و المكان و الحال .

لذلك كان لزاما على المجتهد ـ و هو يستقصي علل الأحكام تخريجا و تنقيحا .. ، أن يستعين بمقاصد الشريعة في الكشف عن العلة و التحقّق في مدى صلاحيتها لتعليل الحكم ـ محل النظر ـ، و مدى قبولها واسطة في تعدية ذلك الحكم من الأصل معلوم الحكم إلى الفرع مجهول الحكم، لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة إنما هو تعرّف للمراد منها و المطلوب فيها [2] . يقول الدكتور حامد حسان في نظرية المصلحة :" و يجد الفقيه أن فهم النص ، و تحديد مضمونه و نطاق تطبيقه يتوقف على معرفة هذه المصلحة ، فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة أو الحكمة أو العلة أو الوصف المناسب، مسترشدا بما عرف من عادة الشارع و تصرّفه في الأحكام ، مستعينا بروح الشريعة و عللها المنصوصة و قواعدها أو مصالحها المستنبطة ، فإذا ما توصّل إلى هذه الحكمة و تعرّف على تلك المصلحة فسرّ النص في ضوئها ، و حدّد نطاق تطبيقه على أساسها .[3] . و لنبيّن ذلك عبر مسلكين من مسالك الكشف و البحث عن العلة ، و هما : تخريج المناط و تنقيح المناط.

**أولا / تنقيح المناط** : التّنقيح في اللغة التّهذيب و التّخليص و التّمييز ، يقال كلام منقّح أي لا حشو فيه. و المناط في الأصل مصدر ميمي بمعنى اسم المكان و معناه الحقيقي : اسم مكان الإناطة و التعلّق ، و تسمى العلّة مناطاً لربط الحكم بها و تعليقه عليها .

و تنقيح المناط عند الأصوليين ، أن يبذل المجتهد جهده في تعرّف الوصف الذي يصلح أن يكون علة من بين أوصاف عديدة اشتمل عليها الحكم . فيستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب ، و يحتفظ بما كان مناسبا لتعليل الحكم به .[4] .

و حاجة المجتهد إلى معيار المقاصد في هذا المسلك أكيدة ، إذ أن مسلك تنقيح المناط إنما هو مسلك لتهذيب و تخليص علة الحكم ممّا اقترن بها من أوصاف لا تصلح للعلّية ، و إنما يتوقف هذا على

---

(1) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ، ص 200 .

(2) أبو زهرة ، محمد ، ابن حزم ـ دار الفكر العربي ـ عام 1977 ، ص 437 .

(3) نظرية المصلحة لحامد حسان ، ص م .

(4) الإحكام للآمدي 63/3 . أصول الفقه لأبي زهرة ص 229 . أصول الفقه للزحيلي 692/1 .

مدى مناسبة ذلك الوصف المختار لمقصد الشرع من الحكم ، جلبا للمصلحة أو دفعا للمفسدة. و هذا ما يسمى عند الأصوليين "بالتعليل المصلحي" ، و أساسه أن العلل إنما هي أوصاف ظاهرة و أسباب منضبطة تناط بها الأحكام و تربط بها لملازمتها المصلحة أو المفسدة المقصودة بالحكم غالبا . [1].

ثانيا / تخريج المناط : و هو النظر و الاجتهاد في استنباط الوصف المناسب للحكم الذي ورد به نص ، أو إجماع ، ليجعل علة للحكم ، و ذلك بأي طريق من طرق مسالك العلة ، كالمناسبة أو السبر و التقسيم . [2].

و تخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة ، [3] ، و حاجة المجتهد إلى معيار المقاصد في هذا المسلك كذلك ظاهرة ، ذلك أن تعرّف الوصف الذي يصلح علة للحكم ، يقتضي من المجتهد استقراء وجوه الحكم الشرعية من تشريع ذلك الحكم ، و التي هي من مقاصد الشريعة [4] .

## المبحث الثاني : الاجتهاد المقاصدي عند عدم النص

رأينا فاعلية الاجتهاد المقاصدي حال النظر في نصوص الشريعة و جدواه في تحديد المراد من ألفاظها و عباراتها ، بما يناسب تصرّف الشارع الحكيم في التشريع من حيث جلب المصالح و درء المفاسد . و فاعليته كانت أكبر حال دفع التعارض الظاهري بين النصوص ، خاصة إذا تعلق الأمر بالنصوص التي تعدّ في حدّ ذاتها أصولا تشريعية و كليات عامة ، و كذا عند استخراج العلل و الكشف عنها .

هذا كله يبين لنا حيوية الاجتهاد المقاصدي في إطار النصوص . غير أن هذه النصوص ـ و كما هو معلوم ـ محدودة و متناهية ، و هذا ما لم تنج منه أيّ شريعة أو قانون (عدم الكفاية في النصوص) ، إضافة إلى وجود "إبهام" يعتري أغلب نصوصها [5] . ممّا أدّى إلى عدم وفاء هذه النصوص بالوقائع المستجدة في حياة الناس .

و الإسلام بما هو نظام حياة للبشر و مشروع حضارة إنسانية شاملة ، لابد أن يستجيب للحياة في تدفّقها و تجدّدها المستمرّين ، و يفي بحاجاتها الملحّة . ذلك أن تطوّر التنظيم المجتمعي ، و تجدّد حاجات الفرد و المجتمع ، و تعقّد مسالك الحياة ... ، كل ذلك يؤدي إلى تكوين حاجات جديدة ، و نشوء وقائع جديدة لم ترد فيها نصوص خاصة في الكتاب أو السنة ، كما لم يبحثها فقهاؤنا الأوائل . و هذه

---

(1) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ، ص 213 ، 214 .

(2) السبر و التقسيم هو من مسالك العلة ، و معناه : جمع الأوصاف التي يُظنّ كونها علة في الأصل ، ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلية، فيتعين الباقي للتعليل . أنظر : المستصفى ، ص 311 . و أصول الفقه للزحيلي 672/1 .

(3) المستصفى ، ص 311 . الإحكام للآمدي 62/3

(4) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 17 .

(5) ملتقى الاجتهاد (الاجتهاد في الإسلام من خلال قواعده الأصولية العلمية و مقاصد الشريعة الإسلامية ، د/ معروف الدواليبي) 126/2 .

الوقائع و الحاجات تمسّ حياة الأشخاص من حيث علاقاتهم فيما بينهم ، و تمس تكوين و حياة الجماعات و المجتمعات من حيث علاقاتها فيما بينها كذلك ، و في علاقاتها مع الطبيعة ، و هي في كل ذلك تمس مستويات الحياة كلها : السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية ...و نحوها . و كل هذا يحتّم أن يكون لله تعالى في كل واقعة تشريع إسلامي ، و أن يكون للإسلام من كل مشكلة موقف ينسجم مع أصوله و مبادئه الكبرى ، و قواعده العامة و مقاصده الجليلة .

و هنا تبرز ضرورة الاجتهاد المقاصدي ، حيث إنه يعدّ المصدر الرئيس و الأساس المتين الذي يعتمد عليه المجتهد أو الفقيه في تعامله مع قضايا عصره المتجددة من خلال رؤية إسلامية ترتكز على أصول الإسلام و مبادئه الكبرى و قواعده العامة . و إذا كانت هذه القضايا من الكثرة حيث يصعب حصرها ، فإني آثرت تحديد القواعد الكبرى أو المعالم البارزة التي تنتظم جهد الفقيه في تعامله مع ما لم يرد فيه نص.

و قد اعتمدت في توضيح هذه القواعد أساسين ظاهرين :

**الأول** : استنباط الحكم لغير المنصوص عليه ، باعتماد ما قرره الأصوليون من قواعد عامة و مسالك أصولية واضحة لتعامل الفقيه مع ما يرد إليه من وقائع غير وارد فيها حكم معين .

**الثاني** : ضبط حقيقة "إشكالية التعبد" و بيان أصالة مبدأ " التعليل" في تصرفات الشارع ، و من ثمة فتح مجال واسع لباب التعامل مع المعاني التي مستندها النصوص و مبتغاها جلب المصالح .

و الناظر في هذين الأساسين يرى أولوية تقديم الأساس الثاني على الأول . و لكني خالفت واقع الأمر لسببين اثنين : **أولهما** : كون تلك القواعد الأصولية معلومة عند أهل الاختصاص ، و إنما نظمتها في هذا المسلك ـ إيجاد حكم غير المنصوص ـ لبيان أن الحكم على غير المنصوص لا يعتمد على القياس الأصولي فحسب ، و إنما يعتمد على أساس العلة و على أساس المصلحة كذلك. هذا ما دفع بي إلى تأخير الكلام عن مبدإ "التعليل" ، حتى لا يظن ظان أن الشريعة بعد النصوص عمدتها التعليل فحسب ، و إنما التعليل جزء من نظام عام متكامل هو "مقاصد الشريعة الإسلامية"ـ و هذا هدف خاص من هذا البحث ـ

و **ثانيهما** : يعود إلى خطورة توسيع رقعة "التعبديات في الشريعة " ، مما دفع بي إلى البحث في حقيقة تلك الإشكالية التي أثيرت لدوافع معينة ـ سنبينها ـ ، و أعطيت اسما غاية في القداسة "التعبّد" ، حيث إنّ من يشكك فيه أو يحاول مراجعته يخشى على إيمانه و عقيدته . إذن فغايتي من هذا المجال هو توضيح حقيقة التّعبّد عند الأصوليين و الفقهاء . و كذا تحديد علاقتها ـ كأساس تشريعي ـ مع مبدأ "التعليل" . و لم يكن هدفي من ذلك هو التأسيس لقواعد استنباط حكم غير المنصوص ، إلا أنه تبقى

مراجعة هذه القواعد في إطار "الضبط المقاصدي" لمفاهيمها و مدلولاتها أمرا يحتاج إلى إعادة صياغة ، و زيادة مراجعة متبصرة .

لأجل هذا جعلت المطلب الأول لبيان حيوية مقاصد الشريعة و ثرائها عند عدم النصوص ، و جعلت المطلب الثاني لبيان مقصد تشريعي هام لمقاصد الشريعة و هو معقوليتها التي تعزز طواعية الإمتثال لأحكامها ـ التعبد بها ـ و هذا بيان ذلك .

## المطلب الأول : إيجاد حكم غير المنصوص

إن كثيرا من الوقائع جدّت في حياة النا س ، و لم يرد عن الشارع نص في حكمها ـ كما تم بيانه ـ، تقتضي مثل هذه الوقائع من المجتهد البتّ فيها ، ببيان موقف الشارع منها ،رفعا للحرج عن الناس ، وضمانا لسيرورة حياتهم في إطار سليم ، يكفل صيرورة مرضية بإذن ا لله تعالى .

وعليه فإني في هذا البحث لست بصدد تعداد الوقائع و استنباط الأحكام لها ، و إنما أردت تحديد المجالات التي تنتظم تلك الوقائع لاعتبارات أصولية معينة ، و بعد البحث في تراث الأصوليين ، توصلت إلى تحديد خمسة مجالات تستوعب ما يمكن أن يُتصوّر من أبعاد الاجتهاد المقاصدي فيما لم يرد فيه نص ، أعرضها كالتالي :

### الفرع الأول : الاجتهاد القياسي

و هو الجهد الذي يبذله المجتهد في استخراج الأحكام لوقائع غير منصوص عليها ، اعتمادا على ردها إلى وقائع مماثلة منصوص عليها . فيرد النظير إلى نظيره لعلة جامعة بينهما ، و يحكم على النظير الذي لا نص فيه ، بمثل ما حكم به على نظيره الذي ورد فيه نص .

و بهذا العمل (القياس) ترد الأحكام التي يجتهد فيها المجتهد إلى الكتاب و السنة ، لأن الحكم الشرعي يكون نصا أو حملا على نص بطريق القياس ، و يقول الإمام الشافعي في مؤدى القياس :" كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، و عليه إذا بعينه اتباعه ، و إذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق بالاجتهاد و هو القياس" ، فتعرّف الحكم الشرعي يكون بالنص ، و بتحرّي معاني النص و مقاصده بواسطة القياس [1].

و القياس عملية استدلالية عقلية ؛ حيث إنها تعتمد على أساس ربط ما بين الأشياء بالمماثلة إن توافرت أسبابها ، و وجدت الصفات المتحدة المكونة لها [2] . و هو عملية منطقية كذلك من حيث اعتماده على المنطق الأرسطي في ترتيب النتائج على مقدمات ـ و يسمى مثل هذا القياس عند أهل المنطق

---

(1) أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 204 .

(2) المرجع نفسه .

تمثيلا - [1] . بناء على أن التماثل يوجب التساوي في الحكم ، باعتبار أن أساس هذا التماثل هو العلة المشتركة بين الأصل و الفرع .

و العلة التي هي أساس القياس في الحقيقة ، هي مقصود الشارع و حكمته من طلب مصلحة أو درء مفسدة أو هما معا ، و لكن الشارع يربط الأحكام بأمارات ظاهرة منضبطة ، تجنّبا للميوعة و الفوضى في التشريع ، على أن تلك الأمارات تكون متلازمة عادة مع المصالح أو المفاسد التي هي علة التشريع الحقيقية ، أو باصطلاح الأصوليين مظنة لها ، قال الشاطبي :" نصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ظبطا للقوانين الشرعية" [2] .

من هنا كان الاجتهاد القياسي أحد روافد الاجتهاد المقاصدي باعتبار أن العلة هي مقصود الشارع من التشريع و الحكمة منه . و إنما غلب استعمالها بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام، تيسيرا لإحالة الناس عليها في تعرّفهم لأحكام الشريعة [3] . و عليه فإن هذا المجال ينتظم العديد من الوقائع التي لم يرد فيها نص . وجب على المجتهد البحث عن عللها قصد الحكم عليها بحكم مثيلاتها مما ورد فيه نص شرعي .

## الفرع الثاني : الاجتهاد الاستصلاحي

و هو " الاجتهاد القائم على تقدير المصالح المتجددة ، و التي لم يرد فيها نص ، و هي من التكاثر و التجدد بحيث لا تحصى كثرة ، تقديرا مرده العقل العلمي المتخصص ، أعني الاجتهاد الجاري على أساس أصول الشريعة المترسّم لمقاصدها ، إذ لا يملك العقل الاستقلال التام في إدراك تلك المصالح أو تحديدها ، لكونها مشروطة بأن تكون على نحو يقيم الدنيا بما لا يتناقض مع جعلها سبيلا إلى الآخرة ، و هذه "حيثية" تبلغ من حيث وجوب الرعاية إبان الاجتهاد المقاصدي مبلغ القطع . غير أن العقل البشري قد يغفل عن هذه الحيثية ، إذ غالبا ما يكون مستهوى تحت تأثير المنافع العاجلة الموقوتة ، غير متبصّر بمآلاتها ، أو يكون مأخوذا بهوى أيّا كان لونه ، أو مهيمنا عليه بعصبية إقليمية أو بعصبية رعناء مسرفة ، تسري في عروقه دما ، و في كيانه روحا ، و في عقله فكرا مستحوذا ، أو بغريزة حب الهيمنة الدولية اغترارا بالقوة المادية ، أو بنزعة التوسع استكبارا في الأرض و طغيانا و تجبرا ، أو غير ذلك من المنازع التي تفسد على العقل النظر المتوازن الصحيح ، و تحول دون تمكينه من أداء ما أعد له من وظائف تقوم على أصول التعقل الإنساني الموضوعي الرشيد ، فضلا عن أنها تسد منافذ التبصر للعواقب ، و هذا

(1) أصول الفقه للزحيلي ، 603/1 .

(2) الموافقات ، 187/1 .

(3) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الريسوني ص 10 .

أمر واقع و مشهود " [1] .

و هذا ما يدعونا إلى ضبط حقيقة المصلحة المرسلة و مجالات العقل في تقديرها : فالمصلحة المرسلة في اصطلاح الأصوليين كناية عن الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب منفعة أو دفع مفسدة ، و التي لا دليل على اعتبارها أو إلغائها في الشريعة ـ القرآن و السنة ـ [2] .

و عليه فالمصلحة المرسلة كما يقول مهدي فضل الله :"هي خطاب عقلي غير مباشر من قبل الشارع لأخذ الأمة بها ، و إن كان هناك خلاف بين الفقهاء على اعتبارها مصدرا منتجا للأحكام ، يمكن استمداد الأحكام منها أو عدم اعتبارها كذلك . على غرار كل الخطابات غير المباشرة من قبل الشارع كالعرف و شرع من قبلنا ، و قول الصحابي و سد الذرائع و فتحها .. إلخ " [3].

و الحقيقة أنني لا أود الإشارة إلى الخلاف في حجية المصالح المرسلة ، فقد وضّحه كثير من علماء الأصول، و أفاضوا في بيان ذلك [4]. و إنما أودّ إثارة نقطة مهمّة في مجال اعتبار المصالح المرسلة و الاحتجاج بها ، ذلك هو "تقييدها بشروط معينة" .

فقد وضع الإمام الغزالي للأخذ بالمصلحة المرسلة شروطا ذكرها في كتابه "المستصفى" ، حيث إنّه بعدما قسّم المصالح إلى ضرورية و حاجية و تحسينية ، رتّب على ذلك رأيه في الاستدلال بالمصالح المرسلة فقال:" .. و إذا عرفت هذه الأقسام فنقول : الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرّده إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد ، و إن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس، و سيأتي ، أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد و إن لم يشهد له أصل معين"[5]. و مثّل لهذا بتترّس الكفار بأسرى المسلمين ، ثم قال :" هذا مثال مصلحة مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، و انقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف : أنها ضرورية قطعية كلية" [6]. و الواقع أن اعتبار مثل هذه الشروط يجعل المصلحة عموما أمرا يصعب تحديده و الوصول إليه ، و لا يسلم من ذلك إلا ما ثبت النص عليه ـ و قليل ما هو بالنظر إلى أن أغلب النصوص ظنية ـ و كذا ما ثبت بطريق القواعد العامة ،

---

(1) مجلة الاجتهاد (مناهج الاجتهاد ..د/ الدريني) ، ص 201 .

(2) علم أصول الفقه ، خلاف ، ص 84 .

(3) مجلة الاجتهاد ( علاقية المصالح الجماعية بالاجتهاد في التاريخ الفقهي الإسلامي ، مهدي فضل الله) ع09 ، السنة الثالثة ، خريف 1411هـ/1990م ، ص 101 ، 102 ، 103 .

(4) الشوكاني ، محمد بن علي ، الإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، دار الهدى ـ عين مليلة (الجزائر) ، ص 468 و ما بعدها ، ضوابط المصلحة للبوطي ، ص 319 .

(5) المستصفى ، ص 175 .

(6) المرجع نفسه ، ص 176 .

و المعاني الكلية ، و هذه الخلاف فيها واقع كثيرا .

أما ما نحن بصدد الكلام عنه و هو "المصلحة المرسلة"، فإنه من العسير جدا تحقّق مثل تلك الشروط في مصلحة من هذا الباب . و في هذا زيادة في الضبط ، و مبالغة في التحديد ، بشكل يفضي إلى منافاة مبدأ "المرونة" في الشريعة الإسلامية ، و مناقضة قصد الشارع إلى "الوسطية" في أحكام هذا الدين و هذا كله يجعل البحث في المصالح أمرا يكاد يكون عبثا ، و عليه وجب تحرير قول الغزالي في المصالح المرسلة و مناقشة ما ذكره من شروط لها ، و تحديد ما عليه جمهور الأصوليين في الاحتجاج بها .

خاصة إذا علمنا أن من علماء الأصول من أكّد أن الإمام الغزالي لا يعتبر المصلحة المرسلة إلا إذا استندت إلى الشروط التي ذكرنا ، و من هؤلاء عضد الدين الإيجي في شرحه على ابن الحاجب و الكمال بن الهمام في التحرير [1]. و منهم من اختار هذا الرأي و عوّل عليه كالآمدي في الإحكام [2] أعود إلى ما ذكره الغزالي ـ فيما أوردناه ـ ، و بالنظر فيه يتبين لنا أنه لا اعتبار عنده بالمصالح المرسلة إلا ما كان منها في رتبة "الضروريات" ، غير أنه مباشرة بعد هذا يورد كلاما مجملا حيث يقول:" و كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب و السنة و الإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة ... ، و إذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتّباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة "[3]. و هذا كلام مجمل من لدن الإمام الغزالي ، حيث إنه ذكر أن المصلحة المرسلة تعني مقصود الشرع ، و مقصود الشرع ثلاثة أقسام : ضروري و حاجي و تحسيني ، و بهذا يكون قد عارض ما قرّره في كلامه الأوّل ، عند حصره الاستصلاح في حدود الضروري فقط ، إلاّ أنّا وجدناه يحاول الخروج من هذا التعارض بعد ذلك الكلام كلّه ، فيقول:" و حيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ، و مقصودين ، و عند ذلك يجب ترجيح الأقوى" [4] ، غير أنّ هذا ممّا يجب ذكره في باب التعارض و الترجيح، لا في باب اعتبار المصالح المرسلة . ثم وجدناه يفسّر هذا الأمر و يوضّح ذلك الإجمال في كتاب "شفاء الغليل" فيقول:" أما الواقع من المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجيات كما فصّلناها ، فالذي نراه فيها أنه يجوز الاستمساك بها إن كان ملائما لتصرفات الشرع ، و لا يجوز الاستمساك بها إن كان غريبا لا يلائم القواعد" [5] . فهو هنا يوسع دائرة اعتبار المصالح المرسلة لتشمل الضروريات و الحاجيات دون أن يقيّدها

---

(1) ضوابط المصلحة ، ص 344 .

(2) الإحكام ، الآمدي ، 394/4 .

(3) المستصفى ص 179 .

(4) المرجع نفسه .

(5) الغزالي ، أبو حامد ، شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل ، تحقيق حمد الكبيس ، مطبعة الإرشاد ـ بغداد ـ 1390هـ/1971م ، ص 188

بشرطي القطعية و الكلية ، و هذا ما دفع بالإمام السبكي إلى تبرير ما شرطه الغزالي في المصلحة بكونه خاصا بما وقع الاتّفاق على الأخذ به من المصلحة ، مما لم يكن محلّ نزاع بين الأصوليين حيث قال :" و ليس منه ـ المناسب المرسل ـ مصلحة ضرورية كلية ، و اشترطها الغزالي ، للقطع بالقول به ، لا لأصل القول به" . و هنا علق البناني على كلام السبكي بقوله :" قلت الذي يفيده صنيع المصنّف ، بل تكاد أن تصرّح عبارته به ، أن الغزالي قائل بالمرسل إذا لم تكن المصلحة بالصفات المذكورة ، إذ لو كان مذهب الغزالي أنه لا يقول بالمرسل إلا إذا كانت المصلحة بتلك الصفات ، لكان سياق الحكاية عنه أن يقول : و قبله الغزالي إن كانت المصلحة ضرورية .. إلخ " [1] .

و بعد هذا البيان رأينا الغزالي في المنخول يعود ليقرّر ما عليه جمهور الأصوليين و الفقهاء ـ كما سنوضحه ـ باعتبار المصلحة مطلقا ، دون حصرها في رتبة من مراتب المصالح ، مادامت ملائمة لمقصود الشارع ، و تصرّفه في أحكامه ، حيث يقول :" كل معنى مناسب للحكم مطّرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به ، مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع ، فهو مقول به و إن لم يشهد له أصل معين "[2] . و هذا ما أكده العز بن عبد السلام في قواعد الإحكام بقوله:" و من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح و درء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، و أن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، و إن لم يكن فيها إجماع و لا نص و لا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك" [3] .. و قد قرر الإمام الشاطبي هذا الأصل بعبارة أفصح ، حيث يقول: " كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين ، و كان ملائما لتصرفات الشرع ، و مأخوذ معناه من أدلته ، فهو صحيح يبنى عليه و يرجع إليه ، إذا كان ذلك قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به ، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها ، ... و يدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك و الشافعي ، فإنه و إن لم يشهد للفرع أصل معين ، فقد شهد له أصل كلي ، و الأصل الكلي إن كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين ، و قد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين و ضعفه ، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح " [4] .

ثم إن اعتبار المصلحة المرسلة توسّع فيه بعض العلماء كابن تيمية ، حيث إنه لم يقصرها على

---

(1) السبكي ، تاج الدين ، جمع الجوامع ، بحاشية البناني و تقريرات الشربيني ، دار إحياء الكتب العربية ، د ت ، 284/2 .

(2) الغزالي ، أبو حامد محمد، المنخول من تعليقات الأصول ، تحقيق د/ محمد حسن هيتو ، دار الفكر ـ دمشق ـ ط02 ، 1400هـ/1980م، ص 364 .

(3) ابن عبد السلام ، محمد عز الدين عبد العزيز (ت 660هـ) ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، دار المعرفة ـ بيروت ـ د ت ، 160/2 .

(4)الموافقات ، 27/1 .

الضروريات الخمس ، و لم يقيّدها بكونها عامة و حقيقية ، إذ يقول منتقدا حصر المصالح الكلية في الضروريات الخمس :" و قوم من الخائضين في أصول الفقه و تعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذ تكلموا في المناسبة و أن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ، و دفع مضارهم و رأوا أن المصلحة نوعان : أخروية و دنيوية ، و جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس و تهذيب الأخلاق من الحكم ، و جعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء و الأموال و الفروج ، و العقول و الدين الظاهر ، و أعرضوا عن العبادات الباطنة و الظاهرة من أنواع المعارف با لله تعالى و ملائكته و كتبه و رسله و أحوال القلوب و أعمالها كمحبة ا لله و خشيته و إخلاص الدين له و التوكّل عليه و الرّجاء لرحمته و دعائه ، و غير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا و الآخرة ، و كذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود و صلة الأرحام و حقوق المماليك و الجيران و حقوق المسلمين بعضهم على بعض ، و غير ذلك من أنواع ما أمر به و نهى عنه ، حفظا للأحوال السّنية و تهذيب الأخلاق ، و يتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح" [1] .

و يقرب منه في ذلك الدبوسي الحنفي ، إذ عرّفها بأنها "ما لو عرض على العقول تلقّته بالقبول" [2] غير أن هذا التوسّع ، و إن كان يومىء إلى مرونة الشريعة و خصوبتها ، إلا أن إطلاقه من غير تحديد و تركه من غير ضبط ، قد يؤدي إلى تحوّله معولا لهدم الشريعة و تقويض أركانها ، و قد وجدنا مثل هذا الأمر يصدر من واحد ممّن يعدّون من أعلام الحنابلة في تراثنا الفقهي نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) الذي من فرط اعتباره للمصلحة قدّمها على النص الشّرعي و الإجماع مبرّرا ذلك بكون جلب المصلحة و درء المفسدة ، إنما هو مقصد الشارع الأول ، و بالتالي فمراعاتها في باب المعاملات و العادات واجبة ، حتى و لو في حال معارضتها للنص أو الإجماع ، لذلك قال :" إنّ رعاية المصلحة أقوى من الإجماع و يلزم من ذلك أنّها أقوى أدلة الشّرع ، لأن الأقوى من الأقوى أقوى" [3] .

و على هذا الأساس فإنّه يعتبر المصلحة المرسلة مقدّمة على النصوص في باب المعاملات باعتبارها مقصودا للشارع ، و باقي النصوص أو الأدلة فإنما هي مجرّد وسائل ، و المقاصد مقدّمة على الوسائل، إذ يقول :" .. لأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلّفين لإثبات الأحكام ، و باقي الأدلة كالوسائل ، و المقاصد واجبة التقديم عن الوسائل" [4] . و مع هذا كلّه فهو لا يرى في مثل هذا الاعتبار تعطيلا

---

(1) ابن تيمية ، تقي الدين أحمد ، مجموع الفتاوي ، مكتبة المعارف ـ الرباط ـ د ت ، 234/32 .

(2) نقلا عن : ملتقى الاجتهاد (أهيمة استثمار الخطط المنهجية في الاجتهاد على الوقائع المستحدثة في ضوء المصلحة المرسلة و الإستحسان و الذرائع، د/ محمد سلام مذكور ) ، 181/3 .

(3) مصطفى زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي و نجم الدين الطوفي ، دار الفكر العربي ـ مصر ـ ط01 ، 1374هـ/1954م ، ص 18 .

(4) المرجع نفسه ، ص 34 ، 35 .

للنصوص (الوسائل) بقدر ما هو تقديم "بطريق التخصيص و البيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما و التّعطيل لهما [1] . و لعمري كيف استساغ الطوفي مثل هذا القول ! ، و هو يعلم أن المصلحة إنما هي فرع عن النص و نتاج عن فهمه ، و غالبا ما يكون الفهم ظنًّا ليس إلا . فكيف يقوى هذا الظن ـ نتاج تفاعل الفكر مع النص حتى و لو وصل إلى القطع بطريق الاستقراء ـ ، لأن يتقدّم على أصله الثابت . ثم إن اعتبار الفرع في مقابلة الأصل و تقديمه عليه فيه عود على الأصل بالإبطال . و هذا ينتج عنه هدم أصول الشريعة و نقض بنيانها ، و هو أمر غير مقبول البتّة [2] .

لذلك كلّه وجب علينا أن نقرّر بأن مرونة الشريعة لا تنفي أبدا مبدأ التحديد في بعض جزئياتها و الضبط في كثير من قواعدها . بل إن هذه الخاصية ـ خاصية الضبط و التحديد ـ هي الكفيلة بالحفاظ على وحدة النظر في مبادئ الشرع ما لم تخرج عن حدود التوسّط في اعتبارها هي ذاتها بين طرفي الإفراط و التفريط .

و عليه فإن المصلحة المرسلة معتبرة لا مطلقا ، و إنما منضبطة بمعايير ثلاثة حدّدها بها الإمام مالك رحمه الله و هي: **أولا** : أن تكون معقولة أي مقبولة من العقول ، بمعنى أن يكون الوصف مناسبا للحكم ، بحيث إذا أضيف الحكم إليه كان معقول الرّبط . **ثانيا** : أن يؤدّي العمل بها إلى رفع الحرج عن الناس برفع المشقّة ، أو دفع المضرّة عنهم . **ثالثا** : أن تكون متوافقة مع مقصد الشارع غير متعارضة مع الأدلة الشرعية و لا الأحكام القطعية ـ و هذا أهمّها . [3] .

## الفرع الثالث : استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها

ليستنبط منها المجتهد "مفاهيم كبرى" يسلك كلّ مفهوم منها عديدا من هذه الجزئيات ، بحكم واحد ، لوحدة الهدف ، و الغاية المتصلة بمفهوم العدل . و هذا هو شأن النظريات العامة و القواعد الكلية المستنبطة من الجزئيات. و لا ريب أن هذا المنهج من الاجتهاد المقاصدي من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في الاجتهاد التشريعي ، لأنه يتعامل مع الكليات ضبطا لمفاهيم التشريع ، و لأن هذا النّظر الكلّيّ العام لا يمكن أن يتيسّر إلا حين يبلغ الاجتهاد المقاصدي أكمل معانيه و أسمى مبالغه . ذلك أنّ فيه مراعاة لمعان معيّنة و ملاحظة دقيقة لمقاصد محدّدة في تصرّفات الشّارع في تشريعه ، و يظهر هذا جليّا في كثير من القواعد الفقهية "كقاعدة الأمور بمقاصدها ، و قاعدة "الضّرر يزال" ، وقاعدة "المشقّة تجلب التّيسير " ، وقاعدة "رفع الحرج"، فإنّ هذه القواعد الكلّية كلّها مصدرها استقراء جملة من الجزئيات

---

(1) المصحلة في التشريع الإسلامي و نجم الدين الطوفي ـ مرجع سابق ـ ، ص 17 .

(2) أنظر: ردود الدكتور البوطي على آراء الطوفي : ضوابط المصلحة ، ص 178 .

(3) الإعتصام ، الشاطبي ،113/2 و ما بعدها ـ أصول الفقه ، أبي زهرة ، ص 261 .

ذات الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها ، و إلى ضابط يربطها [1]. و قد برز في هذا المجال الإمام الشاطبي ، فقد وضع رحمه الله كثيرا من القواعد الكلّية التي انضبط في إطارها **الاجتهاد المقاصدي** و انتظمت جزئياته . و لعلّي هنا أشير إلى بعض تلك القواعد التي حرّرها الشاطبي و منها :

- باستقراء أدلّة الشّريعة الكلّية و الجزئية ؛ ثبت قطعا أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية و الحاجية و التحسينية [2] .

- الضروريات هي التي لابدّ منها في قيام مصالح الدّين و الدّنيا ، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدّنيا على استقامة ، بل على فساد و تهارج و فوت حياة ، و في الأخرى فوت النّجاة و النّعيم ، و الرّجوع بالخسران المبين [3] .

- و الحاجيات هي المفتقر إليها للتّوسعة و رفع الضّيق و الحرج دون أن يبلغ فقدانها مبلغ الفساد العام و الضرر الفادح [4] .

- و التحسينيات هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات و تجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الرّاجحات ، و يجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق [5] .

و منها كذلك :

- اجتناب النّواهي آكد و أبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر ، و درء المفاسد أولى من جلب المصالح [6] .

- و المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا [7].

- و الأصل في الأحكام الشرعية الاعتدال و التوسّط بين طرفي التّشديد و التّخفيف ، فإذا رأيت ميلا إلى أحد الطرفين فذلك لمقابلة و معالجة ميل مضاد ، واقع أو متوقّع في المكلّفين [8] .. و غيرها .

إذن فهناك قواعد كثيرة كلّية تؤسّس الاجتهاد المقاصدي و تؤصّل له ، مبثوثة في ثنايا ما تركه

---

(1) مجلة الشريعة ( القواعد الشرعية و مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشيخ خليل الميس) ، ع 03 ، السنة الدراسية 1993/92 ، ص 27 .

(2) الموافقات ، 37/2 ، 39 .

(3) المرجع نفسه ، 07/2 .

(4)،(5) المرجع نفسه ، 09/2 .

(6) المرجع نفسه ، 200/4 .

(7) المرجع نفسه ، 128/2 .

(8) المرجع نفسه ، 124/2 ، 128 .

الإمام الشاطبي ــ رحمه الله ــ من تراث اجتهادي (فقهي وأصولي) خاصة في كتابيه "الموافقات" و"الاعتصام"[1].

## الفرع الرابع : الاجتهاد القائم على سياسة التشريع

سياسة التّشريع هي ما تستلزمه الظّروف المستجدّة العامة ، و لاسيما الاستثنائية منها ، إذ التشريع العام الكامل يملك ـ بطبيعته ـ القدرة على تدبير شؤون الأمة في ظروفها العادية و الاستثنائية على السّواء. و هذا متقرّر في التشريع الإسلامي على أكمل وجه ، باعتباره أكمل تشريع ، و على نحو يكفل بسياسته التشريعية هذه ، و بما تستند إليه من أصول تحقّق العدل و مقاصد التشريع و الأمن العام في أوسع مجالاته ، و أرقى معارضه . مما يجعل للاجتهاد القائم على سياسة التشريع هذه المقام الأول في " التقديرات الخاصة" لهذه الظروف الملابسة ، و وقائعها التي لا نص فيها . بحيث يتم في ضوئها التشكيل الفقهي للقضايا المطروحة بما لا يتنافى و مقاصد الشريعة التي تقتضي أحيانا ـ للحفاظ على هذه المقاصد و تنميتها من جانب الوجود ، و للحيلولة دون المآلات التي تخرمها من جانب العدم ــ تجديد النظر الاجتهادي لاستنباط أحكام استثنائية مناسبة و ناجعة ، يتمّ بها تحقيق معنى العدل ، كَمَلاً في ضوء تلك الظّروف المتغيرّة ، أو بتشريع نظم و إجراءات و طرائق تكون لازمة و ملائمة و ضرورية ، لتحقيق المصالح الحيوية للدولة و الأمة ، تعجز عن تحقيقها أحكام الفقه العام . و في هذا مجال للاجتهاد المقاصدي أيّ مجال !، لما في هذه السياسة التشريعية من المرونة و السّعة ، بحيث تستجيب لمقتضيات حاجات الأمّة و الدولة في كل عصر [2] . و من هذا كلّه يتضح لنا أن سياسة التشريع في الحقيقة إنما "هي المصادر التشريعية التي يقوم عليها استنباط الأحكام لكل ما يطرأ في الوجود الإجتماعي المسلم مهما تطور ، بناء على دعامتين أساسيتين ، أولاهما : إقامة المصلحة و تنميتها و الحفاظ عليها ، كونها مقصودا للشارع. و الثانية : سد الذرائع كافة التي تؤدي إلى إهدارها أو احترامها ، ذلك أنه ليس من منطق التشريع أبدا أن يقيم الشارع شيئا و يفتح المنافذ المتعددة لهدمه" . و عليه كان فيما تعنيه السياسة التشريعية أنها "هي القيام على الأمر بما يصلحه ، فإذا أدّى العمل بها إلى ما يفقد الأمر غايته ، تكون قد عادت على أصل وجودها بالنّقض ، و هذا ليس صحيحا في أيّ تشريع كان ، فضلا عن تشريع الله و رسوله" [3] . و مثال ذلك قوله تعالى ﴿و اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه..﴾ سورة

---

(1) و للتعرف على مزيد مما وضعه الشاطبي من قواعد كلية في هذا المجال يحسن الإطلاع على مقال للدكتور الريسوني في مجلة الشريعة الإسلامية ، العدد 03 سنة 1993/92 ص 19 و ما بعدها ، فقد اجتهد في استخراج كثير من تلك القواعد الجامعة التي نظّر لها الإمام الشاطبي في الموافقات و الإعتصام.

(2) مجلة الاجتهاد ( مناهج الاجتهاد و التجديد .. د/الدريني ) ، ص 197 ـ بتصرف ـ .

(3) مجلة الشريعة (سياسة التشريع ، د/ الدريني ) ، ع03 ، السنة الدراسية 1993/92 ، ص 07،06 .

الأنفال الآية 41 ، فيفهم من الآية بمقتضى "بيان الضرورة" أن الباقي للغانمين ، ذلك أن حصر الأمر في فريقين ، ثم بيان نصيب الأول ، يفهم الآخر نصيبه بالضرورة . و قد نفّذ النبي ﷺ مقتضى الآية الكريمة يوم فتح خيبر ، حيث وزّع الباقي على المجاهدين ، في حين لم تكن هناك دولة بالمعنى الصحيح . و لكن لما جاء عهد عمر رضي الله عنه ، و قد اتّسعت رقعة الدولة الإسلامية ، فأصبحت تشمل الجزيرة بكاملها و العراق و فارس و مصر ، فهذه كلها و غيرها أكبر من خيبر بكثير . و استدعى هذا أن يكون هناك صالح عام للدولة ، فلو طبّق النص على ظاهره لانهارت هذه الدولة ، ذلك أنها تفتقر إلى موارد محدّدة ، ممّا دفع بعمر رضي الله عنه إلى إنشاء الخراج [1] لصالح الدولة ، إقامة للمصلحة بالنظر في تحقيق مناط الحكم. ذلك أن ما قد يقع من ضرر خاص يتعلق بالغانمين ، يتحمّل في سبيل دفع الضرر العام الذي يعني انكسار الدولة و ذهاب قوتها لا نعدام استمدادات ذلك كلّه . و عليه استنتج علماؤنا قاعدة عامة تقول "المصلحة العامة مقدّمة" . و مثال ثان : ما ورد في سنن أبي داود أنه جاء النبي ﷺ رجل له نخلة واحدة في وسط بستان لآخر مليء بالنخيل ، و جاء الآخر للنبي ﷺ و قال له : إنّ هذا الرجل صاحب النّخلة أتضرّر منه ، فهو يمرّ في بستاني و قد يكون أهلي هناك ، فطلب ﷺ من صاحب النخلة أن يبيعها لصاحب البستان ، فرفض ، ثمّ قال عليه الصلاة و السلام :" **تصدّق بها و يبدلك الله بها في الجنّة خيرا**"، فرفض، فقال ﷺ لصاحب البستان:" **أقلعها**" ، و قال لصاحب النّخلة :" **أنت مضار**" [2].

و هذا أصل من أصول سياسة التشريع ، ذلك أنه يمثّل قاعدة كلّية حيوية ، و هامّة هي قاعدة " منع التعسّف في استعمال الحق" . و كما قال الدريني فهي قاعدة سياسية تشريعية ، فاستعمال الإنسان لحقه ينبغي أن يراعى فيه حقوق غيره [3] .

## الفرع الخامس : البيان التفسيري للقرآن الكريم فيما تركه الرسول ﷺ

دون أن يتناوله بالتفسير ، تركه عمدا ليفسح المجال للاجتهاد ، لأن يتناوله بالتحليل ، و التعليل و الاستنباط في ضوء الظروف التي تتداول المجتمع المسلم في كل عصر . إذ ليس من المعقول و لا من المتفق و عصمة الرسول ﷺ التواني عن تنفيذ ما أمر به ، أو عن تبلغيه الثّابت وجوبه بقوله تعالى

---

(1) الخراج هو : إتاوة توظف على أهل كل بلدة فتحت عنوة و قهرا ، ثم منّ الإمام عليهم بأراضيهم و جماجمهم ، حيث إنه لما فتح كان له أن يقسمها بين المقاتلة و يسبي رقابهم و ذراريهم ، فلما أبقاهم على حرمتهم و ترك أملاكهم عليهم ، وظّف الجزية على رؤوسهم و الخراج على أراضيهم ، ثم بعد ذلك إن أسلموا لم يسقط الخراج ، بل بقيت الأراضي خراجية و سقطت الجزية على جماجمهم .

أنظر : البخاري أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن ، محاسن الإسلام و شرائع الإسلام ، و يليه مراتب الإجماع للحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن حزم ، دار الكتاب العربي - بيروت - ط02 ، د ت ، ص 110 .

(2) رواه الإمام أبو داود في سننه ، كتاب الأقضية ، باب من القضاء ، تحت رقم (3636 ) 315/3 .

(3) مجلة الشريعة (سياسة التشريع ، د/ الدريني ) ، ع03 ، السنة الدراسية 1993/92 ، ص 07 ، 10.

﴿فاصدع بما تومر﴾ سورة الحجر الآية 94 ، و قوله أيضا ﴿ و أنزلنا إليك الذّكر لتبين للنّاس ما نزّل إليهم﴾ سورة النحل الآية 44 . هذا ما أفاض الإمام الشاطبي في تقريره و تفصيله ، و التدليل عليه ، و من ذلك قوله رحمه الله:" إن الكتاب لابد من القول فيه ببيان معنى و استنباط حكم و تفسير لفظ و فهم مراد ، و لم يأت ذلك عمّن تقدّم ، فإمّا يتوقّف دون ذلك ، فتتعطّل الأحكام كلّها أو أكثرها ، و ذلك غير ممكن . فلابد من القول فيه بما يليق ، و هذا هو الدليل **الأول** . و **أما الثاني** : فإنه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول ﷺ مبيّنا ذلك بالتّوقيف (يعني الوحي السماوي ) ، فلا يكون لأحد فيه نظر و لا قول، و المعلوم أنه عليه الصلاة و السلام لم يفعل ذلك، فدلّ على أنه لم يكلّف به على ذلك الوجه ، بل بيّن منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به ، و ترك كثيرا ممّا يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم ، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التّوقيف ـ أي تفسير الوحي ـ . و **أما الثالث** : فإن الصحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم ، و قد عُلم أنّهم فسّروا القرآن على ما فهموا ـ اجتهادا ـ ، و من جهتهم بلغنا تفسير معناه ، و التّوقيف ينافي هذا ، فإطلاق القول بالتوقيف و المنع من الرأي غير صحيح " [1] .

و هذا بيّن ، إذ أن **الاجتهاد المقاصدي** القائم على البيان التفسيري أضحى ضرورة دينية و تشريعية و حيوية ، لتوقّف كثير من آي القرآن على هذا النوع من الاجتهاد ، لأن الرّسول ﷺ لم يفسّر القرآن كلّه توقيفا من الوحي ، و إنّما ترك كثيرا منه ـ كما قال الشاطبي ـ لأهل الاجتهاد يفسّرونه باجتهادهم في كل عصر بما يليق ، غاية ما في الأمر أنه يشترط في هذا الاجتهاد أن يكون ممّن بلغ مبلغ الاجتهاد الحق ، إذ التجرّؤ على تفسير القرآن من قبل من لم يبلغ مبلغ الاجتهاد ، أو ممّن ليس من أهله ، من الكبائر ، لأنه تقوّل على الله تعالى بغير برهان ، لقوله تعالى﴿ و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ سورة البقرة الآية 168 . و عن عمر رضي الله عنه أنّه قال :"إنما أخاف عليكم أحد رجلين : رجل يتأوّل القرآن على غير تأويله ، و رجل ينافس الملك على أخيه" [2].

و ممّا يجب ألاّ يغيب عن الأذهان ؛ أن البيان التفسيري للقرآن بمجال **الاجتهاد المقاصدي** فيه قاصر على ما لم يؤثر فيه عن النبي ﷺ أثر من قول أو فعل ، و على ما أثر فيه عن النبي ﷺ قول أو فعل ، غير أن هذا الأثر لم يكن وافيا بالبيان ممّا يبقي شيئا من الغموض و الابهام في كلام الله تعالى يستدعي مزيد بيان و مثاله لفظ "الربا" ـ سيأتي توضيح ذلك عند الكلام عن المجمل ـ ، و أما البيان التفسيري للقرآن الذي ثبت فيه عن النبي ﷺ أثر واف بالبيان مما لا يستدعي مزيدا عليه خارج عن مجال الاجتهاد

(1) الموافقات ، 316،315/3 .

(2) المرجع نفسه .

المقاصدي فيما لا نص فيه ، بل هو قسم من الأقسام المحدّدة لعلاقة السنة بالقرآن ، و لتوضيح هذا نقول : إن علاقة السنة بالقرآن تتحدّد في الواقع بالنظر في حقيقة السنة ذاتها :" أهي وحي ، قسيم للقرآن له نفس القوة التشريعية التي يمتلكها القرآن . مثلما ذهب إليه جمهور الأصوليين ، و على رأسهم الإمام الشافعي الذي اعتبر السنة "وحيا " من نمط مغاير عن وحي الكتاب ، فوحي السنة هو :"الإلقاء في الرّوع ، أي وحي بالمعنى اللّغوي ، الذي هو الإلهام ، و ليس بالمعنى الاصطلاحي ، أي عن طريق وساطة جبريل ـ عليه السلام ـ ، أم أن السنة مجرّد بيان و شرح للقرآن ، و بالتالي فهي لا تستقل بالتشريع ، و هذا ما ذهب إليه الأحناف ؟ [1] . و عليه فإن تصوّر تعلّق السنة بالقرآن يتنوّع إلى مذهبين بالنظر إلى الاختلاف الواقع فيه :

ـ فجمهور الأصوليين يرون أنّ السّنّة تتعلّق بالقرآن من ثلاثة أوجه ، **الأول** : التّشابه الدّلالي : و هو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآني ، و يسمّى "السنة المقررة" ، و **الثاني** : علاقة التفسير و البيان ، كما في تخصيص العام و تفصيل المجمل ، و تسمى "السّنة المفسّرة أو المبيّنة " ، و **الثالث** : انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا ، و إن كان يستمدّ حجّته النّصيّة ممّا يدلّ عليه القرآن نفسه في كثير من نصوصه الجزئية ، و تسمى "السنّة المستقلّة بالتّشريع أو التّأسيسية" . و قد بيّن هذا الإمام الشافعي في كتاب "الرسالة" ، و أكّده بقوله :" فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أنّ سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه .. " [2].

ـ و أما الأحناف فإنّهم يبنون تصوّرهم لعلاقة السنة بالقرآن ، من حيث هي لا تتجاوز كونها نصّا شارحا لا يستقلّ بالتشريع ، و من ثمّة فهي علاقة بيان تتحدّد في ثلاثة أشكال : **الأول** : تقرير ما قرّره القرآن ، و تكون دلالتها دلالة التّأكيد و فضل البيان و تسمى "بيان التّقرير" ، و **الثاني** : تفسير ما ورد به القرآن مجملا ، و يسمى "بيان التفسير" ، و **الثالث** : بيان النّاسخ و المنسوخ ، و يسمى "بيان التّبديل" [3] .

و من هنا يتبيّن أنّ الفريقين متفقان على أن السنة مفسّرة للقرآن في أحد أشكال علاقتها به ، و أن هذا التفسير كثيرا ما يقع غير وافٍ بالبيان ، و بالتالي يفتح المجال واسعا **للاجتهاد المقاصدي** ليزيد في بيانه اعتمادا على قواعد كلية و مبادئ عامة مستوحاة من تصرّفات الشارع في شريعته.

---

(1) مجلة الاجتهاد ( الأيديولوجية الوسيطة التلفيقية في فكر الشافعي ، نصر حامد أبو زيد) ، دار الاجتهاد ، بيروت ـ ع09 ، السنة الثالثة ، خريف 1411هـ/1990م ، ص 81 ، 83 ، 87 . و انظر كذلك : أبو زهرة محمد ، أبو حنيفة : حياته و عصره و آراؤه الفقهية ، دار الفكر العربي ـ القاهرة ، ط02 ، 1977 ـ ص 268 ، 270 .

(2) الشافعي ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ د ت ، ص 42 .

(3) أبو حنيفة ، أبو زهرة ـ مرجع سابق ـ ، ص 268 ، 270 .

## المطلب الثاني : التقليل من الأحكام التعبدية

و هذا مجال من مجالات **الاجتهاد المقاصدي** الثّرية ، حيث أن التّقليل من الأحكام التعبدية يعني جعل الأصل في أحكام الشريعة ـ عبادات أو معاملات ـ التعليل . و هذا الأصل أسسه ابن عاشور على عنصر "معقولية الشريعة" الذي يستلزم من المجتهد استفراغ الجهد على مسؤوليات ثلاثة :

1 ـ استخراج العلل الخفية للأحكام ـ كما تم بيانه في المبحث الأول ـ .

2 ـ إزالة وهم تعبدية بعض الآثار .

3 ـ وجوب النظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها [1] .

و إنّ من شأن ممارسة تعقّل الأحكام على هذه المستويات الثّلاثة التقليل من الأحكام التعبدية ، و خاصة في أبواب المعاملات ، لأن كثيرا منها تلقّاها بعض العلماء تلقّي الأحكام التعبدية .

فابن عاشور ، بهذا العمل يقرّر أن الأصل العام في أحكام الشريعة هو التعليل برعاية المصالح ، عبادات أو معاملات ، مثلما قعّد له الإمام المقري في القاعدة الثانية و السبعين (72) ، بقوله :"الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد ، لأنه أقرب إلى القبول و أبعد عن الحرج " [2] ، كما أن الشاطبي جعل هذه القاعدة مسلمة ، حيث قال في المقدمة الأولى من كتاب "المقاصد" :" و لنقدّم قبل الشّروع في المطلوب مقدّمة كلامية مسلّمة في هذا الموضع ، و هي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في الآجل و العاجل معا ، و هذه دعوى لابد من إقامة البرهان عليها صحّة أو فسادا ، و ليس هذا موضع ذلك " [3] .

و الحقيقة أنّ مبدأ التعليل ـ و إن كان أمرا مسلّما به لدى الشاطبي ـ ، فقد وقع فيه الخلاف ، و الشاطبي نفسه يعترف أن هذه المسألة " قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، و زعم الرازي* أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة ، كما أنّ أفعاله كذلك ، و أنّ المعتزلة اتّفقت على أنّ أحكامه تعالى معلّلة برعاية مصالح العباد ، و أنّه اختيار أكثر الفقهاء المتأخّرين" [4]. إذن فالمسألة خلافيّة ، و قد انقسم علماؤنا إزاءها إلى اتجاهين ، **أحدهما** : اتّجه أصحابه إلى الحكم على الشريعة بالمعقولية في جميع

---

(1) ابن عاشور ، محمد الطاهر ، أصول النظام الإجتماعي ـ الدار التونسية للنشر ـ 1977 ، ص 32 ـ 41 .

(2) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 196 ـ نقلا عن : قواعد الفقه ، لأبي عبد الله المقري ، تحقيق محمد الدردابي (أطروحة دكتوراه) ، مرقونة بدار الحديث الحسنية ـ الرباط ـ .

(3) ـ (4) الموافقات ، 04/2 .

* هو محمد بن عمر بن حسين التيمي البكري الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد ، المعروف بفخر الدين و بابن خطيب الري ، من علماء التفسير و الكلام و الفقه و الأصول ، له مؤلفات هامة منها : المحصول في علم الأصول ، و مفاتيح الغيب في التفسير ، ولد بالري سنة 544 هـ، و توفي في هراة سنة 606هـ. أنظر ترجمته في: ابن عماد، أبي الفلاح عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، سلسلة "من ذخائر التراث العربي" ـ المكتب التجاري للطباعة و النشر ـ بيروت ـ د ت، 21/5. و السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الله، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية ـ مصر ـ ط01 ، 1324هـ، 35/5. و ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت ـ 1972 ، 284/4 .

أحكامها و تصرّفاتها ، فما من حكم يرد إلا و هو معقول المعنى . و **الثاني** : هو توجّهٌ حَكَمَ أصحابه على أن الشريعة مبناها على التّعبّد ، و عليه فإن غالبية أحكامها تعبّدية غير معقولة المعنى ، إذ لاسبيل للعقل في إدراك معانيها ، و إنما البشر مكلّفون بتنفيذها و الإذعان لواضعها كما وردت بها النصوص ، من غير بحث عن عللها و حكمها و معانيها .

إن مسألة التعليل هذه ـ بغضّ النّظر عن مفهومها و عن جريان الخلاف فيها ، و كذا عن أنصار كل اتجّاه و مؤيّديه ـ تستدعي بحثا دقيقا ، و نظرا شموليا خاصا ، يحتّمان علينا ـ كباحثين أو دارسين ـ طرح بعض هذه الاستفهامات التي أوردها كالتالي :

ـ ما حقيقة الخلاف في هذه المسألة ؟ و ما منبعه ؟ ، و هل هناك من النصوص ما يجعل هذه المسألة أمرا مطروحا للمساومة ؟ ، و هل أنّ الصحابة رضي الله عنهم و التابعين ـ من خيرة القرون ـ أثاروا هذه المسألة كقضية خلافية ، أم أنهم كانوا يقرّون بها و لو ضمنيا من خلال أحكامهم و تصرّفاتهم ؟ ، و ما علاقة التعليل بالتعبد ؟ ، هل هي علاقة تضاد أم تكامل ؟! ، و ما حقيقة التعبد في ذاته ؟ ، و كيف و متى أثيرت هذه القضية كإشكالية كبرى في التشريع الإسلامي ؟! ! .

في الحقيقة بعض هذه الأسئلة محسوم أمره ، فقد أفاض كثير من العلماء في بيان حقيقة التعليل ـ مفهوما ـ ، و منبعه كإشكالية كبرى الذي يعزوه أكثرهم إلى هيمنة النظر الكلامي المحدّد ، و النظر الفقهي الجزئي ، و سيطرة اتجاه القراءة المنفردة في الوحي ، و اعتبار قصارى ما هو مطلوب أن تكتشف الأدوات اللفظية و السياق اللغوي للنص ، و كذا الاضطراب في وعي أو إدراك دائرة ربط الأسباب بالمسببات [1] .

كما أن نصوص الكتاب و السنة ـ في كثير منها ـ توحي ـ تصريحا أو تلميحا ـ إلى اعتبار التعليل مبدأ من مبادئ هذه الشريعة ، حيث نصّت على تعليل الدّين كلّه و الشريعة كلّها دون استثناء ، قال تعالى ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ سورة الأنبياء الآية 107. قال العضد الإيجي :"و ظاهر الآية التعميم، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم في ما شرع لهم من الأحكام كلها ، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه، لكان إرسالا لغير الرّحمة ، لأنه تكليف بلا فائدة ، مخالف ظاهر العموم.." [2] . ثمّ إن التعليل هو مسلك القرآن و السنة ، قال ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" :".. و القرآن و سنة الرّسول ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم و المصالح و تعليل الخلق بهما ، و التّنبيه على وجوه الحكم التي

(1) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، إسماعيل الحسيني (مقدمة الدكتور طه العلواني) ، ص 06 ، 07 .

(2) شرح مختصر ابن حاجب للعضد ـ مرجع سابق ـ ، 238/2 .

لأجلها شرع تلك الأحكام ، و لأجلها خلق تلك الأعيان . و لو كان هذا في القرآن و السنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ، و لكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوّعة" [1] . و قد سرد عشرات الأمثلة من تعليلات القرآن و السنة في كتابه "أعلام الموقعين" [2] .

و قد سلك الصحابة رضي الله عنهم مسلك القرآن و السنة في تعليل الأحكام ، بتلقائية لا تكلّف فيها ، فبنوا اجتهاداتهم على ما أدركوه من العلل و المقاصد ، دون أن يُرى هناك أثر لجدال في سلوك هذا المسلك الاجتهادي . و قد سار على أثرهم التّابعون و كثير من أئمّة السّلف ، و قد أورد الدكتور شلبي كثيرا من تعليلات السّلف و اجتهاداتهم المبنيّة عليها [3] . إلى أن ظهر علم الكلام و ظهر معه التعقيد و الخلاف و الجدل ، و أثيرت مسألة التعليل [4]. هذا ممّا حسم أمره حول هذه المسألة ، و أما ما لم يحسم أمره بعد ـ في رأيي ـ و يتطلّب مزيدا من التّوضيح و الضّبط و التّحديد ، فإني أورده في نقطتين فرعيتين هما: ميلاد إشكالية التعبد ، و علاقة التعبد بالتعليل ، و هذا من خلال فروع أربعة هي كالتالي:

## الفرع الأول : ميلاد إشكالية التعبد

قبل أن أتطرق إلى زمن ظهور هذه الإشكالية و أسباب ذلك أردت توضيح حقيقة التعبد ، و المفهوم المقصود من اللفظ عند علمائنا (الأصوليين و الفقهاء).

**أولا ـ معنى التعبد** : التّعبّد مصدر من تعبّد الرّجل غيره أي صيّره عبداً ، و التّعبد و التّعبيد و الاستعباد كلّها بمعنى واحد بمعنى التّذليل و الإخضاع ، و اتّخاذ الشّخص عبدا . و قال موسى لفرعون حين امتنّ عليه بتربيته له : ﴿ و تلك نعمة تمنّها عليّ أن عبّدت بني إسرائيل﴾ سورة الشعراء الآية 21، أي أذللتهم و أخضعتهم [5] ، و في الحديث "**رجل اعتبد محرّرا**" [6] ، أي اتّخذه عبدا [7].

و العبدية و العبودية و العبادة ، الطاعة ، و أصل العبودية الخضوع و الذلّ . و التّعبيد التّذليل ، و هو أيضا الاستعباد ، و التّعبد و التّنسّك . و أصل العبادة التّذليل ، من قولهم طريق معبّد لكثرة الوطء عليه .

---

(1) ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، مفتاح دار السعادة و منشور ولاية أهل العلم و الإرادة ـ ضبط و تعليق علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري ـ مراجعة بكر بن عبد الله أبو زيد ـ دار ابن عفان ـ المملكة السعودية ، ط01 ، 1416هـ/1996م ، 363/2 .

(2) أعلام الموقعين ، 203/1 ـ 218 .

(3) شلبي ، محمد مصطفى ، تعليل الأحكام ـ عرض و تحليل لطريقة التعليل و تطوراتها في عصور الاجتهاد و التقليد ـ ، دار النهضة العربية ـ بيروت ، 1401 هـ/1981م ، ص 14 و ما بعدها .

(4) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 203 .

(5) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، (مقدمة د/ العلواني) ص 08 .

(6) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب الرجل يؤم القوم و هم له كارهون ، تحت رقم (593) 162/1، و اللفظ بتمامه : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يقول :"ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة : من تقدم قوما و هم له كارهون ، و رجل أتى الصلاة دبارا ـ و الدبار أن يأتيها بعد أن تفوته ـ و رجل اعتبد محرّره" .

(7) مختار الصحاح ـ مرجع سابق ـ ، باب "العين" ، ص 267 .

و منه أُخذ "العبد" لذلّه لمولاه ، و العبادة و الخضوع و التذلل و الاستكانة قرائن في المعاني ، يقال تعبّد فلان لفلان ، إذا تذلّل له . و كل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة ، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة . و كل طاعة لله على جهة الخضوع و التذلل فهي العبادة ، و العبادة نوع من الخضوع لا يستحقّه إلا المنعم بأعلى أجناس النّعم .

و أصل العبودية الخضوع و التذلل ، و في حديث أبي هريرة رضي الله عنه :" **لا يقل أحدكم لمملوكه عبدي و أمتي ، و ليقل فتاي و فتاتي** " [1] . هذا على نفي الاستكبار عليهم و أن ينسب عبوديتهم إليه ، فإن المستحقّ لذلك الله سبحانه ربّ العباد كلهم و العبيد [2].

و يرى الأستاذ أبو الأعلى المودودي : أن مفهوم العبادة الأساسي أن يذعن المرء لعلوّ أحد و غلبته، ثم ينزل له عن حرّيته و استقلاله ، و يترك إزاءه كل مقاومة و عصيان و ينقاد له انقيادا ، و هذه هي حقيقة "العبدية" و "العبودية" ، و من ذلك أن أول ما يتمثّل في ذهن العربي لمجرّد سماعه كلمة "العبد" و "العبادة" هو تصوّر العبدية و العبودية . و بما أن وظيفة العبد الحقيقية هي إطاعة سيده و امتثال أوامره، فحتما يتبعه تصور الإطاعة . ثم إذا كان العبد لم يقف به الأمر على أن يكون قد أسلم نفسه لسيده طاعة و تذللا ، بل كان مع ذلك يعتقد بعلائه و يعترف بعلوّ شأنه ، و كان قلبه مفعما بعواطف الشكر و الامتنان على نعمه و أياديه ، فإنه يبالغ في تمجيده و تعظيمه ، و يتفنّن في إبداء الشكر على آلائه ، و في أداء شعائر "العبدية" له ، كل ذلك اسمه التألّه و النّسك ، و هذا التّصور لا ينضمّ إلى معاني العبدية إلا إذا كان العبد لا يخضع إلى سيده رأسه فحسب ، بل يخضع معه قلبه أيضا [3]. فالأستاذ هنا يجعل العبادة في معناها غير قاصرة على خضوع الجوارح (الرأس و الرقبة) ، و إنما يضاف لها عنصر عاطفي جديد ، هو خضوع القلب ، و مظهر ذلك في آداء الشعائر و النسك . [4]. و إلى هذا المعنى ذهب الشيخ عبد الحميد بن باديس ، حيث قال :" إن العبادة هي غاية الذل ، و الخضوع مع الشّعور بغاية الضّعف و الافتقار ، و من مقتضى الضّعف أن يخاف و يوجل ، و من مقتضى الافتقار أن يرجو و يطمع فخوف العبد من عقاب ربه هو مقتضى اعترافه بضعفه و قوة ربه و شهوده لعزته و قهره و عموم تصرفه في خلقه ، و إنه لا معقب لحكمه ، و إنه لا يؤمن مكره . و طمعه في ثوابه هو من مقتضى اعترافه

---

(1) رواه مسلم ، كتاب الألفاظ من الأدب و غيرها ، باب حكم إطلاق لفظ العبد و الأمة و المولى و السيد ، 300/2 ، 301 ، بلفظ :"لا يقلنه أحدكم عبدي فكلكم عبيد الله ، و لكن ليقل فتاي .." . و أخرجه أبو داود ، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك ربي و ربتي ، تحت رقم (4975) 294/4، بلفظ :" لا يقولن أحدكم عبدي و أمتي و لا يقولن المملوك ربي و ربتي ، و ليقل المالك فتاي و فتاتي ، و ليقل المملوك سيدي و سيدتي"

(2) لسان العرب ـ مرجع سابق ـ ، مادة "عَبَدَ" ، 270/3 ـ 278 .

(3) القرضاوي ، يوسف ، العبادة في الإسلام ـ دار الشهاب ، باتنة ، ص 29 . نقلا عن : المصطلحات الأربعة في القرآن لأبي الأعلى المودودي ، ص 97.

(4) المرجع نفسه .

بحاجته و فقره ، و غنى ربه و فضله ، و تصديقه لوعده ، فهو يعبده و يخافه ألاّ يقبل عبادته ، و يخشى نقمته ، و يعبده و يرجو رحمته و ينتظر مثوبته ، و في عبادته هذه إظهار لغاية العبودية بنقصها و حاجتها ، و قيام بحقّ التّعظيم و الإجلال للرّبوبية ، و الاعتراف لذلك المقام بالقدرة و العزّة و الغنى و الرحمة و الكمال."[1].

و يقول الشيخ محمد عبده عند تفسيره لقوله تعالى ﴿ إيّاك نعبد و إيّاك نستعين ﴾ سورة الفاتحة الآية 04 ، في "المنار" :" ما هي العبادة ؟ ، يقولون هي : الطاعة مع غاية الخضوع ، و ما كلّ عبارة تمثّل المعنى تمام التّمثيل ، فتجلّيه للإفهام واضحا ، لا يقبل التّأويل ، فكثيرا ما يفسّرون الشيء ببعض لوازمه و يعرّفون الحقيقة برسومها ، بل يكتفون أحيانا بالتّعريف اللّفظي ، و يبيّنون الكلمة بما يقرب من معناها. و من ذلك هذه العبارة التي شرحوا بها معنى العبادة . فإن فيها إجمالا و تساهلا. و إننا إذا تتبّعنا آي القرآن و أساليب اللغة و استعمال العرب لـ "عبد" ، و ما يماثلها و يقاربها في المعنى ـ كخضع و خنع و أطاع و ذلّ ـ ، نجد أنه لا شيء من هذه الألفاظ يضاهي "عبد" ، و يحلّ محلّها و يقع موقعها ، و لذلك قالوا : إن لفظ "العباد" مأخوذ من العبادة فتكثر إضافته إلى الله تعالى ، و لفظ "العبيد" تكثر إضافته إلى غير الله تعالى ، لأنه مأخوذ من العبودية بمعنى الرّقّ ، و فرق بين العبادة و العبودية ، لذلك المعنى ، و من هنا قال بعض العلماء : إن العبادة لا تكون في اللّغة إلا لله تعالى" [2]. و قد اعترض الشيخ القرضاوي على هذا البيان للفظ "عبد" من طرف الشيخ محمد عبده ، بحجة أنه مخالف لاستعمال القرآن [3].

و الحقيقة أنّ استقراءنا لكثير من آي القرآن ، و التي تحمل لفظ "عبد" و ما اشتقّ منها ، يعضّد ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده في تفسيره و يشهد له .

فقد وردت كلمة "عبد" مفردة مضافة إلى الله تعالى في قوله ﴿ و إن كنتم في ريب ممّا نزّلنا على عبدنا ﴾ سورة البقرة الآية 23 ، و في قوله ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى ﴾ سورة الإسراء الآية 01 ، و قوله كذلك ﴿ الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ﴾ سورة الكهف الآية 01 ، و في قوله تعالى ﴿ تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ﴾ سورة الفرقان الآية 01 ، كما قال أيضا ﴿ أليس الله بكاف عبده ﴾ سورة الزمر الآية 36 .

---

(1) عبد الحميد بن باديس ، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ـ الجزائر ـ ط01 ، 1402هـ/1982م ، ص 281 .

(2) العبادة ، القرضاوي ، ص 29 ، 30 ـ نقلا عن : تفسير المنار للشيخ محمد عبده ـ

(3) المرجع نفسه .

و قد أخذ لفظ "العبد" في كل هذه الآيات نوع اختصاص و تشريف لإضافته إلى الله تعالى ، و هذا ما أشارت إليه معظم التفاسير [1] . كما وردت كلمة "عبد" جمعا على "عباد" مضافة إلى الله تعالى في كثير من الآيات نذكر منها ، قوله تعالى ﴿ إنّ الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين﴾ سورة الأعراف الآية 128 ، و قوله ﴿ فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا ﴾ سورة الكهف الآية 65 ، و قوله كذلك ﴿ ولقد كتبنا في الزّبور من بعد الذّكر أن الارض يرثها عبادي الصّالحون ﴾ سورة الأنبياء الآية 105 ، و قوله أيضا ﴿ وعباد الرّحمن الذين يمشون على الارض هونا ﴾ سورة الفرقان الآية 63، كما قال أيضا ﴿ يا عبادي الذين آمنوا إنّ أرضي واسعة فإيّاي فاعبدون ﴾ سورة العنكبوت الآية 56 ، و قوله كذلك ﴿ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ سورة الزمر الآية 07 ، كما قال ﴿ قل يا عبادي الذين آمنوا اتّقوا ربّكم﴾ سورة الزمر الآية 10 و قوله كذلك ﴿ ذلك يخوّف الله به عباده يا عباد فاتّقون ﴾سورة الزمر الآية 16 ، و قوله أيضا ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ﴾ سورة الزمر الآية 53 ، و قوله أيضا ﴿ فادخلي في عبادي ﴾ سورة الفجر الآية 29 . ففي كلّ هذه الآيات جاءت لفظة "عباد" مضافة إلى الله تعالى تخصيصا لهم و تفضيلا و تقريبا و تكريما ، كما نصّ عليه كثير من المفسّرين [2] . ثمّ إنّ هذا الشّرف و التّكريم و القرب منه جلّ شأنه يبلغ مدى يضفي به الله عليهم حمايته ، قال تعالى ﴿إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾ سورة الحجر الآية 42 . فيسّلم إبليس بعجزه عن النّيل من هؤلاء ﴿ إلا عبادك منهم المخلصين﴾ سورة الحجر الآية 40 . يقول الشيخ متولي الشعراوي في إجابة له عن سؤال : هل المعنى واحد أم مختلف في قولنا : نحن عبيد الله .. و نحن عباد الله ؟ ، يقول:" المعنى مختلف، .. فليس كل الخلق عباد الله" [3] . و إذا كان هناك آية دلّ فيها لفظ "عباد" المضاف لله على شموله لأهل الهدى و أهل الضلال ، مثل قوله تعالى ﴿أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء ﴾ سورة الفرقان الآية 17 ، فإنّ هذا لا يخرم في أصل استعمالها الغالب في جهة مخصوصة ، و يعجبني هنا توجيه الشيخ الشعراوي لمعنى الآية التي ذكرنا ، حيث يقول :" و لكن هناك آية أطلق فيها الضّلال على عباد الله هي قوله تعالى ﴿ أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء ﴾ سورة الفرقان الآية 17 ، أي أنّ الله سيجيء إلى

---

(1) أنظر على سبيل المثال : مجالس التذكير ـ مرجع سابق ـ ، ص 227 .
و القرطبي ، شمس الدين ، تفسير القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ مكتبة رحاب ـ الجزائر ، ط04 ، 1410هـ/1990م ، 276/1 .
و الصابوني ، محمد علي ، صفوة التفاسير ، مكتبة جدة ـ د ت ، 43/1 ، 80/3 .

(2) مجالس التذكير ، ص 152 ، 210 ، 272 . صفوة التفاسير ، 466/2 ـ 469 ، 75/3 ، 559/3 .

(3) الشعراوي ، محمد متولي ، أنت تسأل و الإسلام يجيب ـ دار المنصوري للنشر ـ قسنطينة ، السلسلة رقم 05 ، ص 43 ، 44 .

الذين أضلّوا الخلق و يسألهم يوم القيامة هذا السؤال .. فكلمة "عبادي" هنا أطلقت على قوم ضالّين ــ لا .. تنبيه إلى سياق المقال هنا .. المقال في الآخرة ، لا فرصة لأحد أن يختار و إنّما هو مقهور على تصرّف لم يعد له اختيار في شيء .. فهم الآن عباد و إن لم يكونوا في الدنيا عبادا .. الآن لم يعودوا يقدرون أن يختاروا .. إذن فالمعنى هو: صاروا عبادي الآن ، لأنّه لم يعد لهم حركة اختيارية أبدا " [1] . و لذلك نبّه الراغب الأصفهاني في أنّ قوله تعالى ﴿و ما أنا بظلاّم للعبيد﴾ سورة ق الآية 29 ، دلّ على أنّه تعالى لا يظلم من يعبدونه و لا من يعبد غيره أو ينتسبون لسواه [2].

ثمّ إنّ الشيخ محمد عبده لم يقف عند هذا الحدّ من البيان ، بل زاد الأمر توضيحا فقال : يغلو العاشق في تعظيم معشوقه و الخضوع له غلوّا كبيرا ، حتّى يفنى هواه في هواه ، و تذوب إرادته في إرادته ، و مع ذلك لا يسمّى خضوعه هذا عبادة بالحقيقة . و يبالغ كثير من النّاس في تعظيم الرّؤساء و الملوك ، و الأمراء فترى في خضوعهم لهم ، و تحرّيهم مرضاتهم ، ما لا تراه من المتحنّثين القانتين ، دع سائر العابدين . و لم يكن العرب يسمّون شيئا من هذا الخضوع عبادة ، فما هي العبادة إذن ؟ . تدلّ الأساليب الصّحيحة و الاستعمال العربي الصّراح ، على أن العبادة ضرب من الخضوع ، بالغ حدّ النهاية ناشئ عن استشعار القلب عظمة للمعبود لا يعرف منشأها ، و اعتقاده بسلطة له ، لا يدرك تفهّمها و ماهيتها ، و قصارى ما يعرفه منها ، أنها محيطة به ، و لكنّها فوق إدراكه . فمن ينتهي إلى أقصى الذلّ لملك من الملوك ، لا يقال إنه عبده ، و إن قبّل موطئ أقدامه ، مادام سبب الذلّ و الخضوع معروفا ، و هو الخوف من ظلمه المعهود ، أو الرّجاء في كرمه المحدود ، اللّهمّ إلاّ بالنسبة إلى الذين يعتقدون أنّ الملك قوّة غيبيّة سماويّة أفيضت على الملوك من الملك الأعلى ، و اختارتهم للاستعلاء على سائر أهل الدّنيا ، لأنّهم أطيب النّاس عنصرا ، و أكرمهم جوهرا . هؤلاء هم الذين انتهى بهم هذا الاعتقاد إلى الكفر و الإلحاد ، فاتّخذوا الملوك آلهة و أربابا و عبدوهم عبادة حقيقية" [3].

نرى هنا أنّ الشيخ يقصر العبادة على الله تعالى ، ذلك أنّ منشأها هو الاعتقاد بأنّ للمعبود عظمة و قدرة فوق مستوى الإدراك و الحس ، و هذا المعنى غير متوفّر في باقي أنواع العبودية أو العبدية. حيث إن منشأها غالبا ما يكون أمرا ظاهرا ، كالملك و القوّة . و هذا يعضّده تعريف الزّمخشري للفظ "العبادة" عند تفسيره قوله تعالى ﴿ إيّاك نعبد و إيّاك نستعين﴾ ، حيث قال :" العبادة أقصى غاية الخضوع

---

(1) أنت تسأل و الإسلام يجيب ، الشعراوي ، ص 44 .

(2) الراغب الأصفهاني ، معجم مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق نديم مرعشلي ـ دار الكتاب العربي ، 1392هـ/1972 ، مادة "عبد" ، ص 330 ، 331 .

(3) العبادة في الإسلام ، القرضاوي ـ نقلا عن تفسير المنار ـ ، ص 29 ، 30 .

و التذلّل، و لذلك لم تستعمل إلاّ في الخضوع لله تعالى، لأنّه مولى أعظم النّعم، فكان حقيقا بأقصى الخضوع " [1] .

و عليه فالشيخ عبده يفرّق بين نوعين من الخضوع ، خضوع لله و يسمّى "عبادة" ، و خضوع لغير الله لا يسمّى عبادة ، و إنما يسمّى "عبودية" أو "عبدية" أو "رقّ" . و لذلك فالعبد المنسوب إلى الله لا يستوي و المنسوب لغير الله لغة و معنى ، حيث يجمع الأوّل على "عباد" ، و يجمع الثّاني على "عبيد" أو "عبدة". يقول الدكتور طه العلواني :" لقد ذهب فهم الكثيرين إلى التّسوية بين لفظ "عبد" المنسوب لله تعالى ، و المسترقّ لغيره تعالى ، و بالتّالي فقد اعتبروا من مستلزمات عبودية الله و عبادته و طاعته أن تكون في المنشط و المكره ، و فيما يعقل معناه و فيما لا يعقل ، تسوية بين عباد الرّحمن ، و أولئك الذين يسترقّهم البشر ، فليس من حقّ "العبد القنّ " أن يسأل سيّده عن حكمة شيء أمره به ، أو نهاه عنه ، و ما على "العبد للعبد" إلا الطّاعة المطلقة . و لاشكّ أن الله تبارك و تعالى أولى من العبد بهذه الطاعة المطلقة ، و بالتالي فإن له ـ جل شأنه ـ أن يكلّف الإنسان " العبد" بما يطاق و ما لا يطاق ، و ما يعقل معناه و تُدرك حكمته ، و ما لا يُعقل معناه و لا تدرك حكمته ، فذلك هو التعبد في نظرهم" [2] . حتى إنّك تجد كثيرا من الأصوليين في استدلالاتهم و استشهاداتهم يعتمدون علاقة "السيّد بعبده "مرجعا و مستندا يبرّرون به كثيرا ما خفي عليهم من معقولية هذه الشريعة [3]، و لذلك رأيت لزوم بيان حقيقة التعبّد لدى الأصوليين و الفقهاء .

**ثانيا ـ مفهوم التعبد عند الأصوليين و الفقهاء** : لقد أكثر الأصوليون من استعمال لفظ "التعبد" في الحكم على الأدلة ، و بيان اعتبارها أصولا أو عدم ذلك ، كقولهم " هل نحن متعبدون بالقياس؟ [4] ، هل نحن متعبدون بخبر الواحد ؟ [5] ، و هل نحن متعبّدون بشرع من تقدّم ؟ [6]، بمعنى هل نحن مكلّفون بالعمل بها ؟ . و إذا كان المراد من "التّعبد" هنا التّكليف بالعمل بهذه الأدلة استدلالا على الأحكام ، فإن استخدام الأصوليين لمثل هذا اللّفظ جعلهم يستسيغون كثيرا من المباحث الكلامية و التي أساسها فكرة التعبد ـ بمعنى عدم المعقولية ـ ، أصّلوا لها في كتبهم من بعد ، تأييدا أو نقضا ، و من ذلك العلاقة بين النّقل و العقل، و هل أحكام الشريعة معقولة المعنى ؟ و هل أفعال الله معلّلة بحكمة أو بعلة ؟، و هل

---

(1) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت 538هـ) ، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ دت ، 62/1 .

(2) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ـ مقدمة د/ العلواني ، ص 09 .

(3) أنظر على سبيل المثال : الإحكام للآمدي ، 101/1 ، 477/2 ، 478 .

(4) المرجع نفسه ، 272/4 .

(5) المرجع نفسه ، 285/2 .

(6) المرجع نفسه ، 378/4 .

يصح التّكليف بالمحال ؟ [1] .. و كثير من المباحث الكلامية التي أُدخلت أصول الفقه ، باعتبار أن كثيرا من الأصوليين كانوا متكلّمين [2] . إضافة إلى أنّهم يسوّون بين علاقة الله بخلقه ، و علاقة العبد بخادمه، و يستشهدون ـ كما مرّ ـ بهذه الأخيرة على الأولى ، فيُلحقون ما يجب أن يكون من حيثيات في الأولى بما نتج منها في الأخيرة ، و في هذا ما فيه ـ كما رأينا ـ من غلط التّسوية و خطأ القياس ، و بالتالي مجانبة الصّواب في كثير ممّا يتوصّلون إليه من قواعد يُبنى عليها الفقه ـ و سيأتي مزيد بيان ـ .

و أمّا الفقهاء ، فإنّهم يستخدمون لفظ "التعبد" في مجال العبادات بشكل واسع ، ذلك أنه مجال لا قياس فيه ، فالفقيه لا يحتاج فيه للبحث عن العلة أو الحكمة ، و إنما الإنسان مكلّف بالامتثال لأحكامه ، سواء عقل معناه أو لم يعقل ، باعتبار أن كلّ حكم فيه هو "تعبّدي" غير معقول المعنى . كما أنّهم كذلك يطلقون لفظ "التّعبدي" على كلّ حكم لا تظهر لهم حكمة أو علّة في تشريعه، و مادام كذلك، فالمرء مكلّف بالامتثال تحقيقا لقصد الشارع إلى اختبار طاعة العبد ، و مدى خضوعه و امتثاله من تشريعه ذلك الحكم التعبّدي ، و لا يهمّ في اعتبار كون الحكم تعبّديا أن تُعلم الحكمة منه على سبيل الإجمال ، و إنّما لابد أن يعقل معناه على سبيل الخصوص . لذلك نجد أن معنى "التعبد" لدى الفقهاء لا يخرج عن كونه ما لا يعقل معناه على سبيل الخصوص ، و إن عرفت حكمته إجمالا ، و هذا يمنع القياس، و أعتُبِر من هذا النوع جميع العبادات ، إضافة إلى الفروض المقدّرة في المواريث ، و الصّداق في النكاح ، و تشريع الذّبح في المحلّ المخصوص ، و الحدود ، و عدد الأشهر في عدّة الطلاق و الوفاة . فكلّ هذه تعتبر تعبدية عندهم ، حيث لا مجال للعقل في إدراك عللها أو مصالحها الجزئية [3] .

و لست أريد مناقشة مدى صحّة ما ذهب إليه كثير من الفقهاء في هذا المقام ، ذلك أني على يقين أنه لا يوجد على هذا المعنى للتّعبّد دليل ناهض . غير أنّي أجدني مندفعا للبحث في الدوافع التي جعلت كثيرا من فقهائنا و أصوليّينا يسلّمون بهذا المبدأ ـ "التعبد" بالمعنى الذي ذكرت لهم آنفا ـ في أحكام الشريعة أو في أغلبها أو حتى في بعضها ، و في آن واحد أجدني مضطرّا لإرجاء مناقشة ما ذهب إليه هؤلاء العلماء من تحديد لمصطلح "التعبد" إلى حين الكلام عن "علاقة التعبد بالتعليل" .

## الفرع الثاني : أسباب وجود إشكالية "التعبد"

إنّ نسبة الحكم إلى التّعبد لأدنى ملابسة أمر درج عليه كثير من علماء الشريعة ـ كما ذكرت ـ ، و إذا ما تأمّلنا في أسباب ذلك و العوامل التي أدّت إليه ، وجدنا أنّها عديدة ، فالدكتور طه العلواني

---

(1) الشنقيطي ، محمد الأمين ، مذكرة أصول الفقه ـ المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، د ت ، ص 36 ، 37 . و ابن النجار ، محمد الفتوحي الحنبلي ، شرح الكوكب المنير (مختصر التحرير) ، دار الفكر ـ دمشق ـ دت ، 212/1 . الآمدي ، الإحكام ، 115/1 .

(2) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 202 .

(3) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ـ مقدمة د/ العلواني ـ ص 10 .

يذكر منها خمسة [1] هي على سبيل الإجمال كالتالي : 1 ـ اللّغة ، 2 ـ التّأثّر بالشّرائع السّابقة ، 3 ـ التّقيّد بضوابط القياس الأصولي و شروطه ، 4 ـ التّسوية بين العبودية لله و العبودية للخلق ، 5 ـ عدم الالتفات إلى خصائص الشريعة كمحدّدات منهاجية . و هذه العوامل الخمسة هي في الحقيقة أربعة بإضافة عامل التّسوية بين العبودية لله و لغيره إلى عامل اللّغة ، و لكنّي أضيف إليها عاملا جديدا هو : التأثّر بالنّزعة الكلامية ، فتصبح أسباب ظهور إشكالية "التعبد" خمسة من جديد ، و تفصيلها كالتّالي :

**أولا / اللّغة** : إنّ لغة الشارع الحكيم اعتبرت لفظ "التعبد" من ألفاظ التّكريم و التّشريف ، لا من ألفاظ الإخضاع و الإذلال ، و بناء على هذا الاعتبار فإنّ التّسوية بين عبودية الإنسان لله و عبوديته لغير الله أمر محسوم غير مستساغ ، ذلك أنّ أساس العبودية لله التّكريم و التّشريف و التّقريب لما في ذلك من رفعة و عزّة و كرامة ، و أمّا أساس العبودية لغير الله فهو الرّقّ بما فيه من ذلّ و إهانة و صغار و احتقار، و ما يتبع ذلك من استباحة لكرامة الإنسان و تدنيس لشرفه . و يكفي لبيان هذه الحقيقة السّاطعة تدبّر قوله تعالى﴿ ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرّا و جهرا هل يستوون الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون و ضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء و هو كلّ على مولاه أينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو و من يامر بالعدل و هو على صراط مستقيم﴾ سورة النحل الآية 75،76. إنّ هذه الآية الكريمة تحدّد بدقّة و وضوح الفرق الكبير بين عبودية الإنسان المذلّة لإنسان مثله ، و عبوديته لله تبارك و تعالى . فعبودية الإنسان للإنسان تشلّ قدراته ، و تحوّله إلى كلّ و عالة على مولاه ، فلا غرابة إذا كبّل عقله ، و ذلّل لسيّده و أخضع لتنفيذ ما يعقل و ما لا يعقل بقوّة و عزّة السّيادة و ضعف و ذلّ العبودية ، فعبد العبد هذا لا يقدر على شيء ، و هو يعمل و يكدح ليرزق مولاه و يزيد في أمواله . أما عبد الله فإنّه ذو نسب و شرف ، يتكفّل الله برزقه ، و بشكل قد يفيض عن حاجته ، فيتصرّف بالمال ، ينفق منه سراً و جهرا لا يخشى أحدا إلا الله . هل يستوي هذا و ذاك في عبوديتهم ؟! ، كلاّ ! لا يستوون . إن عبودية الإنسان لله تحرير له ، و فتق لمواهبه و قدراته الهائلة ، فهو يملك ذلك كلّه إلى درجة أنّه لا يقتصر على معرفة العدل و الالتزام به ، بل إنّه يأمر به ، و يعرف الصراط المستقيم و يسلكه ، و يدعو الناس إليه ، أما عبودية الإنسان لبشر مثله ، فهي سلب لحرّيته ، و قتل لقدراته و طاقاته ، و كبت لمواهبه، لا يملك حرّية التعبير و لا حرّية التصرّف ، و ليس له الحقّ في الكلام ، فهو كلّ على مولاه ، اضمحلّت قدراته و ضمرت طاقاته و ماتت مواهبه ، حتّى إنّه إذا حُرِّك و وُجِّه لم يأت بخير . بعد هذا البيان هل يستقيم

(1) المرجع السابق ، ص 10 ، 11 .

القول بأنّ لله أن يكلّف النّاس بما لا يعقلون معناه و لا يدركون حكمته ! ! ، لا شكّ أنّ هذا لا يستقيم أبدا ، ذلك أنّ أساسه " التّسوية بين العبودية لله و لغير الله" ، و هذا أساس بان خطؤه ، و حان تجاوزه .

ثانيا / **التّأثّر بالشّرائع السّابقة** : إنّ الشرائع السّماوية السّابقة كانت في معظمها تفتقر إلى عنصر المعقولية في أحكامها ، إذ لم تكن معللة في أغلبها ، و من ذلك التشريعات التي أمر الله سبحانه بها بني إسرائيل خاصّة ، حين كانوا يكلّفون بما لا سبيل لإدراك علّته أو فهم حكمته ، و حينما يتمرّدون على تلك التّكليفات يهدّدون تهديدا حسّيا بوجوب القبول و التّنفيذ عن رضى أو عن غير رضى : قال تعالى ﴿ و إذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطّور خذوا ما ءاتيناكم بقوّة و اسمعوا قالوا سمعنا و عصينا و أُشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بيسما يامركم به إيمانكم إن كنتم مومنين﴾ سورة البقرة الآية 93 . إنّ شريعة بعض خصائصها الإصر و الأغلال ، و تحريم بعض الطّيّبات و جعل التّوبة مشروطة بقتل النّفس ، هي شريعة قوميّة خاصّة و مؤقّتة ، غير قادرة على الاستجابة لكلّ الأعصار و الأمصار ، و لا يصلح بحال القياس عليها ، أو البناء على أساس خصائصها و من ثّمة فإنّه ينبغي على الفقيه ألاّ يقيس عليها ، أو يستصحب بعض خصائصها للحكم بمؤدّاها على شريعة الإسلام . ثم إنّ شريعة ينظر أهلها إلى الله على أنّه "ربّ الجنود" المستبد ـ تعالى الله عن ذلك ـ فعلاقتهم به علاقة صراع و انتقام ، ينبغي ألاّ تقارن أبدا بشريعة علاقة "الربّ" فيها "بمربوبيه" مبنيّة على أساس الرّحمة و الأنس ، كيف لا و هي الشّريعة الخاتمة إلى البشرية كافّة في طورها العقلي الكامل من أطوار البشرية [1] . لذلك فمن البعيد جدّا أن يُحكم على تعبّدية الأحكام في الشريعة الإسلامية بناء على سعة مساحات التعبّديات في الشرائع السّابقة ، و خاصّة شريعة التوراة و ما أضافه يهود إليها .

ثالثا / **التقيّد بضوابط القياس الأصولي و شروطه** : القياس ـ كما هو معرّف عند الأصوليين ـ إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم [2] .

و من خلال هذا التّعريف ندرك أنّ الأصوليين وضعوا للقياس أركانا ، و منها "العلة" .

و العلة مصطلح ذو شجون ، و قد استُعمل استعمالات مختلفة و كثر فيه الجدال و الأخذ و الرّدّ ، و لكن يبقى أنّ الأصل في العلّة و حقيقتها "الحكمة " [3] . إلاّ أنّ الأصوليين ، و بالنّظر لما عُرفوا به من الدقّة في الضّبط و المبالغة في التّحديد، استعملوا "العلة" بمعنى "الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به

(1) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 11 .

(2) علم أصول الفقه ، الشيخ خلاف ، ص 52 ، و انظر : تعريف القياس في كتب الأصول كلها .

(3) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 10 .

الأحكام" [1] لاعتبارات خاصّة ، ذكرها الشاطبي موجزة فقال :" نصب الشارع المظنّة في موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشّرعية" [2] ، و ذكرها الدكتور الرّيسوني فقال :".. و لكنّ الشارع يربط الأحكام بأمارات ظاهرة منضبطة ، تجنّبا للميوعة و الفوضى في التشريع ، على أن تلك الأمارات تكون متلازمة عادة مع المصالح أو المفاسد التي هي علة التشريع الحقيقية ، أو باصطلاح القوم تكون مظنّة لها " [3] ، غير أنّه ممّا ينبغي الإشارة إليه أن الأصوليين باستعمالهم للعلة في هذا المعنى ـ و لا مشاحّة في الاصطلاح ـ ، جعلوا الحكمة إحدى مشتملاتها لا هي ذاتها ، و من ثمّة كان هذا منفذا للتّحكّم بشريعة الله ، حيث ساغ لكثير من دارسي الشريعة ـ قديما و حديثا ـ تجاوز حكم و أسرار الشرع لمجرّد أنّها لم تستطع أن تستجيب لضوابط الاصطلاح في وقت ما . و بالتالي الحكم بتعبدية النّص و عدم اشتماله على الحكمة أو العلة . و هذا كله لمجرّد أن النّاظر في نصوص الشريعة لم يقتدر في وقته ، و في إطار جهده النّسبي المحدود بإنسانيته و زمنه و قدرات عصره و جيله المعرفيّة ، أن يدرك العلة أو الحكمة من تلك النصوص ، و أن يحدّد لها أوصافا منضبطة ، تجعلها تتواءم و المعنى الاصطلاحي الذي رسموه. و في الحقيقة فإنّ هذا ـ كما قال الدكتور العلواني ـ من قبيل التّحكّم الذي لا ينبغي الاستمرار فيه ، بل تجب مراجعته في كل عصر و جيل ، ذلك أن النص القرآني مطلق لأنّه كلام الله الأزليّ ، و قدرات البشر نسبيّة محدودة ، و تحقيق خصائص الشريعة أولى من تحقيق القدرة على القياس في مسألة جزئيّة فرعيّة [4].

**رابعا / عدم الالتفات إلى خصائص الشريعة كمحدّدات منهاجية :**

شريعة الإسلام ختم الله بها تشريع السماء للأرض ، لذلك كانت ناسخة لما قبلها من الشرائع ، قال تعالى ﴿ **ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتّبعها** ﴾ سورة الجاثية الآية 18 ، و قد تلقّى رسولنا ﷺ جميع الأحكام من الوحي ، فإذا كان هناك تشابه بين شريعة الإسلام و الشرائع السّابقة ، فإنّ ذلك يعود إلى كون مصدرها واحدا . و قد اختلف علماؤنا في شريعة من قبلنا إذا وجد فيها حكم لم يوجد في شرعنا ما يقرّه و لا ما يبطله ، هل يعدّ هذا تشريعا لنا ؟ . و الحقّ أنّي لست بصدد بيان آراء العلماء في هذا المجال و أدلّتهم و مناقشتها، لأنّ ذلك مبسوط في كتب الأصوليين خاصّة المتأخّرين منهم [5]، و لكن ما أردت التّنبيه إليه هو قوله تعالى ﴿ **لكلّ جعلنا منكم شرعه و منهاجا** ﴾ سورة المائدة الآية 50 .

---

(1) المستصفى ، ص 281 ، و انظر : تعريف "العلة" في كتب الأصول الأخرى.

(2) الموافقات ، 187/1 .

(3) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 11 .

(4) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 12 .

(5) أنظر على سبيل المثال : أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 285 . و علم أصول الفقه لخلاف ، ص 93 ، 94 ، و أصول الفقه لوهبة الزحيلي 838/2 .

يقول ابن جرير :"معنى الكلام: لكلّ قوم جعلنا طريقا إلى الحقّ يؤمّه، و سبيلا واضحا يعمل به."[1] و يقول القرطبي :" و معنى الآية أنّه جعل التوراة لأهلها و الإنجيل لأهله و هذا في الشرائع و العبادات ، و الأصل التّوحيد لا اختلاف فيه" [2]. و من هنا يتبيّن أنّ الشريعة الإسلامية ليست كباقي الشرائع السّابقة ـ و هذا بنصّ الآية ـ، إذ أنّ الله سبحانه و تعالى اختصّها بميزات و خصائص لم تكن موجودة فيما عداها . فإذا كانت الشّرائع السّابقة قوميّة خاصّة و مؤقّتة ، من خصائصها الإصر و الأغلال و تحريم بعض الطّيّبات ، فإنّ الرّسالة الخاتمة عامّة ، كاملة ، شاملة ، و من خصائصها التّخفيف و الرّحمة و رفع الحرج و تحليل الطّيّبات كلّها و تحريم الخبائث كلّها ، و وضع الآصار و الأغلال كلّها . كلّ هذه الخصائص و غيرها كثير ، جعلت من هذه الشريعة نسيجا وحده على مرّ الزّمان. حتى إنّ كثيرا من المفاهيم التي حوتها الشرائع السّابقة مثل : الدين، الشريعة، العبادة، الإيمان، الإسلام، و نحوها جاءت بها شريعتنا. غير أنها شحنتها بمعان أكبر بكثير ممّا كانت تدلّ عليه حتى تستجيب لحاجة الرّسالة الخاتمة في التّعبير عن معانيها الجامعة. يقول الدكتور العلواني :" فالرّسالة الخاتمة قد تجاوزت الثّنائيات ، فجمعت بين الدنيا و الآخرة ، و الغيب و الشّهادة ، و الوحي و العقل ، و الشريعة و الحقيقة ، لتصبح مفاهيمها متفرّدة شاملة" [3] . فالإيمان يتجاوز حدود التّصديق القلبيّ ليشمل السّلوك العمليّ و الذّوق الجماليّ، قال ﷺ :" **الإيمان بضع و سبعون شعبة أولها لا إله إلا الله و آخرها إماطة الأذى عن الطريق** " [4]، و العبادة تجاوزت حدود ما قُصرت عليه في شعائر مخصوصة في أوقات مخصوصة و أماكن كذلك، لتشمل الحياة بكل جوانبها إذا خلصت النّيّة و حتى الممات، قال تعالى ﴿ **قل انّ صلاتي و نسكي و محياي و مماتي لله ربّ العالمين لا شريك له و بذلك أمرت و أنا أوّل المسلمين**﴾ سورة الأنعام الآية 164، 165. حتى إنّه عندما كاد بعضهم أن يحصر مفهوم العبادة بأداء الفرائض و النّوافل مع البعد عن ممارسة الأعمال الدّنيويّة صحّح عليه الصلاة و السّلام هذا المفهوم و بيّن وجه الخطأ فيه، و وضع للعبادة إطارها الصّحيح المتكامل، قال ﷺ :" **أما و الله إني لأعبدكم لله و أتقاكم، و إني لأصلّي و أنام، و أصوم و أفطر، و أتزوّج النّساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي**"[5].

---

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، (ت 310 هـ) ، جامع البيان في تفسير القرآن ـ دار المعرفة ـ بيروت ، ط04 ، 1400هـ/1980م ، 174/6 .

(2) تفسير القرطبي ـ مرجع سابق ـ ، 211/6 .

(3) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 14 .

(4) سبق تخريجه .

(5) رواه البخاري ، كتاب النكاح ، باب الترغيب في النكاح ، تحت رقم (4776) 1949/5 ، و رواه الإمام مسلم ، كتاب النكاح ، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه و وجد مؤنه ، 584/1

و انظر : العلواني ، طه جابر ، إصلاح الفكر الإسلامي ، سلسلة محاضرات ، دار الهدى ـ عين مليلة ـ الجزائر ، ص 39 .

و هكذا باقي المصطلحات . يبرّر الدكتور العلواني هذا قائلا :"ذلك لأنّ الرّسالة الخاتمة رسالة تقوم على "الجمع بين القراءتين" ـ قراءة الوحي كتابا و سنة و قراءة الوجود ـ ، فالنظر إلى مفاهيمها بذلك المنظار الذي ينظر به إلى مفاهيم أديان أخرى ، جاءت البشرية في طور طفولتها لتساعدها على تجاوز الحالة "الأنيمية الإحيائية" فيه خطر عظيم ، لأن المفاهيم المشار إليها مفاهيم رسالة خاتمة ، جاءت البشرية في مرحلة نضجها و طورها العقلي الثالث ، و إذا كان أهل ديانات سابقة نظروا إلى الفعل الطبيعي الإنساني في نكاح الإنسان و طعامه و منامه باعتباره ضعفا بشريّا أو قصورا إنسانيّا ، ابتلي به "ابن الخطيئة" ، فإنّ الرّسالة الخاتمة قد علّمت الإنسان "**أن في بضع أحدكم صدقة** " [1]، لأنه جزء من التعبد بالعمران و الاستجابة لخالق الإنسان و الأكوان" [2] . و بيت القصيد من هذا كلّه ، أنّ كثيرا من علمائنا حينما ينظر في خصائص الشريعة هذه إنّما ينظر إليها من زاوية كونها محاسن و فضائل [3] ، لا من حيث هي محدّدات منهاجية تشكّل مع المحددات الأخرى الضّابط المنهاجي لحركة الفكر و الفقه الإسلامي . و نظرة كهذه جعلت إشكالية التعبد تأخذ حيّزا كبيرا في الفقه الإسلامي و فكره ، و تسيطر على تفكير كثير من علمائنا .

**خامسا ـ التّأثّر بالنّزعة الكلاميّة** : و أعني بالنّزعة الكلامية الالتزام بقواعد "علم الكلام" في معظمها ، و علم الكلام كما قال ابن خلدون في مقدّمته :" هو علم يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقليّة و الرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف و أهل السنّة.." [4]. ومن خلال هذا التّعريف يتبيّن لي أنّ علم الكلام لم يكن ظهوره عاديّا كباقي العلوم الشرعية، وإنما جاء استجابة لظروف معيّنة ، فهو في الحقيقة وليد الحاجة ، فقد جرى السّلف في البحث عن العقائد على طريقة الكتاب العزيز ، حتّى رفع المعاندون من المتفلسفة و المبتدعة رؤوسهم بإلقاء الشّكوك والشّبه على حقائق الدين . فلم يسع علماء الكلام إلا أن تصدّوا لمكافحتهم بمثل السّلاح الذي كانوا يهاجمونهم به، وأخذ البحث في العقائد هيئة غير هيئته الأولى [5] . و في الحقيقة لست أعتب على ظهور هذا العلم، ولا على الحقائق التي بثّت في ثنايا كتبه ، وإنما أعتب على أهل هذا العلم اشتغالهم بكثير من المسائل النظرية أو الفلسفية التي لا ثمرة عملية ترجى من ورائها . كما أنّ عتابي أشدّ، حينما يتعلّق الأمر بمنطق

---

(1) رواه مسلم ، كتاب الزكاة ، باب بيان أن اسم "الصدقة" يقع على نوع من المعروف ، 403/1. و رواه أحمد في المسند ، كتاب مسند الأنصار ، باب أحاديث أبي ذرّ الغفاري ، تحت رقم (20500) .

(2) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 14 ، 15 .

(3) الأشقر ، عمر سليمان ، خصائص الشريعة الإسلامية ، قصر الكتاب ـ البليدة ـ ص 06 ، 07 .

(4) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق درويش الجويدي ، المكتبة العصرية ، صيدا ـ بيروت ـ ط02 ، 1418هـ/1997م ، ص 429 .

(5) الشاطبي ، أبو إسحاق ، الموافقات في أصول الأحكام ، علّق عليه الشيخ محمد حسنين مخلوف ، دار الفكر 1341هـ ، هامش 30/1 .

جدليّ عقيم ، وحجاج سفسطائي لا معنى له، يقول ابن عاشور في ردّ دليل المتكلمين الأشاعرة على إنكار التعليل :"والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين : أولاهما ؛ قولهم:إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به . وهذه سفسطة شبّه فيها الغرض النافع للفاعل بمعنى الداعي إلى الفعل ، والراجع إلى ما يناسبه من الكمال ، لا توقّف كماله عليه.."[1] .

هذا كله جعل علماء الأصول الذين كان معظمهم متكلمين ـ كما سيأتي ـ ، ينحون بأصول الفقه منحى تنظيريا فلسفيا ، بعيدا في معظم مباحثه عن المنهج التنزيلي الواقعي ــ ولعلّنا رأينا جانبا من هذا التوجّه في الفصل الأول عند تعريف الاجتهاد ـ ، ممّا دفع بكثير من العلماء إلى التحذير من الكلام فيما ليس تحته عمل ، من ذلك ما نقله ابن عبد البر عن مصعب بن عبد الله الزبيري قال :" كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهم و القدر وما أشبه ذلك [2]، و لا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل "[3] . هذا ما حدا بالشاطبي لأن يضع قاعدة يقرر فيها أن"كل مسألة لاينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي "[4] .

و إذا كان أصول الفقه قد تأثّر بالتفكير الكلامي والمنطق الكلامي ، فإن الكثير من المباحث الكلامية البحتة تمّ نقلها إلى كتب الأصول ، وبيان ذلك فيما يأتي :

إن من أشهر مواضيع علم الأصول ، والتي دار حولها نقاش عريض وحجاج كبير ، مسألة "تعليل أفعال الله تعالى": هل هو واجب ؟ كما قال المعتزلة [5]، أم غير واجب ؟ كما ذهب إليه الماتريدية . أم أن أفعال الله غير معللة بعلة البتة ، كما ذهب إليه الأشاعرة .و مسألة " أفعال العباد"، هل هي مخلوقة لله تعالى كما قال الأشاعرة ، أو بقدرة العبد استقلالا كما قال المعتزلة ، أو بالقدرتين معا كما قال به بعض المتكلمين ؟ .

---

(1) التحرير و التنوير ، ابن عاشور ـ مرجع سابق ـ ، 380/1 .

(2) الجهمية : هم أصحاب جهم بن صفوان ، و هو من الجبرية الخالصة ، ظهرت بدعته بترمذ (اسم مدينة على نهر جيحون) . و قتله سلم بن احوز بمرو (مدينة بخراسان) في آخر ملك بني أمية . وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية و زاد عليهم نفي وصف الله بصفة يوصف بها خلقه .كما زاد إثباته علوما حادثة لله تعالى لا في محل ، كما قال في القدرة الحادثة : إن الإنسان لا يقدر على شيء و لا يوصف بالإستطاعة و إنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ، و لا إرادة و لا اختيار . أنظر : الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ) ، الملل و النّحل ، تحقيق أمير علي مهنا ، و علي حسن فاعور ــ دار المعرفة ـ بيروت ، ط06 ، 1417هـ/1997م ، 97/1 و ما بعدها .

(3) مختصر جامع بيان العلم و فضله ، لابن عبد البر ، ص 155 .

(4) الموافقات ، 31/1 .

(5) المعتزلة : فرقة كلامية أسسها أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزّال الألثغ الذي خرج على شيخه الحسن البصري، و من أصولها أن كلام الله محدث مخلوق في محل، و أن الإرادة و السمع و البصر ليست معاني قائمة بذات الله تعالى و كذا نفي رؤية الله تعالى للأبصار في دار القرار . أنظر : الملل و النّحل ، 56/1 و ما بعدها .

و كلّ هذه المسائل الكلامية وغيرها كانت مثار خلاف كبير بين الأصوليين، لاسيما إذا علمنا أن عددا من كبار المتكلمين ألّفوا في أصول الفقه، و برعوا فيه حتى عُدّوا من أساطينه ، و من أشهر هؤلاء: أبو الحسن محمد بن علي البصري المعتزلي (المتوفى 413 هـ) صاحب كتاب " المعتمد في أصول الفقه"، و إمام الحرمين أبو المعالي الجويني الأشعري (المتوفى 487هـ) صاحب كتاب "البرهان في أصول الفقه"، وأبو حامد الغزالي الاشعري (المتوفى 505 هـ) صاحب كتاب " المستصفى".

و لاشك أن كثيراً من النتائج التي توصّل إليها هؤلاء المتكلّمون الأصوليون في علم الكلام ، نقلوها إلى علم الأصول ، إن لم نقل : إنّ بعضها لم يكن مجرّد نتيجة بثّت في ثنايا المباحث الأصولية، بقدر ما كان موضوع بحث و تحليل و تدليل في كتب الأصول ذاتها . و من هذه المباحث المتعلقة بتلك المسائل الكلامية "أحكام الله" هل هي معللة بعلة أو ليست معللة ؟ و إنّما هي متعبّد بها فحسب ، و ما على المكلف إلا الإذعان ؟ و لزيادة التّوضيح ، أورد بعض أقوال الأصولين في هذه المسألة يقول تاج الدين السبكي في الإبهاج:"المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل و اشتهر عن الفقهاء التعليل".[1] و يفصّل هذا ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب المنير ، حيث يقول:"و فعله و أمره لا لعلة و لا لحكمة، في قول اختاره الكثير من أصحابنا و بعض المالكية و الشافعية و اختاره الظاهرية والأشعرية و الجهمية، و القول الثاني أنهما لحكمة و علة ، اختاره : الطوفي و الشيخ تقي الدين و ابن القيم و ابن قاضي الجبل ، وحكاه عن إجماع السلف و هو مذهب الشيعة و المعتزلة ... ، قال الشيخ تقي الدين: لأهل السنة في تعليل أفعال الله و أحكامه قولان و الأكثرون على التعليل" [2]. أما الإمام الشاطبي فقد افتتح كتاب المقاصد "بمقدمة كلامية" تعرّض فيها لهذه المسألة ، حيث قال :" لنقدّم قبل الشروع في الكلام مقدّمة كلامية مسلّمة في هذا الموضع، وهي أنّ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل و الآجل معا ... و قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، و زعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معلله بعلة البتّة ، كما أن أفعاله كذلك ، و أنّ المعتزلة اتّفقت على أنّ أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد و أنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين" [3]. و إذا كان الشاطبي يجعل التعليل مذهب أكثر أهل الفقه فإن الإمام الزنجاني يرى أن هنالك مذهبين : مذهب الشافعي و جماهير أهل السنة ؛ و مفاده أن الاحكام الشرعية " أثبتها الله تحكّما و تعبّدا غير معللة ... و مايتعلّق بها من مصالح العباد فذلك ضمنا و تبعا لا أصلا و مقصودا ". و مذهب الأحناف الذي يرى أنّ الأحكام الشرعية أثبتها الله تعالى و شرعها معللة

(1) الإبهاج في شرح المنهاج - مرجع سابق - ، 41/3 .

(2) شرح كوكب المنير - مرجع سابق - ، 312/1 .

(3) الموافقات ، 04/2 .

بمصالح العباد لا غير" [1] ، و مهما يكن من إصابة هؤلاء الأصوليّين في نسبة الأقوال إلى أهلها [2] ، فإنّ المراد هنا هو أنّ هذه المسألة و كثيرا من شبيهاتها كان ميدانها علم الكلام ثمّ انتقلت إلى أصول الفقه فكانت سببا أكاد أقول : مباشرا في ظهور إشكالية "التعبّد" و طفوحها على سطح الفقه الإسلامي ، خاصّة إذا علمنا أنّ هذه الإشكالية لم يكن لها مكان في التّشريع الإسلامي منذ عصر الرّسالة إلى عصر التّأليف في علم الأصول، أين ظهرت هذه الإشكالية و أصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله و موضوعه بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها و لا اضطراب بعد أن كان موضع اتّفاق من الجميع [3].

## الفرع الثالث : نتائج اعتبار إشكالية "التعبد"

و في نهاية بيان حقيقة إشكالية "التعبد" و أسبابها ، و قبل تحديد العلاقة بين "التعبد" و "التعليل" رأيت أنّ المقام يستدعي ذكر - و لو بشكل مختصر جدّا - بعض النّتائج الوخيمة على العقل التّشريعي المسلم ، التي سبّبتها إثارة هذه الإشكالية في الفكر الإسلامي ، و التي أوردها مجملة كالآتي :

***أولا - استبعاد البحث في معقولية الشريعة*** ، و بتعبير أدقّ ، استبعاد النّظر في مقاصد الشريعة الإسلامية ،إن على المستوى النّظري والفلسفي والمفاهيمي ، أو على المستوى الاجتهادي تفقّها ؛ استنباطا و تنزيلا ممّا تسبّب في جمود الفقه الإسلامي و تقوقعه في دائرة زمانيّة محدودة متقدّمة حرمته من الوفاء بحاجات الناس على مدى عصور كثيرة متأخرة .

***ثانيا - شيوع حركة الجدال العقيم*** ، و ظهور مسائل كلامية ، هي من باب السّفسطات الفلسفيّة -كما مرّ بيانه - عارية عن المصلحة ، بعيدة عن منهج الكتاب و السنّة ، شغلت الأمة عن الاهتمام بمسائل هي من باب الفرائض و الواجبات الآكدة و إن شئت قل : الأركان التي يقوم عليها صرح الدين : كإهمال الجانب العقيدي و أقصد به إحياء روح التديّن الصّحيح و المستقيم سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي ، و بذلك نخلق حوافز تقوّي الخير و حواجز تعرقل الشّرّ في النّفس و الواقع . وكذا إهمال الجانب السّياسي ، و الجانب الاقتصادي ... .

***ثالثا - خلق ذهنيات استهلاكية*** : حيث ساهمت هذه الإشكالية في تشكيل عقلية خرافيّة أسطوريّة بعيدة كلّ البعد عن مقتضيات العقل و متطلّبات الواقع ، بحيث إنّك لو أطلقت خرافة غير معقولة ، كان انتشارها واسعا ، و الحديث عنها مستساغا ، الشّيء الذي جعل كثيرا من النّاس قطعانا ـ

---

(1) الزنجاني ، شهاب الدين ، تخريج الفرع على الأصول ، تحقيق محمد أديب صالح - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط04، عام 1982 ، ص 38 - 40 .

(2) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 200 و ما بعدها..

(3) تعليل الأحكام ، شلبي ، ص 94 .

بتعبير شيخنا محمد الغزالي رحمه الله ـ تتحكّم في توجيهها فئة من الدّجّالين أبعدتهم عن صفاء الفطرة ، و نقاء العقيدة ، و رمت بهم في أوحال الشّرك و براثين الباطل.

### الفرع الرابع : علاقة "التعبد" "بالتعليل"

إنّ الأصوليين و المتكلّمين و الفقهاء ينظرون إلى علاقة التعبد بالتعليل على أنّها علاقة تضادّ و تناقض ، فالتعبد عندهم يطلق على كلّ ما لا يعقل معناه و لاتدرك حكمته ، و التعليل يطلق على ما يعقل معناه و تدرك حكمته . و هذا المفهوم للتعبد – و الذي تّم بيانه من قبل – يجعلنا حقّا نحكم بتضادّ الاصطلاحين ، لأنّ أحدهما يعني المعقولية و الآخر يعني عدمها .

و الحقّ أنّ في هذا الاصطلاح تحكّما في معنى المصطلح ذاته ، و توجيها له بما لا يقصد منه لغة ، ومن ثمّة يتنافى و مقاصد الشريعة الإسلامية . فإذا كان معنى التعبد في اللغة : التّذلل و الطاعة التّامة و الخضوع الكامل ـ كما بيّنه أهل اللغة ـ فهل من مقتضى ذلك التّكليف بما لايعقل معناه و لا تدرك علّته ؟ ، إنّ هذاالتّوجيه الاصطلاحي لمقتضى المفهوم اللغوي يناقض قصد الشارع إلى التخفيف و التّيسير في التكليف بمقتضى الشريعة ، ذلك أنّ الشارع الحكيم "لم يقصد إلى التّكليف بالشّاق و الإعنات فيه"[1]. و حمل النّاس على الامتثال لما لا يدركون له حكمة ، و لا يعقلون له معنى ، فيه من المشقّة و الإعنات الزّائدين ما يوقع المكلف في حرج كبير ، يقول الدريني مبيّنا حقيقة هذا الدين الذي تدفع معقوليته إلى الامتثال الطّوعي لأحكامه : " .. لأنّ الإسلام خاطب الأمم لا ليسوقها بعصا الغلب و الإكراه ، و إنما خاطبها على أساس أنهم ذوو عزّة و أحرار ، و لذا أقنعهم بمنطقيّة تشريعه ، و علوّ مقاصده ، و إنسانيّة حكمه ، و جدوى المصالح الكبرى التي يجتنونها عند امتثال تشريعه، تكريما لآدميّتهم، إن لم يكونوا قد آمنوا ﴿ و لقد كرّمنا بني آدم..﴾ سورة الإسراء الآية 70 . أو بثّا لروح العزّة في نفوسهم إن كانوا قد آمنوا لقوله تعالى ﴿ و لله العزّة و لرسوله و للمومنين ﴾ سورة المنافقون الآية08" [2]. فلذلك ، و من أجل تحقيق مقصود الشارع من التّكليف بمقتضى الشريعة ، و استيعاب معنى هذا اللفظ في اللغة ، و تجنّب كثير من مواقع الزّلل في فهم الشّرع ، و التي يوقع فيها مقتضى ذلك الاصطلاح. أرى أنّ المعنى الشرعي للفظ " التعبد" إنما هو "تحقّق الامتثال للأمر الإلهي" [3] . ولا أقصد بالأمر الإلهي المعنى اللّغوي المتمثّل في صيغة

---

(1) الموافقات ، 93/2 .

(2) مجلة الاجتهاد ( مناهج الاجتهاد و التجديد .. د/ الدريني ) ، ص 199 ، 200 .

(3) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار ) ، ع01 ، ص 286 .

الأمر، و إنّما قصدت به مطلق الطّلب بإيقاع الفعل أو الكفّ عنه[1]، يعني هذا أنّ الحكم الشرعي إنّما شرع تحقيقا للمراد الإلهي ، و هو التعبد به له عزّ و جلّ . و "الامتثال للأمر الإلهي" أو " التعبد" ــ بهذا المعنى ـ أصل عظيم من أصول الشريعة ، جعله الشاطبي إطارا عقديا لتطبيق أحكام الشريعة ، و عدّه أرقى أنواع العبودية لله تعالى [1] ، و قال في شرحه :" أن يدخل (المكلّف) في السّبب (الحكم) بحكم الإذن الشّرعي مجرّدا عن النّظر في غير ذلك ، و إنّما توجّهه في الأصل إلى السّبب تلبية للأمر لتحقّقه بمقام العبوديّة" [2]. و من فرط اهتمامه بهذا الأصل ، وضع الشاطبي تصنيفا لاعتبارات المكلف في التزامه بأمر الله يتضمّن درجات ثلاثة متفاضلة في سلّم العبودية ، و ليس هذا مجال ذكرها [3].

أعود لأقول إنّ التعبد بهذا المعنى لا يتنافى أبدا مع مبدأ التعليل ، بل إنّ العلاقة بينهما متينة جدا ، و مترابطة تمام التّرابط . فكون الحكم الشرعي معلّلا لا ينفي عنه مقصد التّعبد أبدا . و كون الحكم الشرعي متعبّدا به لا ينفي عنه قبوله للتعليل ، فكم من حكم شرعيّ كان يعتبر في زمن ما من التعبديات التي استأثر الله بها في علمه ، بانت حكمته ، و تجلّت علته للعلماء المجتهدين ، لذلك قالوا : إنّ جانب التعبد (حقّ الله) ، لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعيّة [4] ، سواء كان تعبّديا بالمعنى الذي درج عليه علماؤنا أو معلّلا ، و سواء في العبادات أو غيرها . يقول الدكتور الريسوني :" بل إنّ التّعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التّعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام ، فكلّ حكم يعلّم النّاس و يدرّبهم على الانقياد للشّرع ، و على الخضوع لله ، ففيه مصلحة" [5] . و الحقيقة أنّ الشريعة الإسلامية لها في أحكامها بعدان أساسيان : "بعد تعبّدي" ؛ و أقصد به الامتثال لأمر الله و الإخلاص فيه لوجهه تعالى . و "بعد اجتماعي" ؛ و أقصد به البعد التّنظيمي للحياة . ذلك أنّ أحكام الشريعة وضعها الشارع الحكيم لغاية مصلحية واحدة هي تنظيم علاقات الناس ـ بالله ، بالكون ، بالآخرين ــ بما يتّفق و مراده تعالى ، و يحقّق مصالح الناس في العاجل و الآجل . و قد عبّر ابن رشد في بدايته عن هذين البعدين بالمعنى العبادي و المعنى المصلحي ، عند عرضه لاختلاف الفقهاء في مسائل من الوضوء : "و المصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا (بمعنى عللا) للعبادات المفروضة ، حتى يكون الشارع لاحظ فيها معنيين : معنى مصلحيا ، و معنى عباديا، و أعني بالمصلحي ما رجع إلى الأمور المحسوسة و بالعبادي

---

(1) المرجع السابق ، ص 266 .

(2) الموافقات ، 150/1 .

(3) المرجع نفسه ، 150/1 ، 151 ، 152 .

(4) الفروق للقرافي ، الفرق 22 ـ الموافقات ، 241/2 و ما بعدها .

(5) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 199 .

ما رجع إلى زكاة النّفس" [1] . و على هذا فإنّ كثيرا من الأحكام ما يكون البعد التعبّدي فيها أظهر من البعد الإجتماعي أو المصلحي ، و منها ما يكون عكس ذلك ، أين يكون البعد الإجتماعي (المصلحي) أظهر . يلاحظ هذا الأمر بالنّسبة للأولى في أحكام العبادات عامّة ، حيث قال الشاطبي : " و هكذا العبادات ... فإنّ المقصد الأصلي فيها التوجّه إلى الواحد المعبود و إفراده بالقصد إليه على كلّ حال"[2] ، و بعض الأحكام الأخرى كوجوب الصّداق للزّوجة ، و كإيقاع بعض الحدود كحدّ الزّنا و السّرقة و غيرها . و بالنّسبة للثّانية أحكام المعاملات في أغلبها [3] . و بتعبير آخر فإنّ مقاصد الشريعة في الأحكام نوعان : أصليّة و تبعيّة . فالحكم الواحد يكون له مقصدان في آن واحد ، مقصد أصلي و آخر تبعي [4] . فإذا كان البعد التعبدي في الحكم أظهر فإنّه مقصود الشارع فيه بالقصد الأوّل ، أي يعتبر المقصد الأصلي للحكم ، و أمّا ما يتبعه من مصالح اجتماعية ـ دنيوية ـ فإنّها مقصودة للشارع بالقصد الثاني ، فهي مقاصد تبعيّة فحسب ، و مثال ذلك الصلاة ، قال تعالى ﴿و أقم الصّلاة طرفي النّهار و زلفا من اللّيل إنّ الحسنات يذهبن السّيّئات﴾ سورة هود الآية 114 ، و قال أيضا ﴿ و أقم الصّلاة إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر﴾ سورة العنكبوت الآية 45 . فالمقصد الأصلي من الصّلاة ظاهر في التعبد ، ذلك أنها قربة من القربات التي يتقرّب بها العبد إلى ربّه ، قال العزّ بن عبد السلام في "مقاصد الصلاة": " مقصود العبادات كلها التقرّب إلى الله عزّ و جلّ " ، و قال في الصّلاة خاصّة :" و مقصودها الأعظم تجديد العهد بالله" [5]. و قال :" لأنّ مقصودها تجديد العهد بالله ، و لذلك جعلت لها مواقيت متقاربة لئلاّ يبعد عهد العبد بذكر الله ، قال تعالى ﴿و أقم الصّلاة لذكري﴾ سورة طه الآية 13 " [6]. و يقول الشيخ القرضاوي :" فالصلاة المقبولة هي التي تأخذ حقّها من التّأمّل و الخشية و استحضار عظمة المعبود جلّ جلاله ، ذلك أنّ القصد الأوّل من الصّلاة ـ بل من العبادات كافّة ـ هو تذكير الإنسان بربه الأعلى"[7] . و إذا كان هذا المقصد الأصلي من الصّلاة ، فإنّ لها مقاصد تبعيّة عديدة [8] ، ذكر بعضها

---

(1) ابن رشد ، أبو الوليد محمد القرطبي ـ ابن رشد الحفيد ـ (ت 595 هـ) ، بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، قدم له الشيخ السيد سابق ، راجعه و صححه عبد الحليم محمد عبد الحليم ، و عبد الرحمن حسن محمود ـ دار الكتب الحديثة ، دت ، 16/1 .

(2) الموافقات ، 301/2 .

(3) المرجع نفسه ، 300/2 و ما بعدها .

(4) مثلما بينه الشاطبي في مواضع كثيرة من الموافقات ، فمرة يعبر عنها بالمقصد الأصلي و التبعي . أنظر : الموافقات 134/2 ، و تارة أخرى بالقصد الأول و الثاني . أنظر : الموافقات 41/1 ، 263/1 .

(5) ، (6) العز بن عبد السلام (ت 660هـ) ، مقاصد الصلاة ، تحقيق إياد خالد الطباع ، دار الفكر ـ الجزائر ـ ص 09 ، 13 ، 14 .

(7) العبادة في الإسلام ، القرضاوي ، ص 213 .

(8) الموافقات ، 303/2 .

الشيخ القرضاوي في كتاب "العبادة في الإسلام" :" .. لكنّ الصّلاة في الإسلام ليست عبادة روحيّة فحسب ، إنّها نظافة و تطهّر و تزيّن و تجمّل .. و هي حركة و عمل .. تمدّ المؤمن بقوّة روحيّة نفسيّة تعينه على مواجهة متاعب الحياة و مصائب الدّنيا .. و هي قوّة خلقيّة تقوّي ضمير المؤمن على فعل الخير و ترك الشّرّ و مجانبة الفحشاء و المنكر ، .. و هي تربيّة اجتماعيّة ، و مدرسة إنسانيّة عالية .. " [1] .

و لهذا المقام مثال ثان هو "العلم" ، قال الشاطبي في المقدّمة السّابعة من الجزء الأوّل من الموافقات بعد أن ذكر أنّ المقصود من العلم التّعبد لله تعالى :" و لا ينكر فضل العلم في الجملة إلا جاهل ، و لكن له قصد أصلي ، و قصد تابع ، فالقصد الأصليّ ما تقدّم ذكره ـ و هو التعبد لله ـ ، و أمّا التّابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفا و إن لم يكن في أصله كذلك ، و إنّ الجاهل دنيء و إن كان في أصله شريفا . و أنّ قوله نافذ في الأشعار و الأبشار و حكمه ماض على الخلق ، و إنّ تعظيمه واجب على جميع المكلفين إذ قام لهم مقام النّبي ، لأنّ العلماء ورثة الأنبياء ، و أنّ العلم جمال و مال و مرتبة لا توازيها مرتبة ، و أهله أحبّاء أبد الدّهر إلى سائر ما له في الدّنيا من المناقب الحميدة ، و المآثر الحسنة ، و المنازل الرّفيعة"[2] . و أمّا إذا كان البعد الإجتماعي (المصلحة الدّنيويّة) في الحكم أظهر ، فإنّه هو مقصود الشارع الحكيم فيه بالقصد الأول ، و يعتبر هو المقصد الأصلي للحكم ، و أمّا الحكم التعبدي فيكون مقصودا بالقصد الثّاني، أي مقصودا تبعا لا ابتداء ، و مثال ذلك النّكاح ، فإنّه مشروع للتّناسل بالقصد الأول[3] الذي يحصل به بقاء النّوع الإنساني و استمرار الحياة في إطار مصون كريم تربط بين أوصاله علاقات أسريّة متينة و صلات أخلاقيّة عالية . قال السّيد سابق :" و من مقاصد الزّواج الأولى إنجاب الأولاد"[4]، و يدلّ لذلك حضّ النّبي ﷺ على الزّواج من الولود ، لما في ذلك من إكثار النّسل ، فقد جاء في الحديث أنّه خطب رجل امرأة عقيما لا تلد فقال الرّسول ﷺ في الحديث :" **تزوّجوا الودود الولود فإنّي مكاثر بكم الأمم** " [5]. و هذا القصد الأصلي الذي ذكرنا في النّكاح لا ينفي عنه قصد التعبّد فيه، بل هو مقصود للشارع فيه بالقصد الثّاني ، و هذا ما يبيّنه حديث مسلم أنّ النّبي ﷺ قال :"و **في بضع أحدكم صدقة**، قالوا : يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته و يكون له فيها أجر ، قال : **أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر ؟، فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر**" [6].

---

(1) العبادة في الإسلام ، القرضاوي ، ص 217 ـ 222 ـ بتصرف ـ .

(2) الموافقات ، 45/1 ، 46 .

(3) المرجع نفسه ، 169/2 و ما بعدها .

(4) السيد سابق ، فقه السنة ـ دار الجيل ـ بيروت ، 1416هـ/1995م ، 115/3 .

(5) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الانكاح ، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء ، تحت رقم (2050) 220/2 ، و رواه أحمد ، كتاب باقي مسند المكثرين، باب مسند أنس بن مالك ، تحت رقم (12152) ، بلفظ :" تزوجوا الودود الولود إني مكاثر الأنبياء يوم القيامة" .

(6) سبق تخريجه .

ففي هذا الحديث يرتّب النّبي ﷺ على إتيان الزّوجة أجرا ، و كأنّه بذلك يشير إلى صبغة الامتثال للأمر الإلهي التي يجب مراعاتها في هذا الأمر ـ الزّواج ـ ، و هذا يؤيّده ما ذهب إليه ابن حزم و جمهور العلماء من وجوب جماع المرأة على الرّجل إذا هي طهرت ، استنباطا من قوله تعالى ﴿ **فإذا تطهّرن فاتوهنّ من حيث أمركم الله** ﴾ سورة البقرة الآية 233 [1] . على أنّ الخلاف بين العلماء في كون النّكاح عبادة أو ليس كذلك ، واقع ، فقد أثبت الأحناف للنّكاح هذا البعد العبادي ، و نفاه عنه الشّافعية ، كما ذكره ابن حجر في الفتح[2]. و الحقيقة أنّ إضفاء الصّبغة التعبّدية على النّكاح ممّا هو ملاحظ في كثير من أحاديث النّبي ﷺ، و منها حديث أولئك النّفر الذين سألوا عن عبادة النّبي ﷺ فتقالّوها ، فبيّن لهم عليه الصّلاة و السّلام أنّ العبادة غير مقصورة على بعض الفرائض ، إنّما هي شاملة لسائر الممارسات الدّنيويّة، فقال عليه الصّلاة و السّلام : " **أما و الله إني لأخشاكم لله و أتقاكم له ، لكني أصوم و أفطر و أصلي و أرقد ، و أتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني** " [3]، و هذا التّوجيه تعبير دقيق و سليم لخاصّية الشّمول في الشريعة كمحدّد منهاجي ضابط ، لا كمجرّد فضيلة من الفضائل ، كما أنّ هذا البعد العبادي المراعى في النّكاح لا ينفي وجود مقاصد تابعة أخرى مقويّة و مثبتة لمقصد التّناسل الأصلي للنّكاح ، كما بيّن ذلك الإمام الشاطبي [4] . و يلحق بالنّكاح الأمر بمحاسن الأخلاق و الحثّ على أفضل الآداب و السّلوكات ، لذلك رأينا أنّ الله سبحانه كثيرا مّا يقرن السّلوك الاجتماعي بالجزاء الأخروي و انظر مثلا قوله تعالى ﴿ **يا أيها الّذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم و لا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن و لا تلمزوا أنفسكم و لا تنابزوا بالألقاب بيس الاسم الفسوق بعد الايمان و من لم يتب فأولئك هم الظّالمون** ﴾ سورة الحجرات الآية 11 .

---

(1) فقه السنة ـ مرجع سابق ـ ، 641/2 .

(2) العسقلاني ، الحافظ ابن حجر ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، قرأ أصله تصحيحا و تحقيقا عبد العزيز بن عبد الله بن باز ـ مكتبة دار الفيحاء ـ دمشق ـ دت ، 104/9 .

(3)سبق تخريجه .

(4) الموافقات ، 170/2 ، 171 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الباب الثاني

# الاجتهاد المقاصدي

# مناهجه ومسالكه

**الفصل الأول :** مرحلة الاستنباط (الفهم)

**الفصل الثاني :** مرحلة التنزيل (الإيقاع أو التطبيق)

# الباب الثاني : الاجتهاد المقاصدي
# مناهجه و مسالكه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ذهب كثير من علمائنا المحدثين إلى أنّ أصول الفقه الإسلامي أقرب ما يكون إلى المنهجيّة الإسلاميّة، بل غالبا ما يجعلون علم أصول الفقه هو عينه "المنهجيّة الإسلاميّة" . و يعرّفونها بقولهم : "هي مجموعة القواعد المقرّرة للتّنظيم و الوسائل و البحوث التي يُتوصّل بها إلى معرفة الأحكام الشرعيّة العمليّة التي تتعلّق بسلوك الإنسان و أفعاله في مجتمعه البشري" [1] .

و بالنظر إلى هذا التعريف ، نجد أنه لا يختلف كثيرا عن حقيقة علم الاصول ، و لكن استعمال هذا المصطلح لهذا العلم له مقصوده ؛ و ما يبرّره . ذلك أن الاتّجاه العام السّائد في عصرنا الحالي هو التّركيز على ضرورة المنهج لأيّ دراسة كانت . حتّى إنّ علماء و مفكّري الغرب ، و منذ عصور النهضة في النّصف الثّاني من القرن الخامس عشر الميلاديّ ، انتبهوا لخطورة هذا الأمر "المنهج" ، و نبّهوا عليه . و قاموا بدراسات واسعة و بحوث مستفيضة حوله ، انتهت بوضع ما يسمّى اليوم في جامعاتهم ، و حتى في جامعاتنا العربيّة مؤخّرا "بعلم المنهجيّة" Methodology . و إن كان كثير من المفكّرين يجعلون البحث في المنهجية أمرا قديما و ينسبه بعضهم إلى أفلاطون و أرسطو الذي أولاه عناية خاصة ، إلاّ أنّهم يؤكّدون على أنّ تطوّر النّظر في المنهجيّة كان متأخّرا نوعا ما [2] .

و مهما يكن من وضع المنهجية عند الغربيّين ، فإنّه يبقى لها أهمّيتها و خطورتها . ذلك أنّ المنهجية سبيل الوصول إلى العلم و الوسيلة إليه ، و العلم وسيلة لسعادة الدّارين : الرفاهة المادّيّة ، و تحقيق مصالح العباد حتّى يتقرّبوا إلى الله زلفى .

---

(1) المنهجية الإسلامية و العلوم السلوكية و التربوية ـ الجزء الثاني: منهجية العلوم الإسلامية ( المنهجية للعلوم السلوكية الإسلامية ، د/ محمود أبو السعود ) ـ بحوث و مناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط01 1412هـ/1992م ، ص 42 .

(2) المرجع نفسه ، ص 39 و ما بعدها .

و إذا عدنا إلى النّاحية التّاريخيّة في تاريخ تشريعنا الإسلامي ، وجدنا أنّ المنهجية الإسلامية ، أو ما يعبّر عنه "بعلم أصول الفقه" ، ظلّت حيّة دافقة متماشية مع التّطور الحضاري الإسلامي ، مستجيبة لكلّ متطلّباته . فابتدع المسلمون القياس المرسل في بغداد ، و في الأندلس تحدّثوا عن الاستقراء و عن الاستنباط ، و لم تشغلهم النّظرة الجزئيّة الدّيكارتية [1] . لأنّ الفقه شمل العبادات و المعاملات ، بل إنّ الدّين ليجعل من أركانه ما يتضمّن التّصرّف المّادّي . و استطاع ابن سينا و ابن رشد و غيرهما من علماء المسلمين أن يدمجوا الفلسفة الإغريقية في نظريّاتهم العامّة القائمة على الشريعة ، فكانت لهم منهجيّتهم التي استقرّت في قرطبة [2] .

إلاّ أنّ الحضارة الإسلاميّة ، و ككلّ الحضارات السّابقة ، تجمد في القرن الثامن الهجري ، و ينتج عن ذلك جمود كبير في المنهجية الإسلامية ، حيث انصرفت الأمة إلى الاستمتاع المادّي ، و هجرت مقوّماتها الحضاريّة من استزادة للمعرفة و استمساك بالقيم . و لمّا كان الاجتهاد أحد الأركان الأساسيّة لأصول الفقه ، فإنّه لم يشذ عن القاعدة ، و أصابه جمود أكبر ، و اتّجه علماؤنا إلى الشّروح و الحواشي و التّعليقات و الإضافات ، التي لا تحتكم إلى منهج و لا تستند إلى ضابط. ممّا جعل السّاحة العلميّة الإسلاميّة يسودها شبه فوضى فكرية ، تبعها اضطراب في الموازنة بين أصول الشّرع و مقاصده ، انتهى هذا كلّه إلى إقصاء حتميّ للشريعة من واقع النّاس اجتماعيا و اقتصاديا و سياسيا و حتى فكريا ، بسبب هالة الغزو الفكري الغربي ، و ضحالة المخزون الفكري للعقل المسلم .

و رغم هذا ، و في ظلّ الانحطاط الحضاري الذي يعيشه المسلمون ، تظهر في الآونة الأخيرة ـ منذ قرن و يزيد ـ ومضات في الحياة الفكرية الإسلاميّة تومىء إلى نهضة تجديد في الفكر بالعودة إلى المنبع الأصلي ـ الوحي : كتابا و سنّة ـ ، و استئناسا بتراث المنهجية الإسلامية التي وضعها علماؤنا الأوائل ، و يبرز هذا في كثير من المبادرات الاجتهادية التي ظهرت في شكل دراسات فكريّة و بحوث فقهيّة . إلاّ أنّه تظلّ تنقصها الرّوح المنهجية الضّابطة التي يُتوسّل بها إلى المعرفة الصّائبة المصطبغة بحقائق هذا الدّين ، و لا تشذّ عن مبادئه و قواعده ، و في هذا المعنى يقول الدكتور حسن الترابي : " قد يستبشر المرء بكثافة المبادرات الاجتهادية ، و إن شئت قلت الخواطر و الأفكار و الأبحاث و الآراء ، و لكنّ الذي يدعو لبعض القلق ، أنّ هذا الدّخول الحييّ لساحة الاجتهاد قد حجب ضرورة التّواضع على قضيّة المدخل و المنهج . فاستقراء الصّادرات عن الحركة الفكرية الإسلامية الحديثة يكشف عن إبهام منهجيّ ، كأنّه

---

(1) نسبة إلى ديكارت الذي نادى بتمام فصل العقل عن المادة ليقرر أن منهاج البحث العلمي لا يمكن الركون إليه إلا إذا حاز رضا الله . أنظر المنهجية الإسلامية ـ مرجع سابق ـ ، ص 40 .

(2) المرجع نفسه ، ص 43 .

تغافل عام و تحليل المواقف الفكرية بحثا عن منهج ضمني غير مصرّح به ، ينتهي إلى اضطراب منهجيّ بعيد "[1] . ثمّ يحاول الدكتور التماس مبّرر لهذا الغموض المنهجي ، إلاّ أنّه مع ذلك يؤكّد على خطورة الموقف ، حيث يقول :" و لربّما يكون في طبيعة كلّ نهضة فكريّة أن تؤثر السّذاجة الفطريّة و الطّلاقة المسلكيّة ، حتىّ يتوافر رصيد من التّجارب الفكرية تُبنى منها مادة لمنهج ينظّم مساقات الفكر و لكن يبدو لي أنّ آثار غياب المنهج الهادي الضّابط جدّ خطيرة " [2] .

و الحقيقة أنّ ضمور معالم المنهج في الدّراسات الإسلامية ، كانت له آثار خطيرة ، سواء على مستوى التشريع الإسلامي ، أو على مستوى الواقع الفكري للمسلمين ، يذكر الدكتور الترابي بعض هذه الآثار فيقول :" ففي السّاحة مواقف جانحة توشك أن تضلّ بالفكر في غمرة من هذا الغموض المنهجي . فمن المنتسبين إلى الفكر الإسلامي ـ و الله أعلم بالنّيات ـ أناس غلوا بكلمات منها (المقاصد فوق النصوص) و (روح الدين لا حروفه) ، و (الأولويّات الناسخة) . و انتهوا إلى تعطيل القطعيّات من الأحكام . و من المنتسبين إلى المسلمين أناس اتّخذوا الدّين شرعة ، و تاريخه محض تراث يلتمسون فيه "العناصر الإيجابيّة" ، التي توافق أهواء النّهضة كما تلوح لهم ، و يطرحون "السّلبيات" ! ، و من علماء الدّين تلفيقيون انتقائيون يصرّفون الأحكام حتى تصادف ضغوط الواقع، و محلّلون يعتسفون التّأويلات حتى يبّرروا و يمرّروا ما يشتهي الغالبون ، و من أبناء المسلمين مفكّرون ذوو عقائد لادينيّة ، لكنّهم تفنّنوا في تزييف المعاني و الألفاظ الدينيّة ، و تحريفها عن مواطنها للتّغرير بالمسلمين و اجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون"[3].

كلّ هذا كان نتاج غياب منهج يحكم الرّأي و يسدّد الاجتهاد ، و يبقى أنّ وضوح المنهج حتى و إن لم يكن صارما هو الذي يفضح الإضلال و يقوّم الجنوح ، و عليه فقد وجب "تأسيس المبادرات الاجتهادية جميعا على منهج معلوم صريح ، و الاعتصام بالمنهج المختار في تحرير مسالك الرّأي ، حتى يكون النّاظر النّاقد على بيّنة من مشروعيّة المنهج لا تربكه شعاب الرّأي و فرعيّاته ، و حتى يتواضع الفقهاء و المفكّرون على معالم منهج مختار يعتصمون به لضبط مخرج الرّأي ، و جمع شتاته ، و يحتكمون إليه لحسم الخلاف و تمحيص الزّيف ، و عزل خواطر الهوى المعربد و الشّهوة المطلقة" [4] .

و هذا لا يتمّ لنا في الواقع إلاّ من خلال وضع مناهج تقام عليها العمليّة الاجتهاديّة في إطار مقاصد الشريعة الإسلاميّة . و في هذا الباب أحاول ـ و لست أزعم الوضع ـ تنظيم تلك المسالك بطريقة منهجيّة

---

(1) المنهجية الإسلامية ( منهج التشريع الإسلامي ، د/ حسن الترابي) ، ص 14 .

(2) المرجع نفسه .

(3) المرجع نفسه .

استنادا إلى ما قرّره علماؤنا الأقدمون في " المنهجية الإسلامية " أو "علم أصول الفقه" ، و في اجتهادهم التشريعي ، و استئناسا بما وضّحه و نبّه عليه علماؤنا المعاصرون في دراساتهم و بحوثهم، يقول الدكتور الترابي :" فمن الثّابت في أصول الشّرع ، و من ذي القيمة الباقية من علم الأصول و نظام الأحكام التاريخي ، و من مادة الاجتهادات الأصولية التي صدرت بأثر البيئات، التّاريخية المتعاقبة من أجل الوفاء بمقتضى منهج فهم الدّين فيها ، ثمّ من مدد الثّقافة العصريّة و من عطاء التّجربة الاجتماعية الرّاهنة و من طبيعة الحاجات الحاضرة لفقه الدّين و لتمكينه في الواقع .. من كلّ ذلك يلزم أن يصاغ المنهج الأصولي الجديد لتنظيم الثّورة الاجتهادية ألاّ تضلّ أو ترتبك"[1].

و لهذا الغرض أسّست هذا الباب لبيان مناهج الاجتهاد المقاصدي ، و بالنّظر في تعريفه ـ فيما مرّ ـ يتبيّن لنا أنّ المناهج أوالمسالك التي يتوصّل بها إلى الحكم على الوقائع ،و يستند إليها في بيان النّصوص، عديدة ، لكن تنتظمها مرحلتان أساسيّتان ، تميّزان هذه العمليّة الاجتهاديّة هما : مرحلة الاستنباط ، ثم تليها مرحلة التّنزيل ـ بالتّعبير القرآنيّ ـ[2] . فجعلت الفصل الأوّل لبيان المرحلة الأولى ، و الفصل الثاني لبيان المرحلة الثانية ، و نورد هذا فيما يأتي :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) المرجع السابق ، ص 18 .

(2) و قد آثرت لفظ "التنزيل" عن لفظ "التطبيق" رغم رواجه و كثرة استعماله ، و عن لفظ "الإيقاع" الذي درج عليه الإمام الشاطبي في "الموافقات" ، لسبب واحد هو : كون لفظ "التنزيل" مصطلحا قرآنيا كثر وروده في القرآن الكريم ، و يكفيه شرفا أنه أحد أسماء "القرآن الكريم" كلام الله تعالى ، و من ثمة ليحوز سبق التقديم و أولوية الإعتبار .

# الفصل الأول

## مرحلة

## الاستنباط

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الأول : مرحلة الاستنباط

من المعلوم أنّ نصوص الشريعة محدودة ، و إنّ قضايا الحياة و أحداثها كثيرة و متزايدة ، و غير متناهية ، لذلك كان لابدّ من دراسة هذه النّصوص دراسة علمية شمولية ، للحصول على أصول و قواعد كليّة و ضوابط عامة يستنير بها الفقيه ، و يسترشد بها في طريق بحثه عن الأحكام الشّرعية لما يجدّ في عصره من قضايا و نوازل . و لا يتحقّق هذا إلاّ بواسطة منهج خاص ، اصطلح علماؤنا عليه بـ "منهج الاستنباط" أو "منهج الفهم" . و الذي يقوم على أساس "استجلاء الخطاب الشّرعي لتمثّل المراد الإلهي ، تمثّلا مباشرا لما في نصوص الوحي من تفاصيل الأحكام ، أو استهداء إلى ما لا نصّ فيه من الأحكام على وجه التّفصيل لما هو منصوص عليه من القواعد العامّة و المقاصد الكلّية "[1] . و من هنا يتبيّن أنّ لاستنباط أحكام الشّريعة ركنين أساسيّين هما [2] :

**الأوّل** : النّظر في النّصوص و عمدته العلم باللّسان العربيّ ، و معرفة أسباب النّزول على الخصوص.

**الثاني** : النّظر في المعاني و عمدته العلم بأسرار الشّريعة و مقاصدها .

يقول الإمام الشاطبي : " الاجتهاد إن تعلّق بالاستنباط من النّصوص فلابدّ من اشتراط العلم بالعربية، و إن تعلّق بالمعاني من المصالح و المفاسد ، مجرّدة عن اقتضاء النّصوص لها ، أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النّصوص ، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربيّة ، و إنّما يلزم العلم بمقاصد الشّرع من

---

(1) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار) ، ع01 ، ص 247 .

(2) أنظر كذلك أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 107 . غير أنه قسم طرق الاستنباط إلى : معنوية و لفظية ، مؤكدا ما ذهب إليه الشاطبي و غيره . أنظر كذلك ملتقى الاجتهاد ( محاولات الاجتهاد من القرن الرابع إلى القرن 13 الهجري و تقويمها ، د/ صبحي الصّالح) ، 237/2 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشريعة جملة و تفصيلا خاصّة " [1] .

و يؤكّد الدكتور النجار هذا عند بيانه لمقوّمات منهج الاستنباط ـ أو الفهم ، كما يعبّر عنه هو ـ حيث يقول :" إنّ منهج الفهم يقوم على أسس من الاستكشاف للمراد الإلهيّ المجرّد فيما ينبغي على الإنسان أن يفعل أو يترك مطلقا عن الزّمان أو المكان بصفة دائمة ثابتة تحرّيا في ذلك لمقتضيات الفهم من قانون اللّسان العربيّ ، و مناسبات النّزول ، و الوضع التّكامليّ بين الأدلّة في النّسخ و الإطلاق و التّقييد و التّعميم و التّخصيص ، و غيرها من سائر القواعد النّصيّة ، أو تحرّيا لقوانين التّعدية في قياس ما لا نصّ فيه على ما فيه نصّ ، أو تحرّيا لغير ذلك من الطّرق التي تهدف جميعا إلى تحصيل حكم شرعيّ كليّ مجرّد"[2] .

و ممّا ينبغي الإشارة إليه ، أنّ مرحلة الاستنباط و الفهم هذه لها مميّزاتها و خصائصها التي تميّزها عن المرحلة التي تليها ، و أذكر من ذلك مميّزات ثلاثة [3] :

**الأولى / الاستنباط يقوم على أساس الاستكشاف للمراد الإلهيّ** : و معناه أنّ مهمّة المجتهد في هذه الحالة تنحصر في طلب الكشف عن مراد الله تعالى و مقصوده من الخطاب . و هذا قوامه تعرّف معاني الألفاظ ، و ما تدلّ عليه في عمومها و خصوصها و طريق الدّلالة : أهي بالمنطوق اللّفظي للنصّ أم هي من طريق المفهوم الذي يؤخذ من فحوى الكلام ، و القيود التي اشتملت عليها العبارات ، ثمّ ما يفهم من الألفاظ ، أهو بالعبارة أم هو بالإشارة .. إلى غير ذلك ممّا تصدّت له طرق الاستنباط من النّصوص كما سنبيّن [4] .

و أمّا إن تعلّق الاستنباط بالمعاني ، فإنّ قوام الاستكشاف لمراد الشارع الحكيم مرهون بمدى تعرّف المجتهد على العلل و الحكم ، و حسن الاستدلال بها عن طريق القياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو الذرائع و غيرها . و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **من بعد وصيّة يوصي بها أو دين**﴾ سورة النساء الآية 11 ، ورد لفظ "الوصيّة" هنا مطلقا عن التّقييد بمقدار ، فيتّجه المجتهد مستكشفا مراد الشارع في بقائها على إطلاقها أو تقييدها ، و حينما يجد قوله صلى الله عليه و سلم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ، حين أراد أن يوصي بماله كلّه أو نصفه في مرضه :"**الثّلث و الثّلث كثير**" [5]، يحكم المجتهد أنّ مراده تعالى

---

(1) الموافقات ، 117/4 .

(2) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار ) ، ص 248 ، 249 .

(3) أشار إليها د/ عبد المجيد النجار في مجلة الموافقات ، ع01 ، ص 249 و ما بعدها .

(4) أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص 107 .

(5) رواه البخاري ، كتاب الوصايا ، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس ، تحت رقم (2591) 1006/3. و مسلم ، كتاب الوصية ، باب الوصية بالثلث ، 11/2 ، 12.

تقييد مطلق الوصية بمقدار ، فلا تنفّذ إلاّ في حدود الثّلث .

و مثال الثّاني : كالبحث في علّة تشريع سهم المؤلّفة قلوبهم ، فالمجتهد و هو ينظر في قوله تعالى ﴿و المؤلّفة قلوبهم ..﴾ سورة التوبة الآية 60 ، يتّجه عقله مباشرة إلى استكشاف مراد الشارع من هذا النصّ فيرى أنّ مراده : و الذين تستجلبون قلوبهم بالألفة و المودّة فأعطوهم سهما من الزّكاة . فيحكم المجتهد حينئذ أنّ علّة تشريع هذا السّهم هو استمالة قلوب بعض الكفّار أو المسلمين ـ حديثي عهد بالإسلام ـ تأليفا لهم و دفعا لشرّهم عن المسلمين [1] .

**الثانية / الاستنباط يقوم على أساس التّجريد**

إنّ "التّجريد" في حقيقته خاصّيةفلسفيّة، تعني الحكم على الأشياء من خلال تصوّرها في الذّهن والعقل بعيدا عن حيثيّاتها الزّمانيّة و المكانيّة . و علاقة هذه الخاصّية بالاجتهاد المقاصدي مع كون منحاه العام ـ كما تّم بيانه في الباب الأول ـ الارتباط بالواقع و البعد عن التّجريد ، إنّما تأتّت من حيث تعلّقها ببعض مراحله لا من حيث هي خاصّية لازمة للعمليّة في حدّ ذاتها . ذلك أنّ الاستنباط و هو مرحلة من **الاجتهاد المقاصدي** عمليّة عقليّة ، يستخدم فيها المجتهد كلّ قدراته الذّهنيّة و العقليّة ، من أجل إعطاء تصوّراته العامّة و فهومه المجرّدة للنّصوص ، و هذا ما هو إلاّ تعبير صادق عن خاصّية التّجريد . يقول الدكتور النّجار مبيّنا الأساس التّجريدي لمنهج الاستنباط أو االفهم :" فالفهم هو تعامل عقليّ مجرّد مع نصوص الوحي ـ كتابا و سنة ـ و ليس للواقع من مدخل في هذا التّعامل إلاّ من حيث ما يستدلّ به أحيانا على ضبط بعض الأحكام الاجتهاديّة ، نزوعا في ذلك إلى وضع تجريدي ، ينتهي إلى الحكم الشّرعي العام" [2] .

و بذلك فالاستنباط إنّما هو إعمال النّظر العقلي في النّصوص بعيدا عن الملابسات و الظّروف الزمانيّة و المكانيّة التي تحيط بهذا العمل ، خاصّة إذا تعلّق الأمر باستنباط قواعد عامّة أو أحكام كلّية . إلا من حيث الاستئناس بالسّياق الظّرفي و النّفسي في أسباب النّزول المعيّنة ، لأجل تجلية حقيقة النص و فهم المراد منه ، و ضبط ما يهدف إليه من أحكام ـ كما سيأتي بيانه ـ .

و عليه إذا أردنا تعريف صفة "التّجريد" المتعلّقة بالاستنباط من النّصوص ، فإنّا نقول بأنّها :" إفراد الفعل العقليّ النّظريّ بالقدرة على التأمّل في النصوص ، على اعتبار أنّ قيمة هذه النّصوص تنحصر في التّصوّرات و الأفكار التي تنال بهذا التّأمّل" . و يستفاد من هذا التّعريف أمران :

---

(1) حسن أيوب ، الزكاة في الإسلام ـ شركة الشهاب ـ الجزائر ـ ص 107 .

(2) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار ) ، ص 248 .

**أ ـ أنّ الفعل العقلي التّجريدي أولى من غيره بتناول النّصوص** : بمعنى أنّه أقدر السّلوكات العقليّة على تحليل مضامين هذه النّصوص ، و استخراج مختلف المعاني و الدّلالات التي تنطوي عليها هذه المضامين ، ثمّ ترتيب هذه المعاني بعضها على بعض ، فاستنباط معان أخرى من هذه المعاني الأصليّة المرتّبة .

**ب ـ أنّ الفعل العقلي التّجريدي يؤسّس النّظر المستقلّ عن العمل** ـ ذلك أنّ العمل بالنّصوص و معانيها إنّما ينتظمه منهج التّنزيل ـ ، فمن ينظر في النّصوص يتوسّل بكل العمليّات التي يمكّنه منها العقل المجرّد ، حتى يأتي على استيعاب الأفكار و التّصوّرات التي تتضمّنها النّصوص [1] .

و على هذا المهيع سار المجتهدون في استنباطهم لأحكام الشّريعة من خلال نظرهم في النّصوص مسترشدين في ذلك بما قرّره الأصوليون من قواعد عامّة و أحكام كلّيّة ، كقولهم :" الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها ، كما أنّ النّهي يستلزم قصده لترك إيقاعها" [2] . و قاعدة كهذه تنتظم من الأحكام المجرّدة التي وردت بها نصوص الكتاب و السنّة الكثير.

**الثالثة / الاستنباط يقوم على أساس التّعميم**

التّعميم في اللّغة مصدر من "عمّم الشّيء ، يعمّمه، تعميما"، أي جعله عاماّ ، و هو ضدّ خصّصه .

و التّعميم من حيث هو خاصّية من خواصّ الاستنباط يعني : انطباق الحكم الذي يتوصّل إليه المجتهد على جميع جزئيّاته ، كيفما كانت هذه الجزئيّات ، و مهما وقعت و أنّى وقعت ، و بغضّ النّظر عمّن وقعت منه . و بمعنى آخر فإنّ هذا الحكم صالح للمستقبل المديد كما كان صالحا للماضي البعيد ، فهو صالح لكلّ الأمم و الأجناس ، و الشّعوب و الطبقات ، و الأفراد و سائر الأقاليم ، و في كامل الجوانب المتعلّقة بما يشمله مدلوله . و مثال ذلك : إذا توصّل المجتهد باجتهاده إلى الحكم بتحريم "الرّبا" من خلال النّصوص الثّابتة في ذلك ، كقوله تعالى ﴿و أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا﴾ سورة البقرة الآية 275، فإنّ هذا الحكم مجرّد عن ظروف و ملابسات الزّمان و المكان اللّذين أنزل فيهما النّص ، كما أنّه عامّ يشمل جميع المكلّفين بغضّ النّظر عن أجناسهم أو ألوانهم ، أو حتىّ أديانهم عند من يقول بكون "الكفّار مخاطبين بفروع الشّريعة" .

إذا تبيّن لنا أنّ الاستنباط يقوم على أساس الاستكشاف و التّجريد و التّعميم ، لكونه منهج فهم ، و عمدته في ذلك إعمال العقل و النّظر في النّصوص بالرّجوع إلى القرائن اللّغوية أو التّاريخيّة ، و الاستعانة بأسرار الشّريعة و مقاصدها العامّة من التّشريع . فإنّ مرحلة الاستنباط هذه ـ كما تمّ تحديده

---

(1) د/ طه عبد الرحمن ، العمل الديني و تجديد العقل ، ط01 ، عام 1989 ، ص 114 و ما بعدها .

(2) الموافقات ، 92/3 .

ـ لها ركنان أساسيّان و هما : الاستنباط القائم على النّصوص ، و الاستنباط القائم على المعاني ، و هذا بيانهما بالتّفصيل :

## المبحث الأول : الاستنباط من النّصوص

مرّ معنا أنّ المقصود بالنّصوص إنّما هو نصوص الوحي ـ القرآن الكريم و السنّة المطهّرة ـ ، و التي تمثّل خطاب الشّارع الحكيم إلى جميع المكلّفين . و إذا علمنا هذا فما غاية المجتهد من نظره في النّصوص؟.

إنّ الغاية التي يسعى إليها المجتهد عند النّظر في نصوص الشّريعة أو خطاب الشّارع الحكيم ، و التّعامل العقليّ معها ، إنّما هي أوّلا تحديد المعنى المقصود منها ، حتىّ يقتدر ثانيا على ممارسة تفقّهها تفسيرا و تعليلا و استدلالا .

و حتى يتمّ التّوصلّ إلى ذلك ، فلابد من النظر إلى مبنى الخطاب و البحث عن قرائنه اللّفظيّة التي تؤخذ من عبارته اللّغوية . و كذا استحضار الظّروف التي أُدّي فيها الخطاب من متكلّمين أو مخاطبين أو ملابسات الزّمان و المكان . يقول الدّكتور طه العلواني ـ عند بيانه لما نحتاجه من وسائل لتحويل علم الأصول إلى منهج بحث في الأدلّة لاستفادتها في الأحكام و المعالجات ـ :" .. لابد من دراسة لغويّة فقهيّة تدرس من خلالها أساليب التّعبير لدى العرب في عصر الرّسالة ، و ملاحظة التطوّرات التي مرّت بها هذه الأساليب ، و مفاهيم المفردات اللّغوية كذلك ، ليتمكّن من فهم النّصوص الفهم المطلوب" [1] .

و من ثمّة فإنّ النّظر في نصوص الشريعة لا يُكتفى فيه على مجرّد اعتصار الألفاظ و الاقتصار على الصّيغ اللّغوية ، و إنّما وجب تعدية النّظر إلى البحث فيما يحتفّ به من حافّات القرائن و الاصطلاحات و السّياق ، أو بمعنى أدقّ فإنّ النّظر في النّص الشّرعي ـ بالمعنى الذي تمّ بيانه ـ إنّما حقيقته النّظر في "مقام الخطاب الشرعي". ذلك أنّ مقام الخطاب إنّما هو عبارة عن مجموعة من القواعد المحدّدة للاستعمال اللّغوي في فترة من فترات تطوّر المجتمع ، لذلك قال ابن عاشور منبّها إلى أهمّية النّظر في مقام الخطاب : " .. يقصر بعض العلماء و يتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ، و يوجّه رأيه إلى اللّفظ مقتنعا به ، فلا يزال يقلّبه و يحلّله و يأمل أن يستخرج لبّه، و يهمل ـ ما قدّمناه ـ من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافّات القرائن و الاصطلاحات و السّياق ، و إنّ أدقّ مقام في الدّلالة و أحوجه إلى الاستعانة عليها **مقام التّشريع**" [2] .

---

(1) إصلاح الفكر ، د/ العلواني ـ مرجع سابق ـ ، ص 200 .

(2) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 27 .

و إذا كان هذا المعنى العام لمقام الخطاب ـ فيما ذكرت ـ هو المستعمل أكثر عند الأصوليين ، فإنّ الإمام الشاطبي جعل مدار علمي البيان و المعاني عليه ، حيث قال :" إنّ علم المعاني و البيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن ، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب ، إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين و بحسب مخاطبين و بحسب غير ذلك ، كالاستفهام لفظه واحد و يدخله معان أخرى ؛ تقرير و توبيخ و غير ذلك ، و كالأمر يدخله معنى الإباحة و التّهديد و التّعجيز ، و أشباهها ، و لا يدلّ على معناها المراد إلاّ الأمور الخارجة ، و عمدتها مقتضيات الأحوال "[1] .

و عليه فمقام الخطاب الشرعي يتكوّن من قسمين على المجتهد ألاّ يغفلهما إذا توخىّ الصّواب في اجتهاده الاستنباطي ، و هما : مقام المقال ، و مقام الحال . و هذا بيانهما في مطلبين :

## المطلب الأول : النّظر في مقام المقال

مقام المقال هو الذي عبّر عنه الإمام الشاطبي بـ"نفس الخطاب" ـ كما مرّ ـ ، و يعبَّر عنه في الوقت الحاضر ـ عند أهل اللّغة ـ بـ "السّياق اللّساني" [2] .

و نعني به أنّ المجتهد عند نظره للنصّ لابد له ـ ابتداء ـ من استحضار القرائن اللّفظية المستجلاة من مبنى النصّ ، أي تحديد دلالته الصّوتية و الصّرفية و النّحوية و المعجمية ، كوسيلة أوّلية للكشف عن المعنى المقصود للشارع الحكيم من ذلك النصّ . يقول الدكتور أديب صالح :" أمّا في حالة وجود النصّ، فيقوم الاجتهاد على تفهّم معنى النصّ ، و الكشف عن مرامي ألفاظه ، و مدلولاتها ، فهو اجتهاد ضمن دائرة النصّ الموجود في حدود الأصول اللّغويّة و الشرعيّة" [3] . و لا يتوقّف الجهد الاجتهادي عند مجرّد الوصول إلى المدلولات و المعاني ، بل لابد أن ينفذ إلى ما تفضي إليه هذه المعاني من دلالات منطقيّة ، و لوازم عقليّة ، و هذا ما أكّد عليه الدكتور فتحي الدريني عند بيانه أبعاد الاجتهاد بالرّأي في نطاق النص ، حيث بينّ أنّه يتوجّه إلى " استهلاك طاقاته في كافّة دلالاته على معانيه ، و لاسيما في دلالاته العقليّة ، التي هي من لوازم عبارته ، كدلالة الإشارة و دلالة النصّ أو فحوى الخطاب ، و دلالة الاقتضاء، و دلالة مفهوم المخالفة ، على ما هو معلوم في علم الأصول التي هي عماد الاجتهاد بالرأي ، تسدّد خطاه على أساس أنّه المنهج العلمي و المنطقي في تفسير النّص الشّرعي ، و النّفاذ إلى روحه

---

(1) الموافقات ، 258/3 .

(2) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 336 .

(3) محمد أديب صالح ، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، المكتب الإسلامي ، ط04 ، 1413هـ/1993م ، 81/1 . و يجب ملاحظة أنه لم يقل باعتبار مقال الحال من الاجتهاد (بمعنى أنه لم يوله اعتبارا في دراسته هذه) .

و مقصده "[1].

و إنّما تقرّر هذا أصولياّ بالنّظر إلى كون هذه النّصوص نزلت بلسان عربيّ مبين ، و على وفق ما تعارف عليه العرب من أساليب البيان و طرق البلاغة ، يقول الإمام الشاطبي عندما ذكر كون القرآن معجزا :" فذلك لا يخرجه عن كونه عربياّ جاريا على أساليب كلام العرب ، ميسّرا للفهم فيه عن الله ما أمر به و نهى "[2].

و عليه فإنّ تحديد المعاني المقصودة من النّصوص بالنّظر إلى مقامات مقالها يتمّ عبر عمليّتين : اعتبار العلاقات البيانيّة الكائنة بين النصوص ، و اعتبار حجيّة اللّوازم العقليّة فيها .

## الفرع الأول : اعتبار العلاقات البيانيّة

التّشريع الإسلاميّ كلّ متّسِق في أصوله و فروعه ، لا تجد فيه تخالفا و لا تناقضا ، و هذا من آيات إعجازه النّاهضة بالدّلالة على أنّه من عند الله تعالى ، مصداقا لقوله تبارك و تعالى ﴿و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ سورة النساء الآية 81 . يقول الشاطبي موضّحا هذا المعنى :" الشريعة كلّها ترجع إلى قول واحد في فروعها ، و إن كثر الخلاف ، كما أنّها في أصولها كذلك ، و لا يصلح فيها غير ذلك" [3] .

و إنّما تأتىّ هذا الإتّساق في التّشريع من كون المقصد الأساسيّ لكلّ أحكام الشّريعة إنّما هو الإصلاح الشّامل للعالم بحفظ نظامه و ضبط تصرّف النّاس فيه على وجه يعصم من التّفاسد و التّهالك[4]. يقول ابن عاشور في شأن نصوص القرآن :" إنّ الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمّة بأسرها ، فإصلاح كفّارها بدعوتهم إلى الإيمان .. و إصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم و تثبيتهم على هداهم و إرشادهم إلى طرق النّجاح و تزكيّة نفوسهم ، و لذلك كانت أحواله مرتبطة بأحوال المجتمع في مدّة الدّعوة ، فكانت كلّ آية مستقلاّ بعضها عن بعض ، لأنّ كلّ آية تخرج إلى غرض الإصلاح و الاستدلال و تكميله" [5] .

و عليه فإنّ هذا الانسجام في التّشريع يحتّم علينا اعتبار تلك الارتباطات البيانيّة بين النّصوص ، و التّنبّه إلى القرائن اللّفظيّة التي تؤخذ من مبانيها و مدلولاتها ، يقول الشابطي :" إنّ المجتهد إذا نظر في أدلّة الشّريعة جرت له على قانون النّظر و اتّسقت أحكامها ، و انتظمت أطرافها على وجه

---

(1) مجلة الاجتهاد (مناهج الاجتهاد و التجديد ، د/ الدريني) ، ص 200 .

(2) الموافقات ، 258/3 .

(3) المرجع نفسه ، 85/4 .

(4) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 78 .

(5) التحرير و التنوير - مرجع سابق - ، 81/1 .

واحد"[1] ، ثمّ بيّن ذلك و وضّحه بقوله :" و لذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التّمسّك بالعام مثلا ، حتى يبحث عن مخصّصه ، و على المطلق ، حتى ينظر هل له مقيّد أم لا ، إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما ، فالعام مع خاصّه هو الدّليل ، فإنّ فقد الخاصّ صار العامّ مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه و صار ارتفاعه زيغا و انحرافا عن الصّواب"[2] . هذا ما حدا بالأصوليين إلى بيان تلك العلاقات البيانيّة و القرائن التي تفسّر ارتباطاتها ، رفعا لأيّ التباس قد يعتري الأدلّة الشّرعيّة ، و دفعا لكلّ غرض مغرض يهدف إلى إبطال الشّريعة . و لهذا رأيت بيان أهمّ هذه الارتباطات البيانيّة كما قرّرها علماؤنا و أذكر منها ما يلي :

**أولا / بيان المجمل :** المجمل هو " اللّفظ الذي خفيت دلالته على المراد منه خفاء ناشئا عن ذاته ، ولا يدرك المراد منه إلاّ ببيان من الشارع أوّلا أو الاجتهاد إذا اقتضى شمول البيان ذلك "[3]. ومنشأ هذا الإجمال أمور ثلاثة هي:

1 - إبهام اللّفظ المفرد بسبب غرابته ، مثل لفظ "الهلوع " في قوله تعالى ﴿إنّ الانسان خلق هلوعا﴾ سورة المعارج الآية 20 ، فإنّه غريب لا يفهم المعنى المراد منه ، وكذا لفظ "القارعة" في قوله تعالى ﴿ القارعة ما القارعة ﴾ سورة القارعة الآية 01 ، فإنّه غريب كذلك . وقد بيّن القرآن هذه الألفاظ بيانا مقترنا بها ، فقال تعالى بالنّسبة إلى الأولى ﴿ إذا مسّه الشّرّ جزوعا وإذا مسّه الخير منوعا ﴾ سورة المعارج الآية 20، و بالنّسبة للثّانية قال تعالى ﴿ يوم يكون النّاس كالفراش المبثوث . . ﴾ سورة القارعة ، حيث تبينّ أنّها يوم القيامة .

2 - إشتراك في اللّفظ بسبب إزدحام المعاني فيه ، و انعدام القرينة التي تسعف المجتهد في تبيّن المعنى المراد و لم يصدر عن الشّارع ما يفسّره . و هذا الأمر كثيرا ما يقع في عقود النّاس و تصرّفاتهم[4] ، و مثال ذلك لفظ "الموالي" ، فيما لو قال شخص : أوصيت بثلث مالي لموالي . و كان للموصي موال أعلون ، أي معتِقون ـ بالكسر ـ ، و موال أسفلون ، أي معتَقون ـ بالفتح ـ ، أي كان له عبيد أعتقهم ، و أسياد أعتقوه ، فلا يعرف المقصود من الموالي إلاّ ببيان من نفس الموصي ، فإن مات و لم يبيّن مقصوده بطلت الوصيّة في رأي الأحناف الذين لا يجيزون استعمال المشترك في جميع معانيه [5].

---

(1) الموافقات ، 64/3 .

(2) الموافقات ، 67/3 .

(3) المناهج الأصولية ، د/ الدريني ، ص 150 . السرخسي ، أبو بكر ، أصول السرخسي ، تحقيق أبي الوفا الأفغاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ دت ، 168/1. التلويح على التوضيح ـ مرجع سابق ـ ، 127/1 .

(4) المناهج الأصولية ، د/ الدريني ، ص 108 .

(5) أصول الفقه ، الزحيلي ، 341/1 ـ المشترك هو :" اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر" ـ المرجع نفسه ـ ، 283/1 .

3 ـ نقل اللّفظ من معناه اللّغوي إلى معنى شرعيّ خاصّ ، و هذا النّوع الأكثر وقوعا في الشّريعة و تسمّى هذه الألفاظ بـ "المصطلحات" ، مثل لفظ "الصّلاة" ، فإنّه في الأصل اللّغوي الدّعاء ، ثمّ نقل ليدلّ في الاصطلاح الشّرعي على أفعال مخصوصة بكيفيّات مخصوصة في أوقات مخصوصة ، و هي من هذا الجانب لفظ مجمل ، لا تدرك أفعالها و لا أركانها ، و لا كيفياتها ، إلاّ من المشرّع و هو رسول الله صلى الله عليه و سلّم ، فقد بيّنها قولا و فعلا ، و قال :" **صلّوا كما رأيتموني أصلّي** " [1].

و مثلما رأينا فإنّ مجال الاجتهاد في "المجمل" محدود جدّا ، ذلك أنّه لا دخل له في هذه الأنواع الثّلاثة كلّها ، حيث أمْر تبيينها يعود إلى المشرّع نفسه ؛ الله تعالى أو نبيّه صلّى الله عليه و سلّم . و إنّما يكون الاجتهاد مع "المجمل" في حالة ما إذا كان تفسير المشرّع للمجمل غير شامل ، و غير واف بالبيان، و مثل ذلك لفظ "الرّبا" ، في قوله تعالى ﴿ **و أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا** ﴾ سورة البقرة الآية 275، فإنّه عند الأحناف من قبيل المجمل ، ذلك أنّ الرّبا عبارة عن الزّيادة ، في مدلوله اللّغوي ، و هو بهذا لا يختلف عن التّجارة ( أو البيع ) ، إذ بها تحصل الزّيادة كذلك . و لمّا نشأ هذا الإجمال جاء بيان الشارع ليوضّح أنّه أراد بالرّبا زيادة خاصّة ، و هي الزّيادة التي تحصل من رأس المال فقط و بلا سبب من عمل أو جهد أو عوض. أمّا الزّيادة التي تحصل عن طريق التّجارة ، و هو الرّبح ، فإنّها زيادة ناتجة عن نشاط إنسانيّ ، و هي زيادة مشروعة ، بخلاف الزّيادة التي تدفع لرأس المال فقط مجرّدا من كل عمل أو جهد أو نشاط إنسانيّ ، بل لمجرّد التّأجيل و الانتظار كما كان معروفا في الجاهليّة ، و كما هو معروف حتىّ اليوم ، و لهذا قال تعالى ﴿ **و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون**﴾ سورة البقرة الآية 279[2] هذا النّوع الأوّل من الرّبا ، و الذي هو ربا الدّيون ، أمّا النّوع الآخر و الذي هو ربا النّسيئة و ربا الفضل فقد بيّنه النّبيّ ﷺ بقوله :"**الذّهب بالذّهب و الفضّة بالفضّة و البرّ بالبرّ و الشّعير بالشّعير و التّمر بالتّمر و الملح بالملح مثلا بمثل ، يدا بيد ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، الآخذ و المعطي فيه سواء** " [3]. و لكن برغم هذا البيان ، إلاّ أنّه يبقى غير واف بحقيقة الرّبا ، إذ بقي مجملا من حيث ما يقع فيه ، و يتطلّب اجتهاد بيان : هل يقع الرّبا في هذه الأصناف الستّة المذكورة في الحديث ، و بالتّالي يبقى مقصورا عليها ، أم أنّه يتعدّاها إلى ما يشابهها من أصناف أخرى ؟ . اختلف علماؤنا [4]

---

(1) رواه البخاري ، كتاب الآذان ، باب الأذان إذا كانوا جماعة و الإقامة ، تحت رقم (605) 226/1 ، 227 .

(2) المناهج الأصولية ـ مرجع سابق ـ ، ص 111 .

(3) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام و الحُكرة، تحت رقم (2027) 750/2، 751 ، بلفظ "الذهب بالذهب ربا إلا هاء و هاء و البر بالبر ربا إلا هاء و هاء و التمر بالتمر ربا إلا هاء و هاء، و الشعير بالشعير ربا إلا هاء و هاء ". و رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف و بيع الذهب بالورق نقدا، 691/1 ، 692 و اللفظ له .

(4) ماعدا الظاهرية فإنهم يقصرون الربا على تلك الأصناف الستة فقط .

في هذا ، بناء على اختلافهم في علّة الحكم: فذهب الشّافعية إلى أنّ العلّة اتحاد الجنس و الطّعم و النّقديّة بالنّسبة للذّهب و الفضّة ، و أمّا المالكية فالعلّة عندهم الاقتيات و الادّخار و النّقديّة ، إضافة إلى اتّحاد الجنس ، و ذهب الأحناف إلى أنّها اتّحاد الجنس مع التّقدير بالكيل و الوزن ، و هو مذهب الحنابلة أيضا[1] .

**ثانيا ـ تأويل الظّاهر** : الظّاهر هو "اللّفظ الذي يتبادر معناه اللّغوي إلى العقل بصيغته من غير توقّف على دليل خارجيّ أو تأمّل". و هذا المعنى المتبادر ليس مقصودا أصالة من التّشريع ، و هو يحتمل التّأويل ـ فإذا كان عامّا احتمل التّخصيص ، أو مطلقا احتمل التّقييد ، أو خاصّا احتمل المجاز ـ كما أنّه يحتمل النّسخ في عصر الرّسالة [2] .

و لتوضيح هذا التّعريف ، نورد المثال التّالي : يقول تبارك و تعالى ﴿ **و إن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و ثلاث و رباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة**﴾ سورة النساء الآية 03 . فالآية واضحة الدّلالة على إباحة الزواج ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النّساء ﴾ ، لكنّ هذا المعنى ليس مقصودا أصالة من تشريع الآية ، و إنّما هو مقصود تبعا . ذلك أنّ حكم إباحة الزّواج شرع و عرف قبل ذلك ، و إنّما المقصد الأصليّ من النصّ هو "وجوب الاقتصار على أربع فلا يجوز التزوّج بأكثر من ذلك ، و هذا بشرط عدم الخوف من الوقوع في ظلم الزّوجات ، أمّا إذا خيف من الجور فيجب الاقتصار على الواحدة" . و ما يدلّ على هذا سبب النّزول ، و خلاصته أنّهم "كانوا يتحرّجون عن أموال اليتامى ، و يترخّصون في النّساء ، و يتزوّجون ما شاءوا ، فربّما عدلوا و ربّما لم يعدلوا ، فلمّا سألوا عن اليتامى ، نزلت آية اليتامى ﴿ **و آتوا اليتامى أموالهم** ﴾ الآية ، أنزل الله تعالى أيضا ﴿ **و إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى** ﴾ الآية ، يقول : كما خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فكذلك خافوا في النّساء ألاّ تعدلوا فيهنّ ، فلا تتزوّجوا أكثر ممّا يمكنكم القيام بحقّه ، لأنّ النّساء كاليتامى في الضّعف و العجز". فـ "الظّاهر" هو إباحة الزّواج ، لأنّ المعنى واضح من الصّيغة ، و لكنّه ليس مقصودا أصالة بل تبعا ، تمهيدا للمعاني المقصودة أصالة كما تمّ توضيحها [3] . و لكن رغم هذا ، فإنّ الظّاهر يجب العمل به ، فهو يمثّل إرادة الشّارع ـ مبدئيا ـ و لا يجوز صرف هذا المعنى المتبادر إلى معنى آخر ، لأنّ هذا إلغاء

---

(1) نيل الأوطار ـ مرجع سابق ـ ، 195/5 .

(2) أصول السرخسي ـ مرجع سابق ـ ، 163/1 و ما بعدها . التلويح على التوضيح ـ مرجع سابق ـ ، 124/1 . المناهج الأصولية ـ مرجع سابق ـ ص 43. و انظر كذلك : البخاري ، عبد العزيز ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ، 1974م ، 46/1 .

(3) المناهج الأصولية ـ مرجع سابق ـ ، ص 45 .

لإرادة الشّارع ، و استبدالها بإرادة المجتهد ، و هذا غير جائز مطلقا . إلاّ أنّه إذا قام الدّليل على "التأويل" صرف اللّفظ حينئذ عن معناه اللّغوي الواضح إلى ما يقتضيه النصّ .

و هنا يأتي عمل المجتهد في تبيّن المعنى الذي لم يقصده المشرّع من النصّ أصالة بل تبعا ، و تعرّفه عن طريق سياق النصّ الدّلالي أو التّاريخي ، و من ثمّة البحث عن دليل - إن وجد - يؤوّل النّص به ، إذ أنّ هذا الدّليل هو الذي يحدّد مراد الشارع من ظاهر النّص، فإن قام الدليل ، تبيّن أنّ ظاهر النّص غير مراد [1] .

و للتّوضيح كذلك نأتي بالمثال التّالي : قوله تعالى ﴿ و أحلّ الله البيع﴾ سورة البقرة 275 ، فهو ظاهر في حلّ عقود البيع عامّة ، لأن لفظ "البيع" ظاهر في العموم ، و هو المعنى المتبادر إلى الذّهن عند إطلاقه ، واضح الدّلالة على معناه بالصّيغة نفسها . إلاّ أنّ هذا المعنى الظاّهر العموم غير مراد الشارع، إذ قد خصّص بأحاديث تنهى عن صور من البيع هي محرّمة و ممنوعة . و هذا تأويل ، إذ فيه تخصيص للعام ، و قصره على بعض أفراده ، و لكنّه تأويل قام على أدلّة من السّنّة ، فقد حرّم بيع الغرر بنهيه صلّى الله عليه و سلّم [2]، و حرّم بيع الإنسان ما ليس عنده [3].

**ثالثا - تخصيص العام** : العامّ في اصطلاح الأصوليّين هو اللّفظ الدّال على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه دفعة واحدة بلا حصر ، سواء دلّ عليها بالوضع اللّغوي أو بالقرينة [4]. و الاستغراق المراد إنّما هو الشّمول دفعة واحدة ، و لا يعني الشّمول التّناوبي أو البدليّ ، و بالتّالي فالعام غير المطلق و غير المشترك[5]. و عموم العام كما هو مستفاد من الألفاظ الدّالّة عليه في أصل الوضع اللغويّ ، مستفاد كذلك من ألفاظ أخرى لم توضع للعموم لغة بواسطة قرينة ، و مثال ذلك "النّكرة" ، فهي موضوعة لغة للدّلالة على الفرد المبهم الشّائع في جنسه ، و لكن إذا وردت في سياق النّفي دلّت على العموم ، لذلك "فالنّكرة في سياق النّفي تعمّ" [6].

و للعامّ أنواع ثبتت باستقراء نصوص الشّريعة هي :

---

(1) المناهج الأصولية ، الدريني ،ص 46 و ما بعدها .

(2) رواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب بطلان بيع الحصاة و البيع الذي فيه غرر ، 658/1. كما رواه الترمذي ، كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في كراهية بيع الغرر ، تحت رقم (1248) 349/2.

(3) رواه الترمذي ، كتاب البيوع عن رسول الله ، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك ، تحت رقم (1250،1251) 350/2،351، بلفظ "لا تبع ما ليس عندك" . و رواه أحمد ، كتاب مسند المكيين ، باب مسند حكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه و سلم ، تحت رقم (14772) .

(4) الشنقيطي ، سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي ، نشر البنود على مراقي السعود ، نسخة مطبوعة بجامعة العلوم الإسلامية - قسنطينة - لم تذكر فيها دار النشر و لا تاريخه - ، 206/1 .

(5) الشاشي ، أبو علي ، أصول الشاشي - دار الكتاب العربي - بيروت ، عام 1986م ، ص 18 .

(6) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي - مرجع سابق - ، ص 206 .

**أ ـ عام أريد به العموم قطعا** : و هو الذي صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه كما في قوله تعالى ﴿و ما من دابّة في الارض إلاّ على الله رزقها ﴾ سورة الأنبياء الآية 30 ، ففي هذه الآية تقرير سنّة إلهيّة لا تتبدّل و لا تتخصّص ، و ورود العام فيها محكوم بعمومه على وجه قطعيّ ، فهو شامل لكلّ ما يستغرقه من الأفراد و لا يحتمل أن يراد به الخصوص مطلقا .

**ب ـ عام أريد به الخصوص قطعا** : و هو الذي اشتمل على قرينة تنفي بقاءه على عمومه ، أي تنفي أن يكون العام مرادا ، و تبيّن أن المراد منه بعض ما اشتمل عليه من أفراد ، و مثاله قول الله تعالى ﴿ و لله على النّاس حجّ البيت﴾ سورة آل عمران الآية 97 ، فلفظ "النّاس" هنا عام يشمل جميع النّاس ، مكلّفين و غير مكلّفين ، لكنّ مراد الشّارع الحكيم به خصوص المكلّفين ، لأنّ العقل يقضي بخروج غير المكلف كالمجنون و الصبيّ .

**جـ ـ عام مطلق** : و يقصد به العام الذي لم يصحبه دليل ينفي احتمال تخصيصه ، أو ينفي إرادة العموم منه ، و مثل هذا أكثر النّصوص التي وردت فيها صيغ العموم مطلقة عن القرائن اللّفظيّة أو العقليّة أو العرفيّة التي تعيّن العموم أو الخصوص . و هذا النّوع ظاهر في العموم حتىّ يقوم الدّليل على تخصيصه و بقطع النّظر عن صفة دلالته على هذا العموم ، أهي قطعيّة أم ظنّيّة ؟ و ما يترتّب عليها من آثار ، فالمسألة خلافيّة [1] . فإنّ العام المطلق في ذاته يحتمل التّخصيص عقلا و إن لم يظهر المخصّص فعلا ، بدليل كثرة التّخصيص وقوعا و استعمالا حتىّ شاع قولهم "ما من عامّ إلا و قد خصّص" [2] .

و التّخصيص في عرف الأصوليّين ، و بالأحرى عند جمهورهم خلافا للحنفيّة هو " قصر الحكم العام على بعض ما يتناوله من أفراد بدليل شرعيّ معتبر ، سواء كان مستقلاّ عنه أو غير مستقلّ و سواء كان متّصلابه أو منفصلا عنه ، مادام لم يتأخّر وروده عن وقت العمل به" [3] . و بهذا التّعريف ، يتّضح أنّ التّخصيص ليس إخراجا لبعض أفراد العام من حكمه بعد دخولها فيه ، و إلاّ كان نسخا لا تخصيصا ، و إنّما هو بيان إرادة المشرّع للخصوص ابتداء ، و إنّ العام المخصوص منذ بدء تشريعه مقصور حكمه على بعض أفراده و أنّ الأفراد الأخرى التي قام الدّليل على تخصيصها لم تدخل في حكم العام ابتداء ، بل دفعت عن الدّخول في حكم العام من أوّل الأمر [4] . و بناء على هذا التّعريف فإنّ مخصّصات العام

---

(1) المناهج الأصولية ، الدريني ،ص 533 و ما بعدها .

(2) هذا القول ينسب إلى ابن عباس رضي الله عنهما ، حيث قال : ليس في القرآن عام إلا مخصص إلا قوله تعالى ﴿ و الله بكل شيء عليم﴾ سورة البقرة الآية 281 . أنظر الموافقات ، 216/3 .

(3) و يرى الأحناف أن التخصيص ـ كما عرفه عبد العزيز البخاري ـ قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقارن . أنظر تفسير النصوص ـ مرجع سابق ـ 84/2 ، 99 .

(4) المناهج الأصولية ، ص 512 .

نوعان :

**1 ـ مخصّصات مستقلّة (منفصلة)** : و هي التي تستقلّ بنفسها ، و لا تكون جزءا من الكلام الذي اشتمل على لفظ العام ، و تشمل النّص و الإجماع و المصلحة و القياس و العرف و العقل .

**أ ـ التّخصيص بالنصّ** : و مثاله تخصيص قوله تعالى ﴿ **و المطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء**﴾ سورة البقرة الآية 226 ، بقوله تعالى ﴿ **و أولات الاحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ**﴾ سورة الطلاق الآية 04. و أمّا تخصيص القرآن بالسنّة ، فمثل قوله تعالى ﴿ **يوصيكم الله في أولادكم للذّكر مثل حظّ الأنثيين**﴾ سورة النساء الآية 11، خصّص بقوله ﷺ :" **إنّا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**" [1].

**ب ـ التّخصيص بالإجماع** : و مثاله " تضمين الصنّاع" ، كان النّاس زمن الوحي يعطون الصنّاع ما يصنعون ، و كانت الأمانة عامّة شاملة ، فإذا ما أخبر الصنّاع بهلاك الشّيء المصنوع عنده ، صدّقه صاحبه ، و لم يكن ثمّة نزاع حتىّ يشرّع التّضمين . ثمّ حدث في زمن الخلفاء رضي الله عنهم، أن دخل في بعض النّفوس حبّ الخيانة طمعا في أموال النّاس ، فكثرت الدّعاوى التي لو ترك فيها الأمر على ما كان من عدم التّضمين ، لعمّ التّعدّي ، و وقع النّاس في الحرج ، لأنّهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله : إمّا أن يتركوا الاستصناع ، و فيه من ضياع المصالح و تعطيل المعايش ما لا يخفى ، و إمّا أن يفعلوا فتضيع عليهم أمتعتهم و هو فساد كبير . إزاء هذا رأى الصّحابة رضي الله عنهم تضمين الصنّاع، و أجمعوا عليه استثناء من القاعدة العامّة "الأمين لا يضمن" ، حفظا لمصالح النّاس و دفعا للعدوان عنهم ، و في هذا يقول عليّ رضي الله عنه :" لا يصلح النّاس إلاّ ذاك" [2] .

**جـ ـ التّخصيص بالقياس** : و مثاله : قال تعالى ﴿**و أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا** ﴾ سورة البقرة الآية 275. فالآية تفيد أصل الحلّ العام في البيوع ، و تستثني من هذا الأصل العام "ربا الدّيون" ، بنصّ مقارن مستقلّ في قوله تعالى ﴿**و حرّم الرّبا**﴾ . كما استثنى رسول الله صلّى الله عليه و سلّم ربا النّسيئة و التّفاضل في الأصناف الستّة من الأموال المنصوص عليها في قوله عليه الصّلاة و السّلام :"الذّهب بالذّهب و الفضّة بالفضّة و البرّ بالبرّ و الشّعير بالشّعير و التّمر بالتّمر و الملح بالملح مثلا بمثل ، يدا بيد ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، الآخذ و المعطي فيه سواء " [3]، اتّفق الأئمّة الأربعة على تحريم الرّبا في

---

(1) رواه البخاري ، كتاب الفرائض ، باب قول النبي صلى الله عليه و سلم :"لا نورث ما تركنا صدقة" ، تحت رقم (6346) 2474/6 ، بلفظ "لا نورث ما تركنا صدقة". و رواه مسلم ، كتاب الجهاد و السير ، اباب قول النبي صلى الله عليه و سلم "لا نورث ما تركنا فهو صدقة" ،81/2.

(2) أنظر تعليل الأحكام ، شلبي ، ص 59 .

(3) سبق تخريجه .

مبادلة الأموال الستّة المذكورة في الحديث بجنسها ، إلاّ بشرط التّماثل في المقدار ، و التّقابض الفوريّ في مجلس العقد ، و استثنوا ذلك من أصل الحلّ العام في البيوع في الآية المذكورة ، و قدّموا الحكم الثّابت بنصّ الحديث و هو التّحريم بالنّسبة لهذه الأصناف الستّة المنصوص عليها في الحديث ، على الحكم العام للبيع و هو الحلّ . فالحديث الخاصّ خصّص عموم الآية . و اتّفق الجمهور ـ ماعدا الظّاهرية ـ أيضا على تحريم الرّبا تفاضلا أو نسيئة في بيع الأموال المطعومة التي يقتات بها و تدخّر ، ممّا لم يتناوله الحديث بمنطوقه مثل الأرز و السكّر و العدس و السّمن و الزّيت و العسل و غيرها [1] ، قياسا على ما ورد في نصّ الحديث السّابق من أصناف الأموال و الحكم هو تحريم الرّبا فيها ، فيخصّص من عموم الآية أيضا هذه الأصناف من المطعومات فيحرم بيعها بجنسها تفاضلا أو نسيئة . و يقدّم حكم القياس هذا و هو التّحريم على حكم الحلّ الثّابت بنصّ الآية الكريمة بالنّسبة إلى هذه الأموال [2] .

د ـ **التّخصيص بالمصلحة المرسلة** : إنّ المصلحة المرسلة هي " تلك التي لم يرد من المشرّع دليل خاصّ بها على استقلال يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء" [3] . و مشروعيّتها إنّما تستمدّ من خلال ما تحقّقه من منافع كثيرة في مقابل مضارّ ربّما بسيطة جدّا . تدرك بعد البحث و الاستقصاء و الاستعانة بالخبرة العلميّة المتخصّصة عند الاقتضاء . ثمّ إنّ المصلحة المرسلة التي نقصد هنا ، و التي يخصّص بها النّص العام هي تلك المصلحة المرسلة التي يشهد لها بالاعتبار أصل قطعيّ عام ، من مثل : أصل "رفع الحرج" ، أو أصل "مآلات الأفعال"، أو أصل "نفي مشروعيّة الضّرر في الإسلام" ، أو أصل "الباعث و أثره في صحّة التصرّف الشّرعيّ و بطلانه استثناء من القياس العام" .

إضافة إلى أنّ هناك أصولا عامّة أخرى تنسّق بينها المصالح المتعارضة من مثل : "**المصلحة العامّة مقدّمة**" ، و "**يتحمّل الضّرر الخاصّ في سبيل دفع ضرر عام**" ، و "**الضّرر الأشدّ يدفع بالضّرر الأخفّ**" ، و "**يختار أهون الشّرّين**"، و "**درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح**" ، و "**الضّرورات تبيح المحضورات**"... [4] ، كلّ هذه و غيرها أصول عامّة تستند إليها المصلحة في توجيه النّص. و حينها يكون التّخصيص في هذه الحالة ليس بالمصلحة المرسلة ذاتها ، بل في الواقع بما تستند إليه

---

(1) و إذا كان الأحناف يقولون بأن العلة هي الكيل و الوزن خلافا للجمهور الذين يرون أن العلة هي المطعومية ، فإن أقوات النّاس و أصول معايشهم مما يحقق معنى العلتين . أنظر المناهج ، هامش ، ص 613 .

(2) المناهج الأصولية ـ مرجع سابق ـ ، ص 613 .

(3) المرجع نفسه ، ص 614 .

(4) الموافقات ، 280/2 ، 200/4 .

الونشريسي ، أحمد بن يحيى ، قواعد الونشريسي في مذهب الإمام مالك ، تحقيق محمد بن قويدر ـ القاعدة 31 و 95 و 99 .

السيوطي ، جلال الدين ، الأشباه و النظائر في الفروض ـ مطبعة الحلبي ، مصر ـ دت ، ص 79 .

هذه المصلحة من أصل عام [1] . و هذا ما ذهب إليه جمع من الأصوليّين ، ذلك أنّهم رأوا بالاستقراء أنّ تصرّفات الشارع في تشريع الأحكام مبنيّة على المصالح ، و أنّ كثيرا من الوقائع حكم فيها بخلاف القاعدة العامّة المنصوص عليها ، أو استثناء من النّص العام مراعاة للمصالح الحاجيّة للنّاس . و مثال ذلك: إباحة عقد السّلم ، تخصيصا للقاعدة العامّة التي تقضي ببطلان بيع المعدوم ، فقد ثبت عنه ﷺ أنّه قال : " **من أسلف فليسلف في كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم**" [2]. و كذا النّهي عن تلقّي السّلع[3] و عن بيع الحاضر للبادي [4] ، و كلاهما استثناء من مبدأ حرّية التّجارة رعاية للمصلحة العامّة، و على هذا الأساس حكم عثمان و عمر رضي الله عنهما بتوريث المطلّقة بائنا في مرض الموت استثناء من القاعدة العامّة التي تقضي بأنّه " إذا انتفى سبب الزّوجية بالطّلاق البائن فلا توارث بين الزّوجين" ، و مستندهما في ذلك العدالة و منع الظّلم و الحيف و صون الحقّ .

و كذلك الحكم بجواز التّسعير عند الحاجة إليه ، و بالضّبط في حالة تعدّي التّجار و تغاليهم في الأثمان تغاليا فاضحا ، رفعا للظّلم و دفعا للضّرر عن العامّة استثناء من مبدأ "الحرّية العامّة في التّعاقد" أو من مبدأ "الرّضائيّة في العقود" [5] ، التي يقرّرها حديث التّسعير و الذي جاء فيه أنّه "غلا السّعر في المدينة على عهد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم فقال النّاس : يا رسول الله غلا السّعر ، فسعّر لنا ، فقال رسول الله ﷺ :" **إنّ الله هو المسعّر القابض الباسط الرّازق ، و إنّي لأرجو أن ألقى الله و ليس أحد منكم يطلبني لمظلمة في دم و لا مال** " [6]. و نسب الصّنعاني القول بجواز التّسعير عند الحاجة إلى أكثر العلماء حيث قال :" و إلى هذا ذهب أكثر العلماء و روي عن مالك أنه يجوّز التّسعير و لو في القوتين و الحديث دال على تحريم التّسعير لكلّ متاع و إن كان سياقه في خاصّ ، و قال المهديّ إنّه استحسن الأئمّة المتأخّرون تسعير ماعدا القوتين كاللّحم و السّمن ، رعاية لمصلحة النّاس و دفع الضّرر

---

(1) ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ، المؤسسة العربية للطباعة و النشر ـ القاهرة ـ ، 1961م ، ص 310 .

ـ الدريني ، فتحي ، الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده ، مؤسسة الرسالة ، ط03 ، 1984م ، ص 458 و ما بعدها .

ـ الموافقات ، 317/3 ـ الأشباه و النظائر للسيوطي ، ص 77 .

(2) رواه البخاري ، كتاب السلم ، باب السلم في وزن معلوم ، تحت رقم (2125 ، 2126) 781/2 ، بلفظ "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم . رواه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب السلم ، 702،701/1 . بلفظ "من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم و وزن معلوم" . و اللفظ للترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في السلف في الطعام و التمر ، تحت رقم (1325) 287/2.

(3) رواه أحمد ، كتاب مسند المكثرين من الصحابة ، باب مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، تحت رقم (4302).

(4) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب من كره أن يبيع حاضر لباد بأجر ، تحت رقم (2051) 758/2.و رواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الحاضر للبادي ،660/1 ، 661 .

(5) المناهج الأصولية ، مرجع سابق ، ص 633 .

(6) رواه الترمذي ، كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في التسعير ، تحت رقم (1328) 388/2 ، و اللفظ له . كما رواه أبو داود ، كتاب البيوع ، باب في التسعير ، تحت رقم (3451) 272/3. و ابن ماجة ، كتاب التجارات ، باب من كره أن يسعر ، تحت رقم (1787) 14/2 ، 15 .

عنهم" [1] ، و إنّما مستند هذا الحكم ؛المصلحة الحاجيّة الرّاجحة التي يشهد لها بالاعتبار أصول عامّة منها : أصل "الضّرر يزال" ، و" الضّرورات تبيح المحضورات" ، و "المصلحة العامّة مقدّمة" . و ما لفت انتباهي هو تأويل الدكتور البوطي في "ضوابط المصلحة" لهذا الأمر ، حيث إنّه يجعل مستند هذا الحكم ــ لمن أخذ به ـ القياس ، و ليس المصلحة الحاجيّة ـ كما بيّنا ـ ، ذلك أنّ علة جواز التّسعير إنّما هي رفع الظّلم الذي يلحق بالعامّة ، و هي عين علّة النّهي عن الاحتكار الذي ورد في قوله ﷺ : "**لا يحتكر إلا خاطئ**" [2]، و بالتّالي فمستند التّخصيص لخبر الواحد هنا هو القياس على النّهي عن الاحتكار ، و هذا ــ كما قال ـ لا علاقة له بالمصلحة المجرّدة أو المرسلة إطلاقا [3] . و الواقع أنّ الذين يقولون بتخصيص النّص بالمصلحة، لا يجعلون مطلق المصلحة المجرّدة مخصّصا ، و إنّما يبنون ذلك على المصلحة الحاجيّة المرسلة التي يشهد لها أصل قطعيّ عام بالاعتبار ، و إذا تبيّن لنا هذا ، فلم اللّجوء إلى القياس ؟ و الأمر هنا واضح و منضبط، و لا غرو فإن اللّجوء إلى القياس في مثل هذه الحالة ، أرى أنّه من قبيل "حمل الكلام على المجاز مع إمكان الحقيقة".

**هـ ـ التّخصيص بالعرف** :و أقصد بالعرف هنا ذلك " العرف الصّحيح شرعا و الذي يصلح دليلا للتّخصيص ، كما أنّه يرجع إلى أصل عام من أصول الشّريعة يشهد له بالاعتبار" ، و حتّى لا يزلّ المجتهد عند تحكيمه العرف بمقابلة النّص العام ، وضع الأصوليون شروطا ضابطة لسلطان العرف على النصّ العام ، نوجزها فيما يلي :

**أولا** : ألاّ يصادم العرف نصّا خاصّا في موضوعه أو النّظام الشّرعي العام .

**ثانيا** : ألاّ يصرّح المتعاقدان أو أحدهما بخلاف العرف القائم ، و هذا هو العرف التّفسيري الذي يعتبر قاعدة مكمّلة و مبيّنة لما سكت عنه المتعاقدان .

**ثالثا** : أن يكون العرف ساريا و قائما وقت تشريع النّص العام ـ و هذا من وضع الأحناف لأنّ التّخصيص عندهم لابد أن يكون دليله مقترنا بالمبيّن من حيث الزّمن ، و وضعوا لذلك قاعدة "**العرف الطّارئ لا عبرة له**" .

**رابعا** : أن يكون مطّردا أو غالبا ، بمعنى أن يستمرّ الاحتكام إليه في كلّ حادثة يتناولها على نحو مطّرد لا يتخلّف ، أو غالب في معظم الحوادث ، لأنّ ذلك هو أمارة فعليّة العرف المنبيء بالحاجة الماسّة

---

(1) سبل السلام للصنعاني ـ مرجع سابق ـ ، 824/3 .

(2) رواه مسلم ، كتاب المساقاة ، باب تحريم الإحتكار في الأقوات ، 702/1. كما أخرجه الترمذي ، كتاب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في الإحتكار ، تحت رقم (1285) 369/2 . و ابن ماجة ، كتاب التجارات ، باب الحكرة و الجلب ، تحت رقم (1748) 07/2. و اللفظ له .

(3) ضوابط المصلحة ـ مرجع سابق ـ ، ص 162 .

إليه في حلّ مشكلات النّاس و تحقيق مصالحهم [1] .

و العرف كمخصّص للنّص الشّرعي العام نوعان : قولي و عملي .

فأمّا **القوليّ** : فهو "أن تجري عادة قوم على استعمال لفظ أو جملة استعمالا شائعا مطّردا أو غالبا في معنى هو غير تمام مدلول أيّ منهما" [2] . و هو حجّة للتّخصيص عند الأصوليّين ، و مثاله قوله تعالى ﴿ و أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا﴾ سورة البقرة الآية 274 ، "فالبيع" بالمعنى اللّغوي هو المبادلة بين المال و غيره ، و بالمعنى الشّرعي مبادلة مال بمال ، فحين يراد تفسير هذا النص ، يؤخذ البيع على المعنى الذي هو في عرف الشارع ، لا المعنى اللّغوي فيخصّص العموم .

و **أمّا العمليّ** : فهو "ما جرى عليه النّاس سواء كان ذلك عاما كاستصناع الأحذية و الأواني و دخول الحمّام من غير تعيين الزّمن ، أو خاصّا ببلد كتعارف أهل البادية على اعتبار الأنعام رأس المال عندهم ، أو بملّة كجعل العيد الأسبوعيّ للمسلمين هو يوم الجمعة ، و هذا اختلف في حجّيته الأصوليّون، فذهب الحنفيّة إلى أنّه لا فرق بين العرف القوليّ و العمليّ ، فكلّ منهما حجّة و يخصّص به العام . بحيث يحمل العام على ما يقضي به العرف . و إلى هذا الرّأي ذهب جمهور المالكية خلافا للإمام القرافي و تابعه خليل بن إسحاق المالكي [3] اللّذان ذهبا مذهب الشّافعية و الحنابلة : أنّ العرف العمليّ لا يقوى على التّخصيص ، فهو ليس بحجّة عندهم ، و مثاله عند المالكية القائلين بحجّيته : قوله تعالى ﴿ و الوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن اراد أن يتمّ الرّضاعة﴾ سورة البقرة الآية 233 ، فالمالكيّة يخصّصون عموم الوالدات بالعرف العمليّ ، و جعله قاصرا على من جرى عرف قومها بإرضاع ولدها ، أمّا من لم تجر عادة قومها بذلك لعلوّ منزلتها ،و رفعة حسبها و قدرها ، فقد استثنوها من عموم الوالدات ، فلا يجب على مثلها إرضاع ولدها في حال قيام الزّوجيّة ، إلاّ إذا لم يقبل الرّضيع غير ثديها حفاظا على حياته .

و **مثال ثان** : يخصّ "مسألة الحيازة" إذ يرى المالكية أنّه إذا حاز أحد عقارا مدّة عشر سنوات يتصرّف فيها تصرّف المالك ، ثمّ ادّعى أحد استحقاق هذا العقار ، و أقام البيّنة التي تثبت له أصل الملك، فإنّ بيّنته لا تنفعه ، إذا لم يقدّم عذرا مقبولا يبرّر سكوته هذه المدّة الطّويلة ، كغيابه أو عدم علمه بهذه الحيازة ، ذلك لأنّ العرف يحكم بأنّ المالك لا يسكت عادة إذا رأى غيره يتصرّف في ملكه هذه المدّة

---

(1) هذه بعض الشروط المتعلقة بالعرف و ذات الصلة به كدليل للتخصيص ، أنظر المناهج الأصولية ، ص 587 و ما بعدها .

(2) تفسير النصوص ـ مرجع سابق ـ ، 88/2 .

(3) الفروق ، القرافي ، 173/1 . و بهامشه : تهذيب الفروق للشيخ محمد علي بن الشيخ الحسين ، 187/1 . جمع الجوامع للسبكي ، 23/1 .

الطّويلة ، و في هذا تخصيص للنصّ العام الذي قرّره الحديث الشّريف :" **البيّنة على من ادّعى و اليمين على من أنكر**" [1] بالعرف العلميّ .

**و ـ التّخصيص بالعقل** : إنّه لا خلاف بين الأصوليّين في أنّ العقل حجّة في التّخصيص [2] ، لأنّ خلاف المعقول غير مراد الشارع قطعا ، و على هذا وقع تخصيص جميع النّصوص الشرعيّة التي ورد فيها الخطاب بتكاليف شرعية على سبيل العموم ، بقصرها على من هم أهل للتّكليف دون غيرهم من صغار و مجانين . فالعقل يحكم بعدم دخول غير البالغين و غير العاقلين تحت إرادة المشرّع و حكمه ابتداء من عموم تلك النّصوص . إذ لا يعقل أن يخاطب بالتّكليف من هو فاقد للأهليّة أو ناقصها . و قد أيّد الشّرع دليل العقل ، فجعل مناط التّكليف البلوغ مع العقل . و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ فأقيموا الصّلاة و آتوا الزّكاة ﴾ سورة الحج الآية 78 ، و قوله ﴿ و لله على النّاس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ سورة آل عمران الآية 97 [3].

**2ـ مخصّصات غير مستقلّة (متّصلة)**: و هي التي لا تستقلّ بنفسها، بل تكون مذكورة مع العام، و يتعلّق معناها باللّفظ الذي قبلها، و تكون جزءا من الكلام الذي اشتمل عليه العام، و هو على عدّة أنواع :

**أ ـ الاستثناء** : و هو "عبارة عن لفظ متّصل بجملة لا يستقلّ بنفسه ، دالّ بحرف "إلا" أو إحدى أخواتها على أنّ مدلوله غير مراد ممّا اتّصل به ، ليس بشرط و لا صفة و لا غاية " [4] . و لصحّة الاستثناء اشترط الأصوليّون شروطا نذكر منها :

**أولا / الاتّصال** : و يعني عدم تأخير المستثنى عن المستثنى منه ، و كذا كونهما من جنس واحد ، فلا يصحّ الاستثناء من غير الجنس (الاستثناء المنقطع ) عند جمهور الأصوليّين خلافا لأصحاب أبي حنيفة و مالك و القاضي أبي بكر الباقلاّني و جماعة من المتكلّمين و النّحاة ، بالنّظر إلى ما يقع من الاشتراك في المعنى، كما قال الشّافعي : لو قال قائل :" لفلان عليّ مائة درهم إلاّ ثوبا" ، فإنّه يصحّ ، و يكون معناه "إلاّ قيمة ثوب " ، لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما ، و كما قال أبو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون و بالعكس لاشتراكهما في علّة الرّبا [5] . و إنّما هذا نظر ناشئ عن ملاحظة و اعتبار معقوليّة الأسلوب لا شكله و صورته ممّا يعتبر أثرا من آثار المنطق الصّوري [6] .

---

(1) رواه الترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه و سلم . باب ما جاء في أن البينة على المدعي و اليمين على المدعى ، تحت رقم (1356) 399/2. بلفظ "البينة على المدعي و اليمين على المدعى عليه".

(2) و إنما وقع الخلاف بينهم في تسميته "تخصيصا"، أنظر : أصول الفقه للزحيلي، 256/1 .

(3) المناهج الأصولية، ص 577 .

(4) الإحكام للآمدي ، 492/2 .

(5) المرجع نفسه ، ص 496/2،497 .

(6) السيد أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوي عند الأصوليين ، شركة مكتبات عكاظ للنشر و التوزيع ، ط01 ، ص 84 و ما بعدها .

**ثانيا** : ألاّ يكون الاستثناء مستغرقا ، ذلك أنّ الاستثناء كلّما ازداد قلّة ازداد حسنا . لذلك فالأصوليّون لا يقرّون بالاستثناء المستغرق، و اختلفوا في استثناء النّصف فأكثر ، كما ذكره الآمدي [1] .

**ب ـ الشّرط** : عرّفه الآمدي بقوله :" الشّرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده و لا داخلا في السّبب " [2] . و مؤدّى هذا القول هو عدم تحقيق الأمر المشروط إذا لم يوجد الشّرط ، كما لا يلزم من وجود الشّرط وجود المشروط . و هو في هذا يفارق العلّة ، فالعلّة يلزم من وجودها وجود المعلول .

ففي التّعريف نجد حرصا على إبعاد التّشابه بين الشّرط و المشروط من ناحية ، و العلّة و المعلول من ناحية ، و ارتباط كلّ منهما بالآخر وجودا و عدما [3] ، و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف**﴾ سورة البقرة الآية 231 ، أي إذا أردتم أيّها الآباء أن تعيّنوا لأولادكم مراضع غير الأمّهات ، فلا مانع من ذلك ، إذا آتيتموهنّ أجرتهنّ بالمعروف ، عن طيب نفس، فلفظ "الجناح" و هو الإثم عام ، لأنّه نكرة في سياق النّفي ، و لكنّ هذا النّفي مشروط بشرط ، و هو تسليمهنّ أجرتهنّ بالمعروف ، فلا إثم عليكم في حالة واحدة و هي تسليم الأجر ، فجاء الشّرط هنا مخصّصا للعام.

**جـ ـ الصّفة** : و هي إمّا أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جمل . مثال الأوّل : قوله صلى الله عليه و سلم : " **من باع نخلا قد أُبّرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع**" [4]، فهذا يقتضي أنّ النّخل التي لم تؤبّر ـ لم تقم بها صفة "التّأبير" ـ ثمرها للمشتري . و مثال الثاني قوله صلى الله عليه و سلّم :" **لا تصرّوا الإبل و الغنم فمن ابتاعها فهو بخير النّظرين إن شاء أمسكها و إن شاء ردّها و صاعا من التّمر** " [5]، و هذا يقتضي اختصاص الإبل و الغنم التي تعلّقت بها صفة "التّصرية" بوقوع الخيار فيها بعد شرائها ، فإذا لم تتعلّق بها هذه الصفة فلا خيار بعد شرائها.

**د ـ الغاية** : و صيغها "إلى و حتى" ، و لابد أن يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها ، و إلا كانت الغاية وسطا ، و خرجت عن كونها غاية ، و لزم من ذلك إلغاء دلالة "إلى و حتى " [6].

---

(1) الإحكام للآمدي ، 501/2 ـ التصور اللغوي عند الأصوليين ـ مرجع سابق ـ ، ص 84 .

(2) الإحكام للآمدي ، 513/2 .

(3) التصور اللغوي ، ص 87 .

(4) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب من باع نخلا قد أبرت أو أرضا مزروعة أو بإجارة ، تحت رقم (2090) 768/2. و اللفظ له . كما رواه مسلم ، كتاب البيوع ، باب من باع نخلا عليها ثمر ، 669/1 ، إلا أنه قال بدل "ثمرها" :" ثمرتها ".

(5) رواه البخاري ، كتاب البيوع ، باب النهي للبائع ألا يحفّل الإبل و البقر و الغنم ، تحت رقم (2041) 755/2.

(6) الإحكام للآمدي ، 516/2 .

**رابعا ـ تقييد المطلق :**

عرّف بعض الأصوليّين المطلق بأنّه :" ما دلّ على شائع في جنسه " أو " هو ما دلّ على الماهيّة بقيد" [1] . و مثاله قوله تعالى في كفّارة اليمين ﴿أو تحرير رقبة﴾ سورة المائدة الآية 89 . فلفظ رقبة هنا مطلق عن القيد ، فيشمل الرّقبة المؤمنة و الكافرة . و أما القيد فقد عرّفه الأصوليّون بما يقابل المطلق فقالوا : " هو ما دلّ على شائع في جنسه" أو " هو ما دلّ على الماهيّة بقيد من قيودها" [2] . و مثاله قوله تعالى في كفّارة القتل ﴿ و من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة﴾ سورة النساء الآية 92 ، فلفظ "رقبة مومنة " دلّ على الرّقاب المؤمنة فحسب دون الرّقاب الكافرة .

و ما هو معلوم عند الأصوليّين أنّ الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيّدا حمل على إطلاقه ، و إن ورد مقيّدا حمل على تقييده ، و هذا كلّه ليس محلّ خلاف ، و لكن إن ورد مطلقا في موضع ، و مقيّدا في موضع ، فذلك الذي اختلف فيه الأصوليّون تبعا لأحواله . و أحواله أربعة :

**1 ـ أن يكون الإطلاق و التّقييد متّحدا في الحكم و السّبب** : و مثاله قوله تعالى ﴿حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهلّ لغير الله به﴾ سورة المائدة الآية 03 ، مع قوله تعالى ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ﴾ سورة الأنعام الآية 145 . فإنّ لفظ "الدّم" في الآية الأولى ورد مطلقا ، و في الثّانية مقيّدا بالمسفوح ، و موضوعهما واحد هو الدّم، و حكمهما واحد و هو الحرمة ، و سبب الحكم و هو الضّرر الحاصل من تناول الدّم ، فيحمل المطلق على المقيّد ، فيكون المحرّم هو الدّم المسفوح فحسب دون غيره كالكبد و الدّم المتّبقي في اللّحم و العروق و ما إلى ذلك فهو حلال غير داخل في محلّ الحظر في الآية ، و قد حكي الاتفاق بين الأصوليّين في هذا القسم على حمل المطلق على المقيّد [3] .

**2 ـ أن يختلف المطلق و المقيّد في الحكم و السّبب** : كما في كفّارة القتل الخطأ و اليمين ، فقد قال تعالى في كفّارة القتل الخطأ ﴿ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ سورة النساء الآية 91 ، و في كفّارة اليمين قال تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيّام ﴾ سورة المائدة الآية 91 ، فسبب الآيتين مختلف، فهو في الآية الأولى القتل الخطأ ، و هو في الثانية اليمين ، كما أنّ الحكم فيهما كذلك مختلف ، فهو في الأولى صيام شهرين متتابعين مقيّد بالتّتابع ، و في الثّانية صيام ثلاثة أيّام ، مطلق عن التّقييد .

---

(1) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، 155/2 ـ إرشاد الفحول ، ص 146 .

(2) جمع الجوامع ، 79/2 ـ إرشاد الفحول ، ص 164 .

(3) إرشاد الفحول ، ص 323 ، 324 .

و قد اتّفق الأصوليّون في هذا القسم على عدم حمل المطلق على المقيّد [1] ، بل يعمل بالمطلق فيما دلّ عليه، و بالمقيّد فيما دلّ عليه ، كلٌّ في موضوعه ، باعتبار أنّهما موضوعان منفصلان لا ارتباط بين موضوعيهما لا من حيث السّبب و لا من حيث الحكم .

3 ـ **أن يختلف المطلق و المقيّد في الحكم و يتّحدا في السّبب** : كما في قوله تعالى ﴿ يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق ﴾ سورة المائدة الآية 06 ، مع قوله تعالى ﴿ فإن لم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه ﴾ سورة المائدة الآية 06 ، فالسّبب في الآيتين واحد ، و هو التّطهر للصّلاة ، لكن اختلف الحكم فيهما ، ففي الأولى غسل اليدين بالماء ، و في الثانية مسحهما بالتّراب ، و ورد لفظ الأيدي مطلقا في الأولى ، و مقيّدا في الثّانية بتحديدهما إلى المرفقين . و في هذا القسم جمهور الأصوليّين لا يحملون المطلق على المقيّد إلاّ بدليل ، لعدم التّعارض . و يعمل حينئذ بكلّ منهما ، كلّ في موضعه ، و ما يدل عليه حسب الإطلاق و التّقييد . و ذهب بعضهم إلى القول بالتّعارض في هذه الحال ، فيرفع التّعارض بحمل المطلق على المقيّد.

4 ـ **أن يتّحد المطلق و المقيّد في الحكم و يختلفا في السّبب** : مثل قوله تعالى في كفّارة الظّهار ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا ﴾ سورة المجادلة الآية 03 . و قوله تعالى في كفّارة القتل الخطأ ﴿ و من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة ﴾ سورة النساء الآية 92 ، فإنّ السّبب في الآيتين مختلف ، فهو في الأولى الظّهار و في الثّانية القتل الخطأ ، و لكنّ الحكم متّحد فيهما و هو عتق رقبة ، و وردت الرّقبة مطلقة في الظّهار و مقيّدة في القتل الخطأ ، و قد اختلف الأصوليّون في حكم هذه الصّورة إلى ثلاثة مذاهب :

**الأول** : ذهب الشّافعية إلى القول بتحقّق التّعارض بين المطلق و المقيد لاتّحاد الحكم بينهما ، و حينئذ يحمل المطلق على المقيد ، فيشترط في الرّقبة في كفّارة الظّهار أن تكون مؤمنة [2] . و عند الحنابلة روايتان كما قال القاضي أبو يعلى نقلا عن المسوّدة لآل تيميّة .

**الثاني** : ذهب الحنفيّة إلى القول بعدم وجود التّعارض بين المطلق و المقيد ، فلا يحمل المطلق على المقيد لا باللّفظ و لا بالقياس ، فلا يقيّد به مادام الموضوع مختلفا و إن كان الحكم متّحدا .

و **الثالث** : إن وجد بين المطلق و المقيّد جامع حمل المطلق على المقيّد بالقياس ، و هذا مذهب الشّافعي ، و اختاره البيضاوي، و هو مذهب المالكيّة كما حرّره ابن الحاجب و شارحه العضد [3].

---

(1) المرجع السابق ، ص 169 .

(2)،(3) الإرشاد للشوكاني ، ص 324 ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، ص 157 . تيسير التحرير لابن الهمام ، 36/2 ـ المستصفى ، ص 262 .

## الفرع الثاني : اعتبار حجّية اللّوازم العقليّة بالنّظر في الدّلالات

يسعى المجتهد من وراء اجتهاده في أحكام الشّريعة إلى تحقيق مقصود الشّارع الحكيم فيها استنباطا و تنزيلا ، لذلك نراه لا يقف عند ظواهر المعاني اللّغوية الأولى المتبادرة من النّص ، و لا عند حدود تفسير النّص الذي يعتريه نوع من الخفاء في دلالته على معناه ، بل نجده يتجاوز ذلك إلى استثمار النّص في دلالته على كافّة ما يحتمله من معان بطرق الدّلالات المشتقّة من اللّغة العربيّة و خصائصها في البيان ، و من تلك الطّرق ما ينهض بحجّية اللّوازم العقليّة لما يفيده النّص بعبارته [1] .

و أقصد باللّوازم العقليّة ما يسمّى عند الأصوليّين بالدّلالة الالتزاميّة أو "إشارة النّص" ، و هي جزء من مبحث الدّلالات ، لذلك آثرت بحث هذه الدّلالة في إطارها العام ـ مبحث الدّلالات ـ .

و الأصل في الدّلالة عند الأصوليّين [2] معنى عارض للشيء بالقياس إلى غيره ، و معناه كون الشّيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر ، و هي قسمان : لفظيّة و غير لفظيّة .

و غير اللّفظيّة قد تكون وضعيّة كدلالة غروب الشّمس على وجوب الصّلاة ، و قد تكون عقليّة كدلالة وجوب المسبّب على وجود سببه .

و أمّا اللّفظيّة فثلاثة أقسام :

- إمّا أن تكون عقليّة مثل دلالة اللّفظ على وجود اللاّفظ ... .
- و إمّا طبيعيّة كدلالة اللّفظ الخارج عند السّعال على وجع في الصّدر .
- و إمّا وضعيّة و هي مقصودنا بالبيان .

فدلالة اللّفظ الوضعيّة اتّفق الأصوليّون على أنّها تنقسم إلى ثلاثة أنواع :

**النّوع الأول / الدّلالة المطابقية** : و هي دلالة اللّفظ على تمام مسمّاه ، أو هي استعمال اللّفظ في كامل معناه الموضوع له ، فدلالته عليه مطابقة . و مثاله :دلالة قوله تعالى ﴿ و أحلّ الله البيع ﴾ سورة البقرة الآية 274 ، على إباحة مبادلة مال بمال ، و دلالة قوله تعالى ﴿و على المولود له رزقهنّ و كسوتهنّ بالمعروف ﴾ سورة البقرة الآية 231 ، على إيجاب نفقة الزّوجات على الآباء [3] .

**النّوع الثّاني / الدّلالة التّضمّنيّة** : و هي دلالة اللّفظ على جزء معناه الموضوع له ، مثل استعمال كلمة البيع للدّلالة على الإيجاب فقط ، و الإيجاب ما هو إلاّ جزء من حقيقة البيع ، فإذا فهم السّامع هذه المعاني الجزئيّة من ألفاظها كانت الدّلالة عليها تضمّنية ، لأنّ كلاًّ من هذه المعاني ليس هو تمام المعنى

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 29 ـ 268 .

(2) الإسنوي ، نهاية السول في شرح منهاج الوصول ، عالم الكتب ـ القاهرة 1943 ، 224/1 ، 225 .

(3) المناهج الأصولية ، ص 369 . أصول الفقه للزحيلي ، 359/1 .

الذي وضع له لفظه [1] .

**النّوع الثّالث / الدّلالة الالتزاميّة** : و هي دلا لة اللّفظ على لازم عقليّ أو عرفيّ لمعناه ، خارج عن المعنى الموضوع له اللّفظ [2] ، و مثاله : البيع ، فإنّ معناه المطابقيّ هو الإيجاب و القبول ، لأنّهما ماهيّة عقد البيع و حقيقته ، أمّا ثبوت الملك و وجوب التّسليم ، فهما معنيان أو حكمان خارجيان عن المعنى المطابقيّ ، لكنّهما لازمان ذاتيان لذلك المعنى و متأخّران عنه ، ذلك أنّهما يلزمان عن ذات المعنى مباشرة ، و كأثر لعقد البيع .

و إذا كان الأصوليّون [3] ، قد اتّفقوا على تقسيم الدّلالة بالشّكل الذي تمّ بيانه ، فإنّهم اختلفوا في طرق هذه الدّلالة ـ و الدّلالة اللّفظية بالذّات ـ على الحكم ، إلى مذهبين : مذهب المتكلّمين ـ جمهور الأصوليّين ـ و مذهب الأحناف . و لست بصدد بيان كلّ مذهب و تقسيماته ، و إنّما آثرت هنا الاعتماد على طريقة الأحناف و مذهبهم لأمرين :

**أوّلا** : بساطته و وضوحه ، ذلك أنّه لا يشتمل على تقسيمات كثيرة و تفريعات متباينة ـ مثلما هو الحال عند الجمهور ـ ، و إنّما هو مبيّن في طرق أربعة ميسورة على الفهم و بعيدة عن التّعقيد .

و **ثانيا** : مناسبته للفرع المراد بيانه ، و هو اعتبار اللّوازم العقليّة ، و هذا ظاهر في طرق الدّلالة عند الأحناف ـ عبارة النّص و إشارة النّص و دلالة النّص ـ ، ذلك أنّها دلالات عقليّة في حقيقتها ، هي من لوازم عبارات النّصوص [4]. ثمّ إنّ دلالة الالتزام في حدّ ذاتها هي إشارة النّص عند الأحناف .

و إليك الآن بيان هذه الطّرق بشيء من التّفصيل :

**أولا ـ عبارة النّص** : [5]

و هي "دلالة اللّفظ على المعنى ، أو الحكم المسوق له الكلام أصالة أو تبعا" [6] . فإذا قصد المشرّع إلى معنى أو حكم فأورد نصّا يعبّر عن هذا الحكم المقصود ، كان ذلك النّص عبارة فيه ، لوجود القصد إليه و سوق الكلام من أجله ، و قد يكون النّص مشتملا على حكمين أو أكثر ، و يقوم الدّليل على أن كلاّ منها مقصود ، و لكنّ بعضها مقصود أصالة و الآخر مقصود تبعا . فالنّص عبارة فيهما ، مادام قد

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 369 .

(2) المرجع نفسه ، ص 270 ـ تفسير النّصوص ، 591/1 .

(3) يوافقهم في هذا أهل اللغة ، و أهل المنطق . أنظر : المناهج الأصولية ، ص 268 .

(4) مجلة الاجتهاد ( مناهج الاجتهاد و التجديد ، د/ الدريني) ـ مرجع سابق ـ ، ص 200 .

(5) المراد بالنّص هنا ليس بالمعنى الأصولي ؛ أنه ذلك اللّفظ الذي يدل على معناه دلالة واضحة ، و هو المعنى المقصود أصالة ـ أنظر كشف الأسرار للبزدوي 49/1 ـ ، و إنما المراد : معناه في العرف العام ، حيث إنه يطلق على كل لفظ مفهوم المعنى ، سواء أكان ظاهرا أو مفسرا أو نصا ، حقيقة أو مجازا ، خاصا أو عاما . أنظر : المناهج الأصولية ، ص 51 ـ 275 .

(6) تفسير النّصوص ، 469/1 .

اتّجه قصد الشارع إليهما في تشريعه للنّص ، و عليه فعبارة النّص تشمل أنواع النّصوص الواضحة جميعا من الظاّهر و النّص و المفسّر و المحكم . لأنّها كلّها قد قصد الشارع معانيها ، و ساق النّص من أجل تلك المعاني المقصودة ، إلاّ أنّ الفارق بينهما، أنّ بعضها قد قصد معناها أصالة ، و بعضها قصد تبعا ، و هذا ما يميّزها عن "عبارة النّص" التي قصد الشارع فيها إلى المعنى أصالة أو تبعا [1] . إضافة إلى هذا ، فعبارة النّص تشمل المعنى اللاّزم الذّاتي المتأخّر [2] ، مادام مقصودا للشارع ، و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ و أحلّ الله البيع و حرّم الرّبا ﴾ سورة البقرة الآية 274 ، يقول الدكتور الدريني مبيّنا هذا المثال :" فإنّ المعنى المطابق لهذا النّص الكريم هو إباحة مبادلة مال بمال ، و منع الرّبا ، و هذا المعنى التاّم للنّص يلزم عنه عقلا معنى آخر خارج عن مدلول ألفاظ النّص ، و هو التّفرقة بينهما ، أو التّمييز بين حقيقة كلّ من المعاملتين ، فالآية ظاهرة في الحلّ و الحرمة ، نصّ في التّفرقة بينهما ، و كلاهما مقصود ، فالنّص عبارة فيهما ، غير أنّ هذا المعنى الأخير و هو اللاّزم العقليّ هو المقصود أوّلا و بالذّات. فكانت دلالة النّص عليه من طريق العبارة ، و لو كان لازما عقلياّ متأخّرا " [3] . و على هذا "فعبارة النّص" غير قاصرة على الدّلالة المطابقيّة فقط ، مثلما هو مقتضى بيان الشيخ عبد الوهاب خلاف لمدلول "عبارة النّص" ، حيث جعلها تطلق على المعنى الحرفيّ للنّص [4] . و إنّما تشمل الدّلالة التّضمّنية و الالتزاميّة، مادام ذلك مقصودا للمشرّع من تشريعه . و يظهر هذا جليّا عند التّمثيل لعبارة النّص ، و كذا لإشارة النّص ـ التي سيأتي بيانها ـ ، حيث إنّ النّص الواحد قد يشتمل على عدّة معان ، بعضها يدلّ عليه بطريق العبارة و الآخر بطريق الإشارة .

و لكنّي سأمثّل لعبارة النّص هنا بمثال زيادة في التّوضيح ، يقول تبارك و تعالى ﴿ و إن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و ثلاث و رباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا ﴾ سورة النساء الآية 03 . فقد دلّت هذه الآية بعبارتها على أحكام ثلاثة هي: إباحة الزّواج . و إباحته بأكثر من واحدة ممّن حلّ من النّساء في حدود الأربع ، بشرط عدم الخوف من الجور و الظّلم للزّوجات . و أخيرا وجوب الاقتصار على واحدة عند الخوف من الظّلم و عدم العدل . فهذه الأحكام كلّها مستفادة من سياق الآية ذاتها ، و هي مقصودة كلّها بدلالة هذا

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 275 ، 276 ـ تفسير النّصوص ، 470/1 ، 471 ـ أصول الفقه للزحيلي ، 349/1 .

(2) أقصد باللازم الذاتي : أي أنه يلزم عن ذات المعنى مباشرة من غير واسطة ، و بالمتأخر : أي أنه أثر للمعنى و يأتي بعد تمامه ، أنظر : المناهج الأصولية ، هامش ، ص 270 .

(3) المرجع نفسه ، هامش ، ص 276 .

(4) علم أصول الفقه لخلاف ، ص 144 .

السّياق ، و كذا سبب النّزول [1] ، لكنّها ليست كلّها على صعيد السّوق أصالة ، بل إنّ الحكمين الأخيرين : إباحة الأربع ، و وجوب الاقتصار على واحدة عند خوف الظّلم ، مقصودان أصالة ، و أمّا حكم الإباحة فهو مقصود تبعا لسبق العلم به [2] .

**ثانيا ـ إشارة النّص :**

و هي "دلالة اللّفظ على معنى أو حكم غير مقصود لا أصالة و لا تبعا ، و لا سيق من أجله النّص، و لكنّه لازم لذات المعنى أو الحكم الذي سيق له النّص ، و متأخّر عنه" [3] . و عليه "فإشارة النّص" بهذا التّعريف ، لا تشمل الدّلالة المطابقية ، لأنّها ليست تمام المعنى الذي يدلّ عليه النّص ، و لا تشمل الدّلالة التّضمّنية لأنّها لا تدلّ على جزء المعنى الذي سيق له النّص ، و إنّما هي ــ إشارة النّص ــ الدّلالة الالتزامية ذاتها .

ذلك أنّها معنى خارج عن معنى النّص لغة ، و لكن يستلزمه المعنى الذي سيق له النّص عقلا أو عرفا.

و ممّا يجدر بيانه أنّا احترزنا بقولنا عن كون اللاّزم ذاتيّا عن اللاّزم بواسطة ، كتحريم "الإيذاء للوالدين" من قوله تعالى ﴿و لا تقل لهما أفّ و لا تنهرهما﴾ سورة الإسراء الآية 23 ، حيث إنّ هذه الآية حرّمت التّأفيف و النّهر للوالدين ، و لكنّ المقصود ليس هو خصوص هاتين الصّورتين فحسب ، و إنّما المقصود هو تحريم مطلق الإيذاء للوالدين ، ابتداء من أقلّ صوره كالتّأفيف و النّهر ، إلى أبشع صوره كالضّرب . إذن فتحريم التّأفيف استلزم عقلا تحريم الضّرب مثلا ، و لكن لا ذاتيّا ، بل بواسطة علّة هي "الأذى" ، تشترك فيها جميع تلك الصّور . فاللّزوم هنا ليس ذاتيّا ، بل بواسطة العلّة المشتركة ، و مثل هذه الدّلالة تسمّى "دلالة النّص" ـ سيأتي بيانها ـ .

كما أنّا احترزنا بقولنا "متأخّر عنه " عن اللاّزم المتقدّم الذي يجب تقديره أو إضماره في الكلام ليصدق عقلا أو يصحّ شرعا ، مثل قوله تعالى ﴿ و اسأل القرية﴾ سورة يوسف الآية 82 ، فإنّ هذا لا يصحّ عقلا ، فالقرية ما هي إلا أبنية ، فكيف سؤالها ؟ ، لذلك وجب تقدير كلمة "أهل " ليستقيم المعنى عقلا ، و هذا التّقدير استلزمه العقل و لكن لا متأخّرا ، و إنّما متقدّما ليصدق المعنى ، فهو لازم متقدّم ، و هذا يدخل ضمن "دلالة الاقتضاء" ـ سيأتي بيانها ـ .و زيادة في بيان إشارة النّص أورد المثالين التّاليين:

---

(1) الواحدي ، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري ، أسباب النزول ، دار الضياء ـ قسنطينة ، و قصر الكتاب ـ البليدة ـ ص 84 ، 85 .

(2) تفسير النّصوص ، 472/1 ـ المناهج الأصولية ، ص 303 .

(3) تفسير النّصوص ، 478/1 ـ المناهج الأصولية ، ص 279 ـ أصول الفقه للوحيلي ، 350/1 و ما بعدها .

**المثال الأوّل** : قوله تعالى ﴿ لا جناح عليكم إن طلّقتم النّساء ما لم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة﴾ سورة البقرة الآية 236 ، فقد دلّت الآية بعبارة النّص على أنّ طلاق الزّوج لزوجته قبل الدّخول و قبل أن يقدّر لها مهرا في العقد ، هو طلاق مشروع . و هذا المعنى المقصود من سوق الآية . و دلّت بإشارة النّص على أنّ عقد الزّواج يصحّ بدون ذكر المهر أصلا . إذ لا يصحّ الطّلاق إلاّ بناء على زواج صحيح قائم، فهذا المعنى لازم ذاتي عقلي بالمعنى الأوّل، و متأخّر عنه، و ليس مقصودا من سوق الآية[1].

**المثال الثّاني** : و هو تابع للمثال الذي ذكرت في عبارة النّص ، قوله تعالى ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النّساء . . ﴾ سورة النساء الآية 03 ، فإضافة إلى ما دلّت عليه الآية بعبارة النّص كما بيّنا ، فإنّها تدلّ بإشارة النّص أنّ العدل مع الزّوجة الواحدة واجب دائما ، سواء أكان متزوّجا واحدة ، أم كان متزوّجا أكثر من واحدة، و أنّ ظلم الزّوجة حرام [2] . و هذا لازم ذاتيّ عقلي متأخّر للمعنى، و ليس مقصودا من سوق الآية .

**ثالثا ـ دلالة النّص :**

و هي "دلالة اللّفظ على ثبوت حكم واقعة منطوق بها لواقعة أخرى مسكوت عنها ،لاشتراكهما في معنى يدرك العارف باللّغة أنّه العلّة التي استوجبت الحكم " [3] .

و بالنّظر إلى هذا التّعريف يظهر لنا أمران نبيّنهما فيما يلي :

**الأمر الأوّل** : أنّ في "دلالة النّص" مشابهة كبيرة بالقياس الأصوليّ المعلوم ، حتىّ جعل الشافعي يسمّيها "بالقياس الجليّ" [4] ، و الحقيقة أنّ هذا الأمر يتبادر إلى ذهن كلّ من يطّلع على كلٍّ من تعريف دلالة النّص و القياس الأصوليّ . إلاّ أنّ ممّا يجب توضيحه أنّ دلالة النّص تتّفق مع القياس في مجرّد الإلحاق ـ إلحاق واقعة غير منصوص عليها بواقعة تناولها النّص بحكمه بجامع علّة متّحدة ـ، غير أنّ فارقا جوهريا بينهما يجعل المشابهة هذه مجرّد أمر صوريّ ظاهريّ ليس إلاّ ، هذا الفارق هو أنّ العلّة في دلالة النّص بيّنة واضحة ، تفهم بمجرّد اللّغة ، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد و غيره من أهل العلم باللّغة ، أمّا علّة القياس فلا تدرك إلاّ بالاجتهاد لخفائها و عدم ظهورها ، و لابد من التزام مسالك الكشف عنها المقرّرة في أصول الفقه [5] .

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 218 ،

(2) أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 130 .

(3) المرجع نفسه ، ص 131 ، 132 ـ المناهج الأصولية ، ص 307 و ما بعدها ـ تفسير النّصوص ، 516/1 و ما بعدها ـ أصول الفقه للزحيلي ، 353/1.

(4) الرسالة للإمام الشافعي ـ مرجع سابق ـ ، ص 512 ، 516 .

(5) التلويح على التوضيح ، 131/1 .

**الأمر الثّاني** : إنّ الحكم الثّابت بهذه الدّلالة ، ثابت بطريق المفهوم اللّغوي المحض ، و ليس ثابتا بطريق التّصرف العقليّ القائم على أساس الاستنباط و الرّأي . لذلك يقول الإمام البزدوي :" و أمّا الثّابت بدلالة النّص فما ثبت بمعنى النّص لغة لا اجتهادا و استنباطا " [1]. و قد ناقش الدكتور الدريني قول الإمام البزدوي هذا ، مبيّنا أنّ دلالة النّص ثابتة بمعنى معنى النّص ، لا بمعنى النّص ذاته ، ذلك أنّ المعاني التي وضعت لها الألفاظ لغة ذات مقاصد و أغراض يدركها من كان عليما بأسرار الوضع اللّغوي. هذه المقاصد و الأغراض تتحوّل إلى آثار عند تنفيذها . و مثال ذلك قول الله تعالى في حقّ الوالدين ﴿ **و لا تقل لهما أفّ**﴾ سورة الإسراء الآية 23 . فلفظ "التّأفيف" موضوع لغة بمعنى السّأم و التّضجّر ، لكن غاية التّضجّر أو أثره بعد الوقوع هو إشعار الشّخص المتضجّر منه بالإستياء الذي يفضي إلى إيذائه و إيلامه ، و طريق فهم معنى هذا اللّفظ و غايته اللغة. و كذلك كلمة "الضرب" تعني في أصل الوضع اللّغوي صورة الفعل المعروفة ، لكنّ الغاية من إيقاع هذا الفعل هي إيصال الأذى إلى الشّخص الذي وقع عليه ، و فهم معنى الضّرب و غايته طريقه لغويّ كذلك . فالأذى إذن ليس مدلولا لغوياً لأيّ من التّأفيف أو الضّرب ، بل هو أثره أو معنى معناه [2] .

و عليه كان التّأفيف و الضّرب يشتركان في الأثر ـ على تفاوت في ذلك ـ لا في المدلول اللّغوي. و لمّا ورد النّص بتحريم "التّأفيف" ، كان ذلك الحكم متعلّقا بغاية معنى التّأفيف أو أثره و هو الأذى. فالأذى إذن هو السّبب الموجب للحكم أو علّته . و النّص ـ و إن لم يتناول الضّرب بمنطوقه ـ فإنّه يشمله بواسطة علّة النّص أو معنى معناه ، كما تشمل هذه العلّة صورا كثيرة من الأفعال التي اتّحدت في الأثر ـ الأذى ـ كالشّتم و الحبس و التّجويع و الطّرد و غيرها ، و من ثمّة يتناولها حكم التّحريم بطريق دلالة النّص [3] .

ثمّ إنّ ثبوت الواقعة المنصوص عليها للواقعة المسكوت عليها ، يأتي على شكلين بالنّظر إلى مدى قوّة ثبوت علّة المنصوص عليها في المسكوت عليها :

**الشكل الأول / دلالة الأولى** : و في هذه الحالة تكون الواقعتان غير متساويتين في العلّة ، حيث إنّها تكون في غير المنصوص عليها أقوى و أشدّ منها في المنصوص عليها ، لذا كانت تلك أولى بالحكم من هذه ، و يقال حينئذ إنّ النّص يدلّ عليها بطريق الأولى . و مثاله كما ذكرنا في إلحاق الضّرب

(1) كشف الأسرار للبزدوي ، 73/1 .

(2) المناهج الأصولية ، ص 308 ، 309 .

(3) المرجع نفسه ، ص 307 و ما بعدها .

**الأمر الثّاني** : إنّ الحكم الثّابت بهذه الدّلالة ، ثابت بطريق المفهوم اللّغوي المحض ، و ليس ثابتا بطريق التّصرف العقليّ القائم على أساس الاستنباط و الرّأي . لذلك يقول الإمام البزدوي :" و أمّا الثّابت بدلالة النّص فما ثبت بمعنى النّص لغة لا اجتهادا و استنباطا " [1]. و قد ناقش الدكتور الدريني قول الإمام البزدوي هذا ، مبيّنا أنّ دلالة النّص ثابتة بمعنى معنى النّص ، لا بمعنى النّص ذاته ، ذلك أنّ المعاني التي وضعت لها الألفاظ لغة ذات مقاصد و أغراض يدركها من كان عليما بأسرار الوضع اللّغوي. هذه المقاصد و الأغراض تتحوّل إلى آثار عند تنفيذها . و مثال ذلك قول الله تعالى في حقّ الوالدين ﴿ **و لا تقل لهما أفّ**﴾ سورة الإسراء الآية 23 . فلفظ "التّأفيف" موضوع لغة بمعنى السّأم و التّضجّر ، لكن غاية التّضجّر أو أثره بعد الوقوع هو إشعار الشّخص المتضجّر منه بالإستياء الذي يفضي إلى إيذائه و إيلامه ، و طريق فهم معنى هذا اللّفظ و غايته اللغة. و كذلك كلمة "الضرب" تعني في أصل الوضع اللّغوي صورة الفعل المعروفة ، لكنّ الغاية من إيقاع هذا الفعل هي إيصال الأذى إلى الشّخص الذي وقع عليه ، و فهم معنى الضّرب و غايته طريقه لغويّ كذلك . فالأذى إذن ليس مدلولا لغوياً لأيّ من التّأفيف أو الضّرب ، بل هو أثره أو معنى معناه [2] .

و عليه كان التّأفيف و الضّرب يشتركان في الأثر ـ على تفاوت في ذلك ـ لا في المدلول اللّغوي. و لمّا ورد النّص بتحريم "التّأفيف" ، كان ذلك الحكم متعلّقا بغاية معنى التّأفيف أو أثره و هو الأذى. فالأذى إذن هو السّبب الموجب للحكم أو علّته . و النّص ـ و إن لم يتناول الضّرب بمنطوقه ـ فإنّه يشمله بواسطة علّة النّص أو معنى معناه ، كما تشمل هذه العلّة صورا كثيرة من الأفعال التي اتّحدت في الأثر ـ الأذى ـ كالشّتم و الحبس و التّجويع و الطّرد و غيرها ، و من ثمّة يتناولها حكم التّحريم بطريق دلالة النّص [3] .

ثمّ إنّ ثبوت الواقعة المنصوص عليها للواقعة المسكوت عليها ، يأتي على شكلين بالنّظر إلى مدى قوّة ثبوت علّة المنصوص عليها في المسكوت عليها :

**الشكل الأول / دلالة الأولى** : و في هذه الحالة تكون الواقعتان غير متساويتين في العلّة ، حيث إنّها تكون في غير المنصوص عليها أقوى و أشدّ منها في المنصوص عليها ، لذا كانت تلك أولى بالحكم من هذه ، و يقال حينئذ إنّ النّص يدلّ عليها بطريق الأولى . و مثاله كما ذكرنا في إلحاق الضّرب

---

(1) كشف الأسرار للبزدوي ، 73/1 .

(2) المناهج الأصولية ، ص 308 ، 309 .

(3) المرجع نفسه ، ص 307 و ما بعدها .

بالتّأفيف، حيث إنّه تمّ ذلك بناء على اشتراكهما في السّبب الموجب للحكم و هو "الأذى" ، غير أنّ هذه العلّة هي في الضّرب أشدّ و أقوى ، لذلك يقال : إنّ النّص يدلّ بطريق الأولى على حرمة الضّرب من التّأفيف .

**الشكل الثاني / دلالة المساواة** : و في هذه الحالة تتساوى الواقعتان في العلّة ، بتحقّقها في كليهما بقدر متساو . و عندئذ يدلّ النّص على الواقعة غير المنصوص عليها بطريق المساواة لا بطريق الأولى. و مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا**﴾ سورة النساء الآية 10 ، فإنّه يدلّ بعبارته على تحريم أكل أموال الأيتام ظلما ، و يدلّ بطريق دلالة النّص على تحريم إتلاف أموال اليتامى بمختلف أنواع الإتلاف كالإحراق أو التّبديد ، لأنّ كلّ من يفهم اللّغة يعرف أنّ المقصود هو تضييع مال اليتيم ، فيكون الإتلاف حراما كالأكل لمساواته له في العلّة.

**رابعا ـ دلالة الاقتضاء** :

و هي " دلالة اللّفظ على معنى مقدّر لازم للمعنى المنطوق ، متقدّم عليه، مقصود للمتكلّم ، يتوقّف على تقديره صدق الكلام أو صحّته عقلا أو شرعا " [1] .

و الحقيقة أنّ الأصل في النّصوص ، أن تكون معبّرة بذاتها عمّا تتناوله من معان ، و لا يجوز إضافة لفظ أو إضمار معنى إليها ، فتقدير لفظ زائد، أو إضافة معنى على النّص الشرعيّ ، خلاف الأصل ، و لا يصار إليه إلاّ إذا اقتضى ذلك ضرورة ماسّة ليستقيم معناه واقعا أو عقلا أو شرعا [2] .

فضرورة صدق معنى النّص واقعا ، أو صحّته عقلا أو شرعا ، هي الدّافع على زيادة شيء في الكلام أو إضمار معنى فيه ، ليصان عن اللّغو و الكذب ، و من ثمّة ليعمل النّص عمله في إفادة معناه ، و ترتيب الحكم الشّرعي عليه . يقول الإمام عبد العزيز البخاري :" و اعلم أنّ الشّرع متى دلّ على زيادة شيء في الكلام ، لصيانته عن اللّغو و نحوه ، فالحاصل على الزّيادة و هو صيانة الكلام هو المقتضي ـ بالكسر ـ ، و المزيد ، هو المقتضى ـ بالفتح ـ ، و دلالة الشّرع على أنّ هذا الكلام لا يصحّ إلاّ بالزّيادة هو الاقتضاء" [3] . و عليه فإنّ دلالة الاقتضاء تكوّنها عناصر ثلاثة هي :

أ ـ النّص أو الكلام الذي يتطلّب أو يستلزم معنى مقدّرا ، و مقدّما على المعنى العباريّ المنطوق، ضرورة استقامة معناه ، و هو ما يسمّى "بالمقتضي" ـ بالكسر ـ .

---

(1) كشف الأسرار على البزدوي ، 57/1 ـ التلويح على التوضيح ، 131/1 .

هذا على ما قرره متقدموا الأحناف ، لا متأخريهم الذين قصروا المقتضى على ما تستدعيه صحة الكلام شرعا ، و اعتبروا الباقي من "المحذوف" لا من المقتضى . أنظر أصول السرخسي ـ مرجع سابق ـ ، 251/1 .

(2) كشف الأسرار ، 75/1 . المناهج الأصولية ، ص 349 .

(3) كشف الأسرار ، 75/1 .

**ب ـ** المعنى الضّروري المقدر ، مقدّما ، الذي تطلّبه الكلام لصحّته و يسمّى "بالمقتضى" ـ بالفتح ـ.

**جـ ـ** استدعاء المعنى المنطوق نفسه لذلك المقدر لحاجته إليه و يسمّى "بالاقتضاء" .

ثمّ إنّ المعنى الزّائد الذي يقتضيه النّص ، و تتوقّف عليه استقامة معناه ، و هو ما سمّيناه "بالمقتضى" ـ بالفتح ـ ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، هذا بيانها مع تطبيقاتها :

**الأول / ما توقّف عليه صدق الكلام** : و مثاله قوله ﷺ :" **رفع عن أمّتي الخطأ و النّسيان و ما استكرهوا عليه**" [1]. يدلّ بعبارته على أنّ كلاّ من ذات الخطأ و النّسيان، و المكره عليه من الأمور ، لا يقع في الأمّة . و هذا المعنى بظاهره لا يصدّقه الواقع ، فالأمّة ليست معصومة عن الخطأ بل الخطأ واقع فيها ، و كذلك النّسيان ، و هو من لوازم الإنسان ، و كذا الأمور التي تقع تحت وطأة الإكراه . ثمّ إنّه من البداهة أنّ هذه الأمور إذا وقعت في أمّة لا ترتفع ، و لصدق كلام النّبوة واقعا تعيّن تقدير معنى زائد مقدّم على المعنى الذي دلّ عليه النّص بعبارته ، و لكنّه يقتضيه ويستلزمه ، ليستقيم و يطابق الواقع . و هو "الإثم" أو " الحكم" ، فيصبح تقدير الكلام : رفع عن أمّتي إثم أو حكم الخطأ و النّسيان و ما استكرهوا عليه" .

**الثّاني / ما توقّف عليه صحّة الكلام عقلا** : و مثاله : قوله تعالى ﴿ **و اسأل القرية**﴾ سورة يوسف الآية 82 ، فالآية تدلّ بعبارتها على توجيه السّؤال إلى القرية ، و هو ممتنع عقلا ، إذ القرية بأرضها و أبنيتها ، لا تعقل إرادة توجيه السّؤال إليها ، فضلا عن أن يتصوّر منها الإجابة ، فاستلزم هذا المعنى المنطوق ، معنى مقدّرا متقدّما يستقيم به المنطوق عقلا و هو "أهل" ، و على هذا يكون تقدير الكلام : " و اسأل أهل القرية" لا القرية ذاتها .

**الثالث / ما توقّف عليه صحّة الكلام شرعا** : و مثاله قول الرّسول الكريم ﷺ : " **كلّ المسلم على المسلم حرام دمه و ماله و عرضه**" [2]، يدلّ الحديث بعبارته على أنّ ذات دم المسلم و ماله و عرضه محرّم على أخيه المسلم . و هذا الظّاهر غير مقصود شرعا ، لأنّ التّحريم ـ كسائر الأحكام الشّرعية ـ لا يتعلّق بالذّوات في مراد الشّارع ، بل بأفعال المكلّفين ، فاقتضى ذلك إضافة معنى يصحّح به منطوق الحديث شرعا ، و هو "الاعتداء " .

- **خلاصة القول في الدّلالات :**

إنّ المطّلع على كتب الأصوليّين يدرك ذلك الاختلاف الكائن في تقسيم الدّلالة ، حيث نرى أنّ

---

(1) رواه ابن ماجه ، كتاب الطلاق ، باب الطلاق المركه و الناسي ، تحت رقم (1662،1664) 348/1 ، بلفظ " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه " . و في الحديث رقم (2035) أخرجه ابن ماجه بلفظ "إن الله وضع عن أمتي ..." الحديث .

(2) رواه مسلم ، كتاب البر و الصلة و الآداب ، باب تحريم ظلم المسلم و خذله و احتقاره و دمه و عرضه و ماله ، 424/2 .

الأحناف يقسّمونها إلى أربعة أقسام : دلالة العبارة ، و دلالة الإشارة ، و دلالة النّص ، و دلالة الاقتضاء في حين يقسّمها الجمهور إلى قسمين : دلالة المنطوق و دلالة المفهوم ، و النّاظر في منهج الفريقين يستنتج أنّه لا خلاف في الجملة بين المنهجين في ذاتية طرق الدّلالة و مفاهيمها إلاّ من حيث التّنويع و الاصطلاح ، هذا إذا ما استثنينا "مفهوم المخالفة" ، الذي يتميّز به منهج الجمهور عن منهج الأحناف[1] . و لمّا كان هذا المسلك موضع اختلاف بين الأحناف و الجمهور [2]، ارتأيت بيانه بشكل يوضّح حقيقته و يحدّد موقعه من مفهوم الدّلالة في هذا العنصر الخامس المضاف إلى أقسامها الأربعة :

**خامسا ـ حقيقة مفهوم المخالفة :**

كثيرا ما يرد حكم النّص في واقعة معيّنة مقيّدا بقيد من صفة أو شرط أو غاية أو عدد ، و ممّا لاشكّ فيه أنّ ورود الحكم مقيّدا ، يعني أنّ الشّارع قد قصد إلى ذلك القيد في تشريعه الحكم ، و بالتّالي جعله قيدا معتبرا يدلّ مبدئيّا على ثبوت نقيض هذا الحكم في الواقعة نفسها عند انتفاء ذلك القيد منها . و يعدّ هذا بيانا تشريعيّا ما لم يظهر للتّقييد غرض آخر قصده الشّارع الحكيم . و عليه فإنّ مثل هذا النّص المقيّد بقيد يستفاد منه حكمان : حكم المنطوق به ، مقيّدا بقيد في واقعة معيّنة منصوصة ، و حكم غير المنطوق به في النّص ، أي المسكوت عنه ، و هو نقيض الأوّل في الواقعة نفسها ، و يسمّى هذا النّوع من الدّلالة "مفهوم المخالفة " . و عرّفه جمهور الأصوليّين بما يلي :" هو دلالة اللّفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق لغير المنطوق لانتفاء قيد معتبر في تشريعه " [3] . و يسمّيه الأحناف "المخصوص بالذّكر" ، و اعتبروا التّمسّك به من التّمسّكات الفاسدة ، و قد عبّر عنه الإمام البزدوي "بأنّه من العمل بالنّصوص بوجوه فاسدة " [4] . و يبقى أنّ الذين يقولون بالاحتجاج بمفهوم المخالفة يشترطون لذلك شروطا نجملها فيما يلي :

1 ـ ألاّ يكون في الواقعة غير المنطوق بها التي انتفى عنها القيد دليل شرعيّ خاص قد ورد بحكمها، فإذا ورد نصّ خاص بحكمها لا يعمل بدليل مفهوم المخالفة حينئذ ، و مثال ذلك : قال تعالى ﴿ و إذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصّلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إنّ الكافرين كانوا لكم عدوّا مبينا ﴾ سورة النساء الآية 101 ، فإنّ النّص قيد قصر الصّلاة بحالة الخوف ، فيدلّ بمفهومه على عدم جواز القصر حال انتفاء القيد ـ الشّرط ـ أي حال الأمن . إلاّ أنّ هذا المفهوم لا يؤخذ به ، لأنّه

---

(1) أنظر الفرق بين المنهجين في المناهج الأصولية ، ص 463 و ما بعدها .

(2) التلمساني ، الشريف (ت 771هـ) ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ـ تقديم و ضبط و تعليق الشريف قصار مؤسسة Com-Edition ، ص 92 .

(3) الخن ، مصطفى سعيد ، اثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ط03 ، 1402هـ/1982م ، ص 171 .

(4) كشف الأسرار ، 375/2 .

بـه لذلـك ، لا لأنّ حكـم اللاّتـي لسـن في الحجـور بخـلاف ذلـك ،بـل هـنّ محرّمـات ،سـواء كنّ في الحجورأو لم يكنّ ،فوصف "اللاّتي في الحجور" قد خرج مخرج الغالب في المجتمع لا مفهوم له[1].

ب - وورود القيد في النّص بقصد التّشنيع على نوع فاش من التّعامل الظّالم ، تنويها بخطره و تنفيرا منه ، لإلغاء أصله ، لا لتقييد الحكم به ، و مثاله قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الرّبا أضعافا مضاعفة ﴾ سورة آل عمران الآية 130 ، فوصف الربّا بكونه أضعافا مضاعفة مجرّد تصوير واقعيّ لتعامل جاهل ظالم ، إذ كان المرابي يزيد في الرّبا كلّما زاد في أجل الدّين ، حتّى كـان الرّبـا يصـل إلى أضعـاف أصل الدّين ، فجاءت الآية بهذا الوصف تشنيعا على المرابين ، و لفتا لهـم إلى واقـع تصرّفهـم الاسـتغلاليّ المقيت ، لا لتقييد الحكم بهذا الوصف ،فلا يؤخذ إذن بمفهوم المخالفة في هذه الحال .

جـ - وورود القيد في النّص لغرض التّعظيـم مـن شـأن ذلـك القيـد ، و مثالـه قولـه تعـالى ﴿ إنّ عدّة الشّهورعند الله اثنا عشرشهرا في كتاب الله يوم خلق السّموات والارض منها أربعة حرم ذلك الدّين القيّم فلا تظلموا فيهنّ أنفسكم ﴾ سورة التوبة الآية 36. دلّت الآية على تحريم الظّلم في الأشهرالحرم [2] لكن تقييـد هذا الحكم بهذا الزّمان في قوله تعالى "فيهنّ"، لم يقصد المشرّع إلى جعله أساسا في تحريـم الظّلـم،فـلا يـدلّ النّص بمفهوم المخالفـة على جوازالظّلـم في غـير هـذه الأشـهر ،ذلـك أنّ الظّلـم محـرّم علـى التّأبيد شـرعا بنصوص محكمة تحريما يعمّ كلّ زمان و يشمل كلّ مكان .وإنّما قصـد بذكـر هـذا القيـدفي النّـص تنويهـا بشأن هذه الأشهر الحرم وتعظيمهنّ ، والتّنبيه لذلك ، ولاشكّ أنّ من مقتضيات هذا التّعظيم الكفّ عـن الظّلم فيهنّ على الأخصّ .

د - وورود القيد في النّص لبيان فضل المقيّد و الامتنان بـه ، و مثـال ذلـك قولـه تعـالى ﴿ هو الذي سخّر لكم البحر لتأكلوا منه لحما طريّا ﴾ سورة النحل الآية 14 ، دلّت الآيـة علـى جـواز الانتفـاع بلحـم البحر ، كما دلّت على تقييده بوصف معيّن "طريـاّ" ، و لكـن هـذا القيـد غـير مقصـود بـه اعتبـار هـذا الوصف أساسا في تشريع حكـم جـواز الانتفـاع بـاللّحم ، و إنّمـا قصـد بـه المشـرّع فضـل هـذه النّعمـة و الامتنان بها علـى العبـاد . فـلا يؤخـذ بمفهـوم المخالفـة هنـا لأنّـه منـاقض لمقصـود الشـّارع الحكيـم . إلى هنا أكتفي بهذه الحالات التي ذكرت في بيان الأغراض التي يستهدفها و يقصدها المشرّع من تشـريعه لأحكام مقيّدة بقيود معيّنة ، و لست أريد التّعريج من ناحيـة ثانيـة علـى بيـان أسـاليب مفهـوم المخالفـة المتنوّعة تبعا لتنوّع القيد الوارد في النّص من وصف أو شرط أو غايـة أو عـدد [3]. فقـد أفـاض في بيانهـا الأصوليّون .[4]

---

(1) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ، ص 179 ـ المناهج الأصولية ، ص 429 .

(2) و هي ذو القعدة و ذو الحجة و محرم و رجب .

(3) و قد أوصلها بعضهم إلى عشرة أنواع ـ أنظر الإحكام للآمدي ، ص 67/3 و ما بعدها .

(4) المرجع نفسه ـ مفتاح الوصول للتلمساني ، ص 94 و ما بعدها ـ تفسير النّصوص ، 689/1 .

و لكنّي أودّ ـ في ختام هذه الخلاصة ـ الإشارة إلى نقطتين اثنتين استخلصتهما ممّا تقدّم :

**الأولى** : هي أنّ مفهوم المخالفة ، بما هو منطق تشريعي و أصل لغوي عند جمهور العلماء، يجب ألاّ يكتفى فيه بالاعتماد على مجرّد الاعتبار اللّغوي المحض ، و الاستغناء بالاحتكام إلى قواعد اللّغة و عرفها في الاستنباط ، عن علاقة هذا الأصل التّشريعي بمقاصد الشّريعة . حيث إنّ التّوصّل إلى تحديد الأغراض التي يقصدها الشارع من وراء تقييده الأحكام تتطلّب بحثا في علل تلك الأحكام ، و حكمها التي شرعت لأجلها ، بل يستدعي ملاحظة حالات تطبيقها تحقيقا للعدل و المصلحة و نفيا للظّلم و الفساد ، حماية للقيم العليا للتّشريع ، و محافظة على المنطق التّشريعي الذي يسري في جميع أحكام الشريعة ، بحيث يجعلها نسقا واحدا متكاملا . فإذا غابت مثل هذه المفاهيم عن فكر المجتهد فأنّى له الإصابة بعد ذلك في تحديد هذا المفهوم ، و في الاستناد إليه كحجّة على الأحكام .

و **الثّانية** : المخالفة في حجّية مفهوم المخالفة ـ في حقيقتها ـ لم تخرج عن طبيعة العقليّة الأصوليّة التي سادت بعد القرن الرّابع الهجري تقريبا ، و التي يغلب عليها طابع "الحذر" ، الذي أدّى إلى الإفراط في توسيع دائرة " خاصيّة الضّبط و التّحديد" ، بحيث تحوّلت من أداة لضمان سيرورة التّشريع الإسلاميّ على نسق واحد ، إلى أداة تعطيل هذا التّشريع و تقييده بقيود كثيرة أعاقت مسيرته ، هذا من جهة ، و إلى تضييق دائرة "مرونة" هذه الشريعة من جهة ثانية . و يتّضح هذا جليّاً في أنّ بعض الأصوليّين، حذرا من توقّع الخطأ في الاجتهاد و كثرة الأغراض التي استهدفها المشرّع من التّقييد الحاصل في النّصوص ، سدّوا باب هذا المنهج العظيم و الثّري ، إذ به يتوصّل المجتهدون إلى إثراء الشّريعة أصولا و فروعا .

و هذه العقليّة هي التي كانت سببا في تضييق دائرة " مراعاة المصالح " ، و ردّ الاحتجاج بالاستحسان ، و نفي القياس ، بل أدّت إلى أمر خطير جدا ، كان له أثره الوخيم في التّشريع الإسلامي، ـ و لازلنا نعاني من آثاره إلى اليوم ـ ذلك هو "سدّ باب الاجتهاد". و لا يسعني إلاّ أن أقول : إنّ دعوى "الاحتياط" هذه ، و التي أُفرِط في استخدامها بشكل ملفت للانتباه ، جعلت من الفقه الإسلامي عاجزا عن الاستجابة للتّطورات الحادثة و المستجدّات الطّارئة من ناحية ، و جامدا في حدود تراث مرتبط بواقع زمانيّ و مكانيّ محدود ، له أساليبه و وسائله الخاصّة ، و له عقليّاته و ذهنيّاته التي لا تخرج عن دائرة ذلك الإطار الواقعيّ المحدود ، لا يستجيب لواقع آخر مغاير له في أغلب صوره .

و هذا ما يدعوني ـ في ختام هذا المطلب ـ لأذكّر بما قاله الدكتور فتحي الدريني :"..إنّ قواعد الأصول ليست كقواعد النّحو ، يتوصّل بها إلى المعنى الظّاهر من القول ، و لكنّها مناهج يتوصّل بها إلى

دلالات التّشريع و مفاهيمه ، و لو لم يتناولها النّص عبارة " [1] ، و هذا يستدعي منّا مزيد استقصاء لمقاصد الشّريعة ، و تطلّعا أكبر إلى واقعيّة هذه المقاصد في تفاعلها مع النّصوص . هذا مع عدم الغفلة عن اعتبار الظّروف و الأحوال التي وجدت فيها النّصوص . الشيء الذي يجعلني أنتقل إلى بيان ذلك في المطلب التالي .

## المطلب الثاني : النّظر في مقام الحال

عرفنا أنّ النّظر في الخطاب الشّرعي هو في الحقيقة نظر في مقامه ، و لقد ميّز الأصوليّون ـ تبعا لأهل اللّغة كما بيّنا ـ بين نوعين من المقام . الأول : مقام المقال ، و هو ـ كما عرفنا ـ جملة من القرائن اللّفظية التي تفسّر العلاقات البيانيّة التي تربط بين النّصوص ، و للاستفادة منها يجب العلم باللّغة و الاطلاع على أحكامها و قواعدها مع استحضار معيار المقاصد فيها ، و أمّا الثاني فهو مقام الحال و سنبيّنه في فروع ثلاثة هي : 1 ـ تحديد مفهوم مقام الحال ، 2 ـ عناصره التّكوينيّة ، 3 ـ نجاعته في الفهم و الاستدلال .

### الفرع الأول : مفهوم مقام الحال

و نقصد بمقام الحال جملة القرائن الحاليّة و الملابسات الخارجيّة التي رافقت نزول الشّرع . و هو الذي عبرّ عنه الإمام الشاطبي بـ"حال المخاطِب و المخاطَب و الأمور الخارجية"، في قوله عند بيانه لأهمّية المقام بالنّسبة لعلم المعاني و البيان ، حيث أكّد أنّ مدارهما على "معرفة مقتضيات الأحوال ، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع ، و بحسب غير ذلك ... و لا يدلّ على معناه المراد إلاّ الأمور الخارجيّة و عمدتها مقتضيات الأحوال" [2] . و يظهر من كلام الشاطبي أهمّية النّظر في مقام الحال في إدراك مقصود الشارع من التّشريع ، و الحقيقة أنّ هذا لا يعدّ أمرا جديدا ، إذا علمنا أنّ مقام الحال مكوّن أساسي لمقام الخطاب التّشريعي ، و هذا ما أكّده الإمام الرازي حيث قال:" و اعلم أنّ الإنصاف أنّه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدّلائل اللّفظية إلاّ إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء أكانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتّواتر " [3] .

و الواقع أنّ النّظر في نصوص الشريعة بالاعتماد على مقاماتها الحاليّة ، هو سنّة الأوّلين من الصّحابة و التّابعين و تابعيهم الذين لم يكتفوا بنقل النّصوص إلينا من حيث هي ألفاظ تدلّ على أحكام ، و إنّما

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 319 .

(2) الموافقات ، 258/3 .

(3) الرازي ، فخر الدين ، المحصول في علم أصول الفقه ـ تحقيق د/ طه جابر فياض العلواني ـ مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ط01 1981م ، 394/1 .

نقلوا إلينا مع ذلك كثيرا من الملابسات الظّرفيّة و القرائن الحاليّة التي تعين على فهم الخطاب ، و تيسّر إدراك قصد الشّارع من التّشريع . و قد بيّن الإمام الغزالي كيف أنّ الصّحابة حينما ينقلون الحوادث الكثيرة ، ينقلونها بألفاظ صريحة مؤدّية للغرض ، إضافة إلى كثير من القرائن الحالية التي تصاحبها ، فهو يقول في تلك الحوادث و النّوازل التي لا تحصر :" .. يختصّ بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصّحابة إلى التّابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتّى توجب علما ضروريّا لفهم المراد أو توجب ظنّا " [1] .

و من هنا ، فإنّه من الخطأ و التّقصير الذي يسيء إلى التّشريع و صاحبه ، أن يكتفى في استنباط الأحكام على مجرّد اعتصار الألفاظ و الاقتصار على مدلولها اللّغوي ، و ما يقتضيه من معان أخرى بطريق اللّزوم . بل لابد على المجتهد أن ينظر في مقامات الأحوال الدّالة على الظّروف و السّياقات المختلفة التي رافقت نزول الشّرع ، ذلك أنّ هذا السّبيل يمكّن المجتهد من حلّ جملة من الإشكالات التي تعرض له حال ممارسته الاستدلاليّة الفقهيّة، على ما يراه الإمام الشاطبي ، إذ يقول :" لابدّ لمن أراد الخوض في علم القرآن و السنّة من معرفة عادات العرب في أقوالها و مجاري عاداتها حالة التّنزيل من عند الله و البيان من رسوله صلّى الله عليه و سلّم ، لأنّ الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذّر الخروج منها إلاّ بهذه المعرفة" [2] . و قد عدّ ابن القيّم الاقتصار على الدّلالة الحرفيّة للنّصوص خطأ منهجيّا في تفكير بعض النّصيّين ، حيث قال :" الخطأ الثّاني : تقصيرهم في فهم النّصوص ، فكم من حكم دلّ عليه النّص و لم يفهموا دلالته عليه ، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدّلالة في مجرّد ظاهر اللّفظ ، دون إيمائه و تنبيهه و إشارته و عرفه عند المخاطبين" [3] .

و لمّا كان مقام حال الخطاب الشّرعي عبارة عن جملة من القرائن الحالية و الظّروف و الملابسات المصاحبة لإنزال الشّرع الإسلاميّ ، و التي يتوقّف عليها التماس الإرادة الشّرعيّة الموجّهة لمعاني الخطاب الشّرعي و مقاصده ، فإنّه من الضّروري تفصيل البيان في تحديد عناصر هذا المقام و تعيينها اعتمادا على ما أصّله كثير من الأصوليّين ، و لهذا الغرض جاء هذا الفرع الثاني .

## الفرع الثاني : العناصر التّكوينيّة لمقام حال الخطاب الشّرعي

إنّ النّظر في مقام حال الخطاب الشّرعي يستدعي حتما النّظر في عناصره المكوّنة له ، و التي منها ما يرجع إلى نفس الخطاب ، أي نصوص القرآن و السنّة ، و لكن ليس من حيث هي ألفاظ لغويّة

---

(1) المستصفى ، ص 185 .

(2) الموافقات ، 261/3 .

(3) إعلام الموقعين ، 338/1 .

و دلالات لازمة لها ، و إنّما من حيث هي معان تفرضها قرائن حاليّة قصدها المشرّع عند إنزاله للخطاب. و منها ما يرجع إلى ما يتعلّق بالخطاب ، و أقصد بذلك ما أطلق عليه الإمام الشاطبي اسم "الأمور الخارجيّة" ، و حدّدها في أمرين : أسباب النّزول ، و العادات العربيّة المقارنة لنزول الشّرع [1] .

و عليه فإنّ النّظر في مقام الحال يقتضي النّظر في المكوّنات التّالية :

**أولا : مقامات نصوص القرآن الكريم .**

**ثانيا : مقامات نصوص السنّة المطهّرة .**

ذلك أنّ القرائن الحالية و الأمور الخارجية متعلّقة بهذين المكوّنين الأساسيّين ، من حيث إنّ نصوص القرآن و نصوص السنّة لكلّ منها مقام ، في إطاره يتحدّد المقصد و يُتعرّف على الحكم . لذلك يقول الدكتور حسن الترابي :"و حيث إنّ الشّرع جاء على هذا المنهج ، ينزل القرآن منجّما على الأحداث ، و يصوّب الرّسول صلّى الله عليه و سلّم وصاياه نحوها ، و يقوم الدّين كلّه نموذجا تتحدّد فيه النّصوص و الحياة ، ... فلابد من توازن في منهج فهم الفقيه للنّصوص ، يوحّدها إلى واقعها عند التّنزيل ، و لا يلتمس معناها في المدلول اللّغوي و السّياق النّحوي وحده ، بل في السّياق الظّرفي و النّفسي في سبب النّزول المعيّن ، بل في أحوال الواقع بأسره حين النّزول ، و في ظلال اللّغة و وقعها النّفسي على أهل الخطاب ". [2] . و تفصيل ذلك كلّه فيما يلي :

**أولا / النّظر في مقامات نصوص القرآن الكريم :**

و نقصد بمقامات نصوص القرآن الكريم كلّ ما يكتنفها من أبعاد : الظّروف الزّمانيّة و المكانيّة ، والمقاصد العامّة للشّريعة ، و الأسباب المرافقة ، و كذا دلالات الآيات القرآنية اللّغوية و الشّرعية و العرفيّة ، هذا الأخير الذي يتوقّف على معرفة عادات العرب في أقوالها و أفعالها و مجاري أحوالها حال التّنزيل [3] . و ذلك أنّ كلام الشّارع الحكيم إنّما يتنزّل في ظلّ تلك الأبعاد ، و يستقبله السّامعون من الصّحابة رضي الله عنهم في إطار ملابسات تلك الأبعاد و معطياتها الواقعيّة . فلذلك غالبا ما يصيب الصّحابة في إدراك و فهم قصد الشارع و مراده من الخطاب ، بخلاف ما إذا وصل هذا الكلام منقولا كتابةً إلى غيرهم ، مجرّدا عن تلك الأبعاد و حيثيّاتها . و هذا ما يبرّر ــ في الحقيقة ــ اتّفاق الصّحابة في فهم مراد الشّارع و قلّة اختلافهم في ذلك ، بينما يشتدّ الخلاف و يكثر كلّما ابتعدنا عن عصر التّنزيل و واقعيّته .

---

(1) الموافقات ، 258/3 ، 261 .

(2) المنهجية الإسلامية ( منهجة التشريع الإسلامي ، د/ الترابي ) - مرجع سابق - ، 25/2 .

(3) الموافقات ، 261/3 .

و من هنا كان النّظر في هذه الأبعاد مسلكا أساسيّا لتعرّف مقاصد الشارع من النصوص القرآنيّة ، و إدراك منطقه التّشريعي الذي يسري فيها ، و من ثمّة يسهل التّعامل مع القرآن في ضوء الواقع المعاصر، حيث تزول كثير من الإشكالات و المعوّقات التي تحول دون إثمار النّص في الواقع الإنسانيّ المعاصر . هذه السّلبيّة الأخيرة التي كرّسها التّمسّك بحرفيّة النّصوص و الجمود على مدلولاتها اللّغوية المجرّدة . و فيما يلي الحديث عن هاته الأبعاد بشكل أكثر تفصيلا ، لغرض إعطاء صورة واضحة لضرورة و حيويّة هذا المسلك الاجتهادي في باب الاجتهاد المقاصدي ، و لعلّي أحصرها في خمسة أبعاد:

**1 ـ فهم نصوص القرآن في ضوء البعد الزماني و المكاني :** لعلّه ممّا لا يخفى على أحد بله عن العلماء المجتهدين أنّ القرآن الكريم نزل مفرّقا في فترات طويلة امتدّت إلى ما يقرب من ربع قرن و ذلك لحِكَم شتّى ، نفسيّة و تربويّة و اجتماعيّة و تشريعيّة ، هي نتيجة نزوله منجّما في تؤدة و ترسّل ، و أهمّها :

**أ ـ** تثبيت قلب الرّسول صلّى الله عليه و سلّم و تجديد عزيمته في الدّعوة بين فترة و أخرى ، لمواجهة مصاعب و عناد المشركين و أذاهم ، و كذلك تثبيت قلوب المؤمنين الأوّلين ، و أكثرهم من الضّعفاء و الفقراء ، إذ يشعرون بأنّ الله معهم ، و يؤيّدهم . و لهذا التّثبيت الإلهيّ للرّسول أشار القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿ **و قال الذين كفروا لولا نزّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبّت به فؤادك و رتّلناه ترتيلا** ﴾ سورة الفرقان الآية 32 .

**ب ـ** سهولة الفهم و الاستيعاب على المؤمنين ، و سهولة الحفظ على الحفّاظ ، و سهولة متابعة الكتابة لدى الوحي ، و هذه وظائف نبويّة تربويّة كان الرّسول صلّى الله عليه و سلّم يقوم بها تعليما و تربيّة و إشرافا ، قال تعالى ﴿ **و قرآنا فرقناه لتقرأه على النّاس على مكث و نزّلناه تنزيلا** ﴾ سورة الإسراء الآية 106 .

**جـ ـ** علاج المواقف السّلوكية الجارية في الحياة العمليّة .. و إجابة على الأسئلة المطروحة .. و أحكام تشريعيّة لحوادث قائمة ، قال تعالى ﴿ **و نزّلنا عليك الكتاب تبيانا لكلّ شيء و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين** ﴾ سورة النحل الآية 89 .

**د ـ** حِكم تشريعية و تربوية ملحوظة في مبدأ التّدرّج في التّشريع القرآني و التّربية القرآنيّة.[1]

و الحقيقة أنّي ما ذكّرت بهذه الالتفاتة ، إلاّ لما رأيت فيها من مغزى عظيم ينمّ عن ملاحظة البعد الزماني و المكاني في التّنزيل . و الذي يؤكّد هذا و يدعّمه ما استنتجناه من تلك الحكم العظيمة من أنّ

(1) د/ عبد الحميد محمد الهاشمي ، لمحات نفسية في القرآن الكريم ، مكتبة رحاب ـ الجزائر ، دت ، ص 18 .

مراعاة ذلك البعد هو عادة صاحب التّشريع في تصرّفاته ، و تتّضح هذه الملحوظة بجلاء في النّقطتين اللّتين تنتجهما مثل تلك الحكم الربّانيّة :

**أولاهما** : وقوع النّسخ في بعض النّصوص القرآنية ، و كذا بروز كثير من الارتباطات البيانيّة التي تنسّق بينها كالتّخصيص و التّقييد و غيرها ، و هذا إن دلّ على شيء ، فإنّما يدلّ على ملاحظة الشّارع للبعد الزماني و المكاني ، و اعتبار ذلك حالة التّنزيل ، ممّا يجعل بعضا من النّصوص التي نزلت في وقت ما بمكان ما غير مناسبة لمقاصد التّنزيل في وقت آخر و مكان آخر ، فيكون هذا سببا في تبديلها (بيان التّبديل أو النّسخ) كلّيا أو جزئياً.

و **الثانية** : ملاحظة مبدأ التّدرّج في التّشريع ، و ما يومئ إليه من اعتبار الشّارع للبعد الزّماني و المكاني عند تنزيله للأحكام على وقائع النّاس آنذاك بما يناسب زمانهم و مكانهم و أحوالهم النّفسية و طبائعهم الذّهنية . و لعلّي أميّز هنا بين نوعين من هذا المبدأ :

**النوع الأول** : التّدرّج بالنّظر في أولويّة الموضوعات التي يخاطب بها الشّارع أهل التّكليف، حيث رأينا كيف أنّ التّشريع في مكّة المكرّمة يختلف عنه فيما بعد الهجرة ، و بالتّحديد في المدينة المنوّرة . فإنّ ما كان يناسب النّاس بمكّة في أوّل الرّسالة مخاطبتهم بموضوعات تتّصل بعقائدهم إرساء لقواعد هذه العقيدة الصّحيحة ، و نفيا لأوضار العقائد الفاسدة السّائدة آنذاك . و أمّا بعد الهجرة و بعدما تمّ إرساء قواعد تلك العقيدة في القلوب ، كان من البدهي أن يتوجّه التّشريع إلى باب تحديد العلاقات ، سواء التي تربط النّاس بخالقهم (العبادات) ، أو التي تربطهم بالآخرين (المعاملات و الآداب السّلوكية).

**النوع الثاني** : التّدرّج في تشريع بعض الأحكام المتعلّقة ببعض العادات الفاسدة التي كانت سائدة عند العرب و مستحكمة فيهم آنذاك ، كتشريع حرمة شرب الخمر الذي استمر سنوات بالنّظر في كونها عادة فاشية و قويّة الجذور بين العرب في الجاهلية [1] .

من هذا كلّه يتّضح لنا بجلاء أنّ ملاحظة البعد الزّماني و المكاني متأصّل في التّشريع منذ بدء التّنزيل، و عليه يقع إذن التّعويل في تفسير نصوص القرآن و استنباط عللها ، أو تكييف الاستدلال بها للحكم على كثير ممّا استجدّ من وقائع في حياة النّاس ، و هو ما سمّاه بعضهم بـ"تاريخيّة الحدث" ، و يقصد به الظّرف التّاريخي الذي وقع فيه الحدث ، فصدر الحكم التّشريعي الخاصّ به ملتبسا و مرتبطا بهذا الظّرف. ذلك أنّ نصوص القرآن إنّما نزلت في زمن تاريخي معيّن ، يتعلّق ببيئة حياتيّة مخصوصة ، سواء أكانت صيغة الحكم متخصّصة أو مطلقة ، و ذلك مع التّسليم بأنّ كلام الله سبحانه كلّه خالد

(1) المرجع السابق ، ص 36 .

أبديّ . ثمّ إنّ الذي يدعو إلى اعتبار عامل "تاريخيّة الحدث" هو أنّ القصد من الشّريعة و أحكامها هو تحقيق مصالح العباد ، و هذه المصالح قد تختلف في الزّمن و من بيئة إلى أخرى [1]. و لعلّي أمثّل لهذا بنماذج توضيحيّة تزيد الأمر بيانا :

المثال الأوّل : قوله تعالى ﴿ و اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه و للرّسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السّبيل ﴾ سورة الأنفال الآية 41 ، دلّت الآية الكريمة بمفهومها على أنّ أربعة أخماس الغنيمة تقسّم على المقاتلين ، و قد تأيّد هذا بعمل الرّسول صلّى الله عليه و سلّم يوم خيبر ، إذ قسّم الغنائم بين الغانمين مثلما دلّت عليه الآية . و لذلك ذهب الصّحابة إلى وجوب تقسيم الغنائم ، سواء في ذلك ما كان منها عقارا أو منقولا على الغانمين . إلاّ أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حينما فتح سواد العراق و مصر ، أبقى ما غنم المجاهدون من أرض بأيدي أهلها ، و وضع عليها الخراج ، لينفق في مصالح المسلمين عامّة في كلّ زمان و مكان ، و لم يعمل بما دلّت عليه الآية الكريمة . و الحقيقة أنّ مستند عمر رضي الله عنه في ذلك هو المصلحة العامّة التي اقتضتها مراعاة البعد الزّماني و المكاني في تطبيق الأحكام و تنزيلها على الوقائع ، و مآل ذلك و نتائجه في حدود الظّروف القائمة . و قد فصّل الدكتور الدريني وجه استدلال عمر رضي الله عنه في ذلك بقوله :" و الواقع أنّ تطبيق النّص روعي فيه ظروف الدّولة و مصلحتها العامّة آنذاك ، و للظّروف أثر في تكييف هذا التّطبيق المنبثق عن فهم الآية الكريمة ، و تحديد مراد الشارع منها في ظلّ ذلك الظّرف ، لسبب بسيط هو أنّ مآل هذا التّطبيق في مثل تلك الظّروف ذو أثر بالغ على المصلحة العامّة نفسها ، فوجب إذن تحديد مراد الشّارع من نصّ الآية لا على أساس منطقها اللّغوي فحسب ، بل و على أساس ما تقتضيه الأصول العامّة في التّشريع ، و إلاّ فما معنى قول عمر رضي الله عنه و هو يصرّ على هذا الفهم :"هذا رأيي" . ثمّ يعلّل هذا الرّأي بما يسنده من مقصد أساسيّ في الشّريعة و هو "المصلحة العامّة" بقوله :" و قد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، و أضع عليهم فيها الخراج ، و في رقابهم الجزية ، يؤدّونها فيئا للمسلمين المقاتلة و الذّرّيّة و لمن يأتي بعدهم " ثمّ يقول رضي الله عنه " أرأيتم هذه الثّغور ؟ لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام كالشّام و الجزيرة و الكوفة و البصرة و مصر ؟ لابد لها من أن تشحن بالجيوش و إدرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسّمت الأرضون و العلوج ؟ "[2] .من هنا تبيّن لنا أنّ عمر رضي الله

(1) المنهجية الإسلامية ( المنهجية للعلوم السلوكية الإسلامية ، محمود أبو السعود ) - مرجع سابق -، 50/2 .

(2) المناهج الأصولية ، ص 171 ، 172 .

عنه و هو كحاكم للدّولة المسلمة إنّما فهم هـذا النّص في ضوء ما تقتضيه مصلحة الأمة و ظروفها ، متبصّرا بما يؤول إليه تطبيقه من نتائج ذات مساس بتلك المصلحة . و عليه فإنّ مباينة فهمه لما ثبت عن النّبي صلىّ ا لله عليه و سلّم في أرض خيبر مردّها أساسا إلى أنّ ظروف الدّولة في عهد الرّسول صلّى ا لله عليه و سلّم كانت تختلف عن ظروفها في عهد عمر رضي ا لله عنه.

**المثال الثّاني** : قوله تعالى ﴿ **و الوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين** ﴾ سورة البقرة الآية 231 يفهم من الآية وجوب الرّضاع على الوالدات بدون استثناء ، لعموم لفظ "الوالدات" ، غير أنّ الإمام مالك رأى أنّ الوالدة إذا كانت تتأذّى بالإرضاع لعلوّ منزلتها ، و لجريان عرف قومها بعدم الإرضاع ، فإنّه لا يجب في حقّها ذلك رفعا للضّرر عنها . و إنّما مستند الإمام مالك في الحكم خلافا لجمهور الفقهاء ،العرف العملي ،الذي قوامه النّظر في الأبعاد الزّمانية و المكانية لتنزيل الحكم ، و تفسير النّص بما لا يتنافى و مقصد الشّارع في دفع الضّرر [1] .

**2 ـ فهم نصوص القرآن في ضوء البعد المقاصدي للشّريعة** : لاشكّ أنّ ما شرعه ا لله تعالى في كتابه الكريم لم يشرّعه إلاّ لمصلحة تجلب المنفعة لعباده ، أو تدفع المضرّة عنهم ، لذلك كانت المصحلة هي الغاية المقصودة من التّشريع و هي ما يسمّى بمقاصد الشّريعة، أو "البعد المقاصدي للشّريعة" . سواء كانت تلك المقاصد عامّة روعيت و عُمِل على تحقيقها في كلّ باب من أبواب الشّرع ، أو خاصّة استهدف تحقيقها في باب معيّن ، أو جزئيّة قصدها الشّارع عند كلّ حكم شرعيّ من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة أو إباحة أو شرط أو سبب ، ... و سواء كانت منصوصا عليها أو مشارا إليها أو مستنبطة . و الحقيقة أنّ من القرائن التي تساعد على فهم النّصوص ملاحظة هذا البعد المقاصدي للنصوص ، الشّيء الذي يسهّل استنتاج الحكم منها ، و نفي كثير من الاحتمالات الواردة عليها ، و بالتّالي التّقليل ـ إلى أدنى حدّ ممكن ـ من الاختلاف في فهم هذه النّصوص . و من ثمّة فإنّ أهمّية البعد المقاصدي لفهم نصوص القرآن تكمن في أنّنا لو اطّلعنا على مقصد الحكم و قبلنا به ، و نبذنا كلّ تعصّب لرأي أو مذهب ، و فسّرنا ذلك النّص القرآني في ضوء ذلك المقصد لقدّمنا ـ كما قال ابن عاشور ـ " نبراسا للمتفقّهين في الدّين ، و مرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار و تبدّل الأعصار ، و توسّلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار" [2] . كما أنّ ذلك يخلق مناخا حركيّا لإعمال النّصوص في كلّ

(1) المناهج الأصولية ، ص 212 ـ ضوابط المصلحة ، ص 296 .

(2) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 05 .

زمان و مكان ، و لكلّ قوم من الأقوام ، و توضيحا لهذا الأمر نأتي بالمثال التّالي : قال تعالى ﴿ إنّما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون في الارض فسادا أن يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض﴾ سورة المائدة الآية 33 ، نصّت الآية على عقوبة جرائم العصابات و قطّاع الطّرق ، و جاءت هذه العقوبة متفاوتة "القتل ، الصّلب ، قطع الأيدي و الأرجل من خلاف ، النّفي" . و قد اختلف العلماء في تنزيل هذه العقوبات : هل هي موزّعة على قدر الجرائم ، بحيث إنّها تقرّر لكلّ جريمة عقوبتها ، و تتفاوت هذه العقوبة بتفاوت الجريمة نفسها خفّة و خطورة؟ ، و إنّما يعود اختلافهم أساسا إلى الاختلاف في المدلول اللّغوي لكلمة "أو" ، الواردة في الخطاب ، أهي للتّوزيع أم للتّخيير ؟ ، و قد أغفل كثير من علمائنا في خلافهم هذا اعتبار البعد المقاصدي في الخطاب نفسه ، ذلك البعد الذي على أساسه يستنبط الحكم الموافق لمراد الشارع و المحقّق لمصلحة المجتمع . و لتفصيل الأمر ننظر في مذاهب العلماء في تفسير النّص و الاستدلال به ، ثمّ الاستنتاج بعد ذلك :

فقد ذهب الإمام مالك إلى القول بالتّخيير ، و معنى التّخيير عنده أنّ الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام ، فإن كان المحارب ممّن له الرّأي و التّدبير ، فوجه الاجتهاد قتله ، أو صلبه ، لأنّ القطع لا يرفع ضرره ، و إن كان لا رأي له و إنّما هو ذو قوّة و بأس ، قطعه من خلاف ، و إن كان ليس فيه شيء من هاتين الصّفتين أخذ بأيسر ذلك فيه و هو الضّرب و النّفي . و ذهب الإمام أبو حنيفة و الشّافعي و جماعة من العلماء إلى القول بالتّنويع أو التّوزيع ، و معنى ذلك "أنّ هذه العقوبة مرتّبة على الجنايات المعلوم من الشّرع ترتيبها عليها ، فلا يقتل من المحاربين إلاّ من قتل ، و لا يقطع إلاّ من أخذ المال ، و لا ينفى إلاّ من لم يأخذ المال و لم يقتل " [1] . و إنّما مستند هذا الرّأي "المماثلة في الجزاء " الذي اقتضاه مبدأ العدل في العقوبة في الشّريعة الإسلامية . فمن قتل يقتل و من أخذ المال يقطع .. و هكذا . و الواقع أنّ "المماثلة في الجزاء" مبدأ يتعلّق بالعقوبات الفرعيّة ، فهو يعتمد أساس "شخصيّة العقوبة" . أمّا ما نحن بصدد بحثه و تفقّهه ، فمختلف تماما ذلك أنّه متعلّق لا بجرائم فرديّة ، و إنّما هي جرائم تصدر عن عصابات ، فسياق الآية يدلّ على أنّ تلك العقوبات إنّما قرّرت لجرائم الاعتصاب التي تهدّد أمن الجماعة، و هي بالضّرورة أخطر من الجرائم الفرديّة . حيث إنّ المراد بمحاربة الله و رسوله هو محاربة النّظام العام في المجتمع و الخروج عليه ، و إفساد الأمن في البلاد . و من ثمّة فمجرّد هذا التّهديد كاف في اعتباره من أكبر الجرائم و لو لم يقترن به قتل أو أخذ مال . و عليه فالعقوبات المقرّرة في الآية خاصّةبالجرائم الصّادرة عن العصابات و قطّاع الطّرق لا عن أفراد ، لذا كانت أشدّ خطورة من جرائم

---

(1) بداية المجتهد ـ مرجع سابق ـ ، 526/2 .

القتل و السّرقة الفرديّة . و تأسيسا على هذا النّظر في الاجتهاد ، نرى أنّ هذا من شأن الدّولة ممثّلة في حاكمها الأعلى ـ مثلما ذهب إليه الإمام مالك ـ إذ الأمر منوط به أوّلا و بالذات في الحفاظ على أمن المجتمع كلّه ، عملا بالقاعدة المقرّرة في السّياسة الشّرعية "أنّ تصرّف الإمام على الرّعية منوط بالمصلحة"، فما يراه الإمام بمشورة أولي الأمر في الدّولة ، و على حسب ما يرونه من النّظر المصلحي في قمع مثل هذه الجرائم الخطيرة على أمن كلّ المجتمع ، هو الذي يجب العمل به ، و ذلك يختلف باختلاف الحالات و الظّروف و البيئات . و لا يتأتّى لنا هذا النّظر إلا باعتماد سبيل "التّخيير" ، فلكلّ حالة ظروفها و مقتضياتها . و هذا ما يسوّغه ملاحظة البعد المقاصدي في النّص ، حيث إنّ المقصد الأساسي حسب ما يوحي به نظم نصّ الآية استئصال شأفة المحاربين لله و رسوله صلى الله عليه و سلّم أي المحاربين للمجتمع كلّه عن طريق الاعتصاب و قطع الطّريق . و هذا المقصد ربّما لا يتحقق عن طريق توقيع عقوبة مخفّفة ، فلا يتحقّق غرض الشّارع من توزيع هذه العقوبات أصلا و تقييد الإمام بها . إذ لو كان مقصود الشّارع من النّص هو توقيع هذه العقوبة أو تلك مراعاة لخطورتها أو خفّتها ، لكان "التّنويع أو التّوزيع" مستساغا [1]. و من هنا تتّضح لنا وجاهة رأي الإمام مالك في القول بالتّخيير لاعتماده "البعد المقاصدي" في تفسير النّص القرآني و الاستدلال به .

**3 ـ فهم نصوص القرآن في ضوء البعد الموضوعي :** ممّا تقرّر عند أهل العلم أنّ القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضا ، فلا يفهم نصّ الآية إلاّ في ضوء النّصوص القرآنية الأخرى التي تتناول نفس موضوعها . و من هنا يظهر أهمّية البعد الموضوعي في تفسير الآيات القرآنية ، و كذا الاستدلال بها . ذلك أنّ كثيرا من الارتباطات البيانيّة كتقييد المطلق و تخصيص العام ، إنّما تنشأ في إطار هذا المقام الحالي للنّصوص التي لم توجد دفعة واحدة ، و إنّما وجدت عبر مدّة التّنزيل كلّها ـ كما تّم بيانه ـ ، و هذا ما يجعل ملاحظة البعد الموضوعي من أهمّ المسالك التي يتوسّل بها إلى تعرّف مقصود الشّارع من النّصوص التي يدلّ ظاهرها على نوع من التّعارض الذي سبّب كثيرا من الفروعات الفقهيّة المتعلّقة بتفسير نصوص الأحكام. و عليه فإنّه لا يُتحصّل على المقصود إلاّ بخلق جوّ تشريعيّ تُربط فيه النّصوص ذات البعد الموضوعيّ الواحد فيما بينها، باستحضار الملابسات المحتفّة بموضوع كلّ نصّ قرآنيّ . و لتوضيح هذا آذكر المثال التّالي: قال تعالى ﴿ **و لا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه و إنّه لفسق** ﴾ سورة الأنعام الآية 121. اختلف العلماء كذلك في المدلول اللّغوي للفظة "الواو" الواردة في الخطاب: أهي للحال أم للاستئناف؟، و بالتّالي الاختلاف في حكم الآية تبعا للمعنى المرجّح . و لست أريد سرد الاختلاف

---

(1) المناهج الأصولية ، ص 92 و ما بعدها ـ بتصرف ـ .

الوارد هنا ، و إنّما أريد التّركيز على ما ذهب إليه أئمّة الشّافعية ، لمناسبته ما ندلّل لأجله ، حيث إنّ الشّافعية اعتمدوا في تفسير الآية على أساس البعد الموضوعي للنّص القرآني ، إذ أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا . فقد ذهب الشّافعية إلى أنّ "الواو" حالية ، و عليه فمعنى الآية : النّهي عن أكل الذّبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها و الحال أنّها فسق . و لاشكّ أنّ المقصود بالحال هو حال العرب ، و معلوم أنّهم كانوا لا يذكرون اسم الله على الذّبيحة بل اسم "الصّنم" ، فأصبح النّهي مخصوصا بهذه الحالة لا مطلقا، وبيان ذلك أنّ قوله تعالى ﴿ و لا تأكلوا مِمّا لم يذكر اسم الله عليه﴾ سورة الأنعام الآية 121 ، عامّ ، لكنّ هذا العامّ ليس مرادا ، فليس كلّ ذبيحة تُذكر اسم الله عليها لا يحلّ أكلها ، بل المراد الذّبيحة التي ترك ذكر اسم الله عليها ، و ذكر عليها اسم "الصّنم" . لأنّ هذه هي الحال التي كانت عليها العرب . و قد أيّد أئمّة الشّافعية رأيهم هذا معتمدين البعد الموضوعي لنصّ الآية ، حيث إنّ القرآن الكريم قد فسّر معنى حال الفسق هذه في قوله تعالى ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير أو فسقا أهلّ لغير الله به ﴾ سورة الأنعام الآية 146 ، فورد "الفسق" هنا الذّبح على اسم غير الله ، ففسّرت الآية حال الفسق في الآية الأولى . و عليه فكلّ ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها يجوز أكلها إلاّ في حالة واحدة و هي حالة ما إذا ذكر اسم غير الله تعالى . لأنّ هذه هي حال الفسق التي كان عليها العرب قبل الإسلام في ذبائحهم .

**4 ـ فهم نصوص القرآن في ضوء البعد السّببي** : و أقصد بالبعد السّببي ملاحظة ما لأسباب النّزول من أهمّية في فهم النّصوص القرآنية و إدراك مقاصد الشّارع فيها . و إلى هذا نبّه الإمام الشّاطبي، حيث قال: " .. و معرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكل... فهي من المهمّات في فهم الكتاب بلابدّ " [1] . و معرفة سبب النّزول أي معرفة مقتضى الحال ـ كما قال الشاطبي ـ [2] بمعنى إدراك الملابسات الحالية و الظّروف و الحيثيّات التي استدعت بيانا فنزل لأجلها بيان من الشّارع الحكيم. و من هنا كان على المجتهد أو النّاظر في نصوص القرآن ألاّ يقصر نظره فيها مجرّدة عن أسبابها ، بل إنّ هذا شرط ضروري لفهم النّص و تعرّف مراد الشّارع منه . و من ثمّة رفع كثير من الشّبه و الإشكالات التي ترد على النّصوص بسبب الجهل بأسبابها. يقول الشاطبي :".. الجهل بأسباب التّنزيل موقع في الشّبه و الإشكالات و مورد للنّصوص الظّاهرة مورد الإجمال حتّى يقع الاختلاف ، و ذلك مظنّة الوقوع في النّزاع" [3]. لأجل هذه الأهمّية وضع الشاطبي عنوانا للمسألة الثانية من مسائل تفصيل الكلام في الأدلّة [4] ، حيث

(1) الموافقات ، 258/3 .
(2) المرجع نفسه .
(3) المرجع نفسه ، 259/3 .
(4) المرجع نفسه ، 258/3 .

قال :" المسألة الثّانية : معرفة أسباب التّنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن " . و لأجل الزّيادة في بيان أهمّية مراعاة هذا البعد أورد المثال التّالي : قوله تعالى ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و ثلاث و رباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا ﴾ سورة النساء الآية 03 ، فإنّ المقصود أصالة من النّص القرآني هو وجوب الاقتصار على أربع ، فلا يجوز التّزوّج بأكثر من ذلك ، و هذا بشرط عدم الخوف من الوقوع في ظلم الزّوجات ، أمّا إذا خيف من الظّلم فالواجب الاقتصار على واحدة . و ليس المقصود من النّص أصالة حكم إباحة الزّواج ، و الدّليل على ذلك سبب النّزول ، و خلاصته : أنّ الأوصياء على اليتامى كانوا يتخوّفون من هده الوصاية خشية أكل أموالهم لقوله تعالى ﴿إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنّما يأكلون في بطونهم نارا﴾ سورة النساء الآية 10 ، فنزل قوله تعالى ﴿ فإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النّساء . . ﴾ سورة النساء الآية 03 ، و معنى هذا أنّكم أيّها الأوصياء إن كنتم تخافون الوقوع في ظلم اليتامى فخافوا أيضا من ظلم الزّوجات، فاقتصروا في الزّواج على أربع ، فإنّ الزّيادة على ذلك مظنّة الوقوع في الجور ، و إن أحسستم من أنفسكم الخوف من الوقوع في ظلم الزّوجات الأربع فاقتصروا على واحدة . لأنّ الذي يتحرّج من الوقوع في ظلم اليتامى ينبغي أن يتحرّج كذلك من الوقوع في ظلم الزّوجات [1] .

**5 ـ فهم النّصوص القرآنية في ضوء بعدها الدّلالي (اللّغوي و الشّرعي و العرفي)** : لمّا كان القرآن الكريم نصوصا بألفاظ عربيّة ، معبّرا بها عن معان شملت شعب الحياة المختلفة من العقائد و العبادات و المعاملات و الأخلاق و الآداب ، من البديهيّ أن يحاول المجتهد تعرّف مدلولات تلك الألفاظ العربيّة حسب قواعد اللّغة العربية و إيحاءاتها الدّلالية اللّغوية ، الشّرعية و العرفية ، يقول الشاطبي:" إنّ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، فطلب فهمه إنّما يكون من هذا الطريق خاصّة... ، فمن أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يُفهم، و لا سبيل لطلب فهمه من غير هذه الجهة" [2]، ثمّ بيّن أنّه لمّا كان القرآن عربياً فإنّه لاسبيل إلى فهمه و إدراك معانيه إلاّ في إطار ما عهدته العرب في ألفاظها ومعانيها وأساليبها في التّخاطب، و لذلك يقول :"فإن قلنا إنّ القرآن نزل بلسان العرب و أنّه عربيّ لا عجمة فيه [3]، فمعنى أنّه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة ،و أساليب معانيها ، و أنّها فيما فطرت عليه من

(1) أسباب النزول للواحدي ـ مرجع سابق ـ ، ص 84 ، 85 .

(2) الموافقات ، 49/2 ، 50 .

(3) أي : نفي العجمة بالصفة الغالبة في ألفاظ القرآن ، أما وجود النادر من الألفاظ الأعجمية في القرآن فلا يؤثر في وصفه عربيا .

لسانها تخاطب بالعامّ يراد به ظاهره ، و العامّ يراد به العامّ في وجه و الخاصّ في وجه ، و بالعامّ يراد به الخاصّ ، و الظّاهر يراد به غير الظّاهر... ، و تتكلّم بالشّيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ، و تسمّي الشّيء الواحد بأسماء كثيرة ، و الأسماء الكثيرة باسم واحد ، و كلّ ذلك معروف عندها لا ترتاب في شيء منه ، و من تعلّق بعلم كلامها. فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه و أساليبه على هذا التّرتيب." [1] . و عليه فإنّ المجتهد يحاول ـ و هو بصدد تفسير النّصوص و الاستدلال بها ـ تعرّف معاني الألفاظ و شتّى دلالاتها التي عهدتها العرب في تخاطبها . فكثير من الألفاظ الواردة في القرآن لا تفسّر إلاّ في إطار ما تعارف عليه العرب حال التّنزيل [2]. و مثال ذلك لفظ "اليمين" ، في قوله تعالى ﴿ **لا يواخذكم ا لله باللّغو في أيمانكم و لكن يواخذكم بما عقّدتم الايمان** ﴾ سورة المائدة الآية 89 ، فإنّه مستعمل في معنى الحلف با لله تعالى في عرف الشّارع ، لا الحلف بالطّلاق ، لأنّ الحلف بالطّلاق لم يكن معهودا حال التّنزيل . و لهذا فإنّ اللّغو في الأيمان با لله غير مؤاخذ به دون الطّلاق [3]. و من الألفاظ ما يجب أن يفهم في إطار دلالته اللّغوية التي تواضع عليها العرب ، و مثال ذلك ما تواضع عليه العرب في "مثنى و ثلاث و رباع"، و التي وردت في قوله تعالى : ﴿ **فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و ثلاث و رباع** ﴾ سورة النساء الآية 03 ، فإنّه لا يفهم من الآية جواز الزّواج من تسعة نسوة حرائر مثل ما ادّعاه بعضهم ـ كما نقله الشاطبي [4] ـ ، و ذكره ابن رشد حيث قال :" و قالت فرقة يجوز تسع، و يشبه أن يكون من أجاز التّسع ذهب مذهب الجمع في الآية المذكورة ، أعني جمع الأعداد في قوله تعالى ﴿**مثنى و ثلاث و رباع**﴾ " [5] ، و عزاه ابن حجر للرّافضة [6] . و قد ردّ الإمام الشاطبي على أهل هذا الرّأي المخالف لإجماع الأمّة [7]، حيث قال:" و لا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى و ثلاث و رباع" [8]، فالعرب حين تقول : جاء القوم مثنى و ثلاث و رباع، تريد أنّهم جاؤوا اثنين اثنين و ثلاثة ثلاثة، و أربعة أربعة. فالمراد تبيين حقيقة مجيئهم، و أنّهم لم يجيئوا جملة و لا فرادى، و على هذا فمعنى الآية : انكحوا اثنين اثنين، و ثلاثة ثلاثة، و أربعة أربعة، فالمراد الجميع لا المجموع، و عليه فإنّ "الواو" الواردة في الخطاب ليس للجمع، و إنّما هو بمعنى "أو"، فهو للتّنويع، أو هي عاطفة على العامل، و التّقدير: فانكحوا ما طاب لكم من النّساء مثنى و انكحوا ما طاب من النّساء ثلاث ..إلخ، كما فسّره علي زين العابدين، و بالتّالي فإنّه يدلّ على التّخيير بين الأعداد المذكورة لا الجمع بينها[9] .

---

(1) الموافقات ، 50/2 ، 51 .
(2) الغزالي ، محمد ، كيف نتعامل مع القرآن ـ في مدارسة أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة ، دار الإنتفاضة للنشر ـ الجزائر ـ ص 186 و ما بعدها .
(3) الموافقات ، 262/3 .
(4) المرجع نفسه ، 294/3 .
(5) بداية المجتهد ، 44/2 .
(6) فتح الباري ـ مرجع سابق ـ ، 139/9 ـ
(7) حكى هذا الإجماع ابن حجر في "فتح الباري" ، 139/9 .
(8) الموافقات ، 294/3 .
(9) فتح الباري ، 238/8 ـ 139/9 .

**ثانيا / النّظر في مقامات نصوص السنّة الشّريفة :**

و نقصد بمقامات نصوص السنّة الشّريفة كل ما يكتنفها وقت صدورها من النّبي صلّى الله عليه و سلّم من أبعاد الظّروف الزّمانية و المكانيّة و المقاصد التي تتغيّاها ، و الأسباب التي مهّدت لها ، و كذلك الدّلالات المتنوعة التي تحتملها .

ذلك أنّ المتكلّم حين يتكلّم تحفّ بكلامه تلك الأبعاد ، و يسمعه سامعه المباشر كذلك في جوّها و ملابساتها ، لذلك فهو لا يخطئ في فهم مراد المتكلّم ، بينما نرى الوضع مختلفا عن ذلك إذا وجد ذلك الكلام مكتوبا ، أو بلغ إلى شخص ، لفقده تلك الأبعاد ، و هذا ما يفسّر قلّة اختلاف الصّحابة في فهم مراد الأحاديث ، و كثرته فيما بعد عصرهم بين العلماء التّابعين ، و أكثر منه بين المتأخّرين عن عصر الصّحابة و التّابعين . و من هنا كان النّظر في مقامات نصوص السنّة معتبرا ، بل لازما لفهم السّنة و إدراك مقاصدها ، و من ثمّة يسهل التّعامل على المجتهد مع السّنة في ضوء الواقع المعاصر ، و كذا التّقليل من دائرة الاختلاف في ذلك . و على غرار ما تمّ تفصيله في بيان مقامات نصوص القرآن ، أودّ أن أستصحب تلك الأبعاد نفسها في بيان مقامات نصوص السنّة الشّريفة . و إنّما يعود التّشابه في تلك الأبعاد إلى كون القرآن و السّنة كليهما كلاما ، متمثّلا في نصوص القرآن و نصوص السنّة القوليّة ، و واقعا ، متمثّلا في نصوص السّنة الفعليّة و التّقريريّة ، يعتريهما كثير من القرائن الحاليّة التي تفسّر وجودها. و لكن رغم هذا جعلت الحديث عن نصوص السّنة مستقلاّ عن نصوص القرآن ، لسبب واحد و هو أنّ من نصوص الحديث الثّابت عن النّبي صلّى الله عليه و سلّم ما ليس من الوحي ، و إنّما يصدر منه عليه الصّلاة و السّلام بوصفه بشرا ، كالأكل و الشّرب و المشي أو من باب الخبرة و التّجربة .. و غيرها . يقول الدكتور محمود أبو السعود :" و المشكلة التي تعترض الأصوليّ في كثير من الأحايين هي مشكلة تحقيق إنساني ، إذ من الصّعب جدّا أن يعرف على سبيل اليقين ؛ هل أوحي بالحكم أم لم يوح به ؟ ، خصوصا و قد خلّف لنا الأوّلون عددا ضخما من الأحاديث ليس من الهيّن تحقيق صحّة ورودها ، دع عنك نسبة الوحي إليها ، ثمّ إنّهم لم يتعرّضوا بالتّحقيق لهذا الجانب التّشريعي .. و يزيد المشكلة تعقيدا ، ما يحتوش الأحاديث من إبهام فيما يتعلّق بمناسباتها و عللها ، فإذا علمنا أنّ غالبيّة الخلافات الكثيرة في أحكام الفقه بين المذاهب جميعا ـ سنّية و غير سنّية ـ ترجع في الأغلب إلى اختلاف نظر الأئمّة في صحّة الأحاديث و في تأويلها ... و ليس هذا القول بجديد ، بل إنّ الأوّلين رأوا أنّ ما يصدر عن النّبي صلى الله عليه و سلّم من أقوال و أفعال بمقتضى طبيعته البشريّة أو بمقتضى خبرته الشّخصية لا يكون تشريعا ، فطريقة مشيه و هيئة حركته و تصرّفاته في الشّؤون الدّنيوية من اتّجار أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حربيّ ، أو وصف دواء لمرض أو أمثال ذلك ، فليس تشريعا أيضا ؛ لأنّه ليس صادرا عن

رسالته " [1] . فنصوص السّنة لها مقامات خاصّة تختلف عن مقامات نصوص القرآن ، فإذا كانت معظم نصوص القرآن الأصل فيهاالتّشريع و التّعليل و التّحقيق ، كما نلحظ فيها مقامات الموعظة و الترّغيب و التّرهيب و التّبشير [2] ، فإنّ نصوص السنّة تتحدّد بمقاماتها بالنّظر في مقامات تصرّفات الرّسول صلّى الله عليه و سلّم ، فمنها ما يصدر منه بوصفه مشرّعا ، و منها ما يصدر منه بوصفه قائدا أو حاكما ، أو قاضيا .. و غيرها . و قد عدّ ابن عاشور منها اثني عشر حالا : و هي " التّشريع و الفتوى و القضاء و الإمارة و الهدي و الصّلح و الإشارة على المستشير ، و النّصيحة ، و تكميل النّفوس ، و تعليم الحقائق العاليّة ، و التّأديب ، و التّجرّد عن الإرشاد" [3] ، و قد بيّن ابن عاشور وجه أهمّية هذا النّظر بقوله : " فما يهم النّاظر في مقاصد الشريعة تمييز مقامات الأقوال و الأفعال الصّادرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلّم و التّفرقة بين أنواع تصرّفاته ، و للرّسول صلّى الله عليه و سلّم صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال و أفعال منه ، فالنّاظر في مقاصد الشّريعة بحاجة إلى تطلّع تعيين الصّفة التي عنها صدر منه قول أو فعل " [4] . و لعلّ الإمام القرافي يبقى الرّائد في هذا المجال ، حيث خصّص الفرق السّادس و الثلاثين لبيان صفات تصرّفات النّبي صلّى الله عليه و سلّم [5] . غير أنّي لا أريد مجاراة القرافي و ابن عاشور في مسلكهما لتوضيح مقام السّنة ، و إنما أسلك ـ كما ذكرت ـ نفس مسلك مقامات نصوص القرآن ، لأنّه أكثر شمولية و أكثر تحديدا ، مدعّما ذلك بأدلّة كثيرة من السنّة ، و فيما يلي تفصيل ذلك [6] :

**1 ـ فهم نصوص السّنة في ضوء البعد الزّماني و المكاني :**

لم يغب عن ذوي البصر من سلفنا الصّالح جانب البعد الزّماني و المكاني للسّنة ، و ما له من أثر فعّال لفهم السّنة ، و إنّما أولوه من الاهتمام ما يدلّ على بعد نظرهم ، و غور فكرهم ، حتى اتّخذوه منهجا للتّعامل مع السّنة ، و هذا ما نراه واضحا في النّماذج التّالية :

أ ـ سئل رسول الله صلّى الله عليه و سلّم عن التقاط ضوالّ الإبل ، فنهى عن ذلك قائلا:" **و ما لك**

---

(1) المنهجية الإسلامية (المنهجية السلوكية الإسلامية ، د/ محمود أبو السعود) ـ مرجع سابق ـ ، 51/2 ، 52 .

(2) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 349 .

(3) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 30 .

(4) المرجع نفسه ، ص 28 .

(5) الفروق ـ مرجع سابق ـ ، الفرق 36 .

(6) اقتبست هذه المسالك في بيان مقامات السنة من : مجلة إسلامية المعرفة ( المنهج العلمي عند المحدثين في التعامل مع متون السنة ، د/ محمد أبو الليث الخيرآبادي ) ، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ، ع13 ، السنة الثالثة ، 1419هـ/1998م .

غير أني تصرفت فيها بما يناسب بحثي و ينسق بين موضوعاته ـ إضافة وتنقيحا ـ .

**و لها ؟ معها سقاؤها و حذاؤها ، ترد الماء و ترعى الشّجر ، فذرها حتى يلقاها ربّها** " [1]. كان الأمر على هذا المنع حتّى خلافة عثمان رضي الله عنه ، فلمّا رأى الزّمن قد تغيّر و دبّ الفساد في النّاس و امتدّت أيديهم إلى الحرام ، أمر بتعريفها ثمّ ببيعها ، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها [2]. لأنّ في تركها تعريضا إيّاها للضّياع ، و تفويتا لها على صاحبها ، و هو ما لم يقصده النّبي صلّى الله عليه و سلّم بالنّهي [3].

**ب ـ** غلا السّعر في عهد النّبي صلّى الله عليه و سلّم فقال له بعض الصّحابة : سعّر لنا يا رسول الله ، فقال : " **إنّ الله هو المسعّر القابض الباسط الرّازق ، إنّي لأرجو أن ألقى ربّي و ليس أحد يطلبني بمظلمة في دم و لا مال**" [4]. ذلك لأنّه لاحظ أنّ الغلاء طبيعيّ نتيجة لقانون العرض و الطّلب ، لا بتلاعب المتلاعبين و احتكار المحتكرين . أمّا إذا تغيّر الزّمان و كثر الطّامعون و المتلاعبون بالأسواق، فليس في الحديث ما يمنع التّسعير على هؤلاء الطّامعين ، و لا يعدّ ذلك مظلمة، بل ترك جماهير النّاس لأهواء التّجّار الجشعين هو المظلمة التي يجب أن تتفادى ، و هذا الذي فهمه فقهاء التّابعين و أفتوا بجوازه، و أخذ به الحنفيّة و المالكيّة ، و رجّحه ابن تيمية و تلميذه ابن القيّم [5].

**جـ ـ** قال صلّى الله عليه و سلّم :" **لا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول ، و لا تستدبروها و لكن شرّقوا أو غرّبوا**" [6]. لقد فهم منه سلفنا الصّالح أنّ هذا الخطاب ليس عامّا لأهل الأرض جميعا ، و إنّما هو خاصّ بأهل المدينة و من على سنّتها ، أمّا الذي يقع في الشّرق من القبلة أو في غربها فله حكم آخر.

**د ـ** أمر النّبي صلّى الله عليه و سلّم معاذا رضي الله عنه حينما وجّهه إلى اليمن بأن يأخذ من كلّ حالم دينارا أو عدله من المعافر ، و ذلك في الجزية ممّن لم يسلم من أهل الذمّة [7] . فهم منه سلفنا الصّالح أنّ هذا التّقدير كان حسب قدرات أهل الذّمة آنذاك ، و لم يكن تقديرا أبديّا ملزما لمن بعده ، فإذا تغيّر حالهم إلى ثراء أو فقر يزاد أو ينقص . و لهذا وسع عمر رضي الله عنه أن يقدّر الجزية في عهده

---

(1) رواه البخاري ، كتاب اللقطة ، باب إذا لم يوجد صاحب اللقطة بعد سنة فهي لمن وجدها ، تحت رقم (2297) 856/2، و اللّفظ في كتاب العلم ، باب الغضب في الموعظة و التعليم إذا رأى ما يكره ، تحت رقم (91) 47،46/1. و رواه مسلم ، كتاب اللقطة ، باب اللقطة ، 64/2.

(2) أنظر : موطأ الإمام مالك ، كتاب الأقضية ، باب القضاء في الضوال ، ص 432 .

(3) فتح الباري ، 81/5 و ما بعدها .

(4) سبق تخريجه .

(5) القرضاوي ، يوسف ، شريعة الإسلام ، خلودها و صلاحها للتطبيق في كل زمان و مكان ـ دار الشهاب ـ باتنة ، ص 152 ، 153 .

(6) رواه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب قبلة أهل المدينة و أهل الشام و أهل المشرق ، تحت رقم (386) 154/1. بلفظ " إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا .. الحديث. و رواه مسلم في كتاب الطهارة ، باب الإستطابة ، 125/1 ، 126 .

(7) رواه أبو داود ، كتاب الزكاة ، باب في زكاة السائمة ، تحت رقم (1576) 102،101/2 . و الترمذي ، كتاب الزكاة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في زكاة البقر ، تحت رقم (619) 68/2 ، و النسائي ، كتاب الزكاة ، باب زكاة البقر ، 26،25/5 .

تقديرات مختلفة حسب ظروفهم الاقتصاديّة من (48 درهما إلى 12 درهما) ، و فعل ذلك الأئمّة بعده ، فأجازوا للحكّام المسلمين العادلين أن يزيدوا أو ينقصوا عن تقدير عمر إذا اقتضى العدل و مصلحة النّاس، و هو المرويّ عن أحمد و غيره [1] .

هـ ـ حديث وفد عبد القيس الذين أمرهم فيه النّبي صلّى الله عليه و سلّم بأربع و نهاهم عن أربع، جاء فيه :" **و أنهاكم عمّا ينبذ في الدّباء و النّقير و الحنتم و المزفت** " [2]، قال ابن عاشور : " إنّ هذا النّهي لأوصاف عارضة توجب تسرّع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز ، فلا يؤخذ ذلك النّهي أصلا يحرم لأجله وضع النّبيذ في دباءة أو حنتمة مثلا لمن هو في قطر بارد ، و لو قال بعض أهل العلم ذلك لعرّض الشّريعة للاستخفاف" [3] .

**2 ـ فهم السّنة في ضوء البعد المقاصدي :**

و تكمن أهمّية البعد المقاصدي لفهم السّنة في أنّنا لو اطّلعنا على مقصد الحكم لكان وسيلة إلى نبذ التّعصب و التّقليل من الاختلاف بين فهوم الفقهاء ، و لأدّى إلى إعمال السّنة في كلّ زمان و مكان و لكلّ قوم من الأقوام، و توضيحا لهذا البعد نورد النّماذج التّالية :

أ ـ قال أبو سعيد الخدريّ رضي الله عنه : "**كنّا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا رسول الله صلّى الله عليه و سلّم صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب**" [4] . كان الصّحابة يخرجون صدقة الفطر من هذه الأصناف الخمسة ، إذ كانت هي قوت البلد آنذاك ، و كانت النّقود عزيزة عند العرب ، و خصوصا أهل البوادي ، و كان إخراج الطّعام ميسورا و المساكين محتاجون إليه ، لهذا فرض الصّدقة من الميسور لهم . و لكن إذا تغيّر الحال و أصبحت النّقود متوافرة ، و هي أصل كلّ تعامل ، في حين أنّ الأطعمة غير متوافرة ، أو أصبح الفقير غير محتاج إليها في العيد ، بل هو محتاج إلى أشياء أخرى لنفسه أو لعياله ، فهل يجوز إخراج القيمة ؟ . قال الحنابلة :" لا يجوز و شدّدوا على الوقوف على ما حدّده رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و قالوا : لا نعارض السّنة بالرّأي" . و أجازه الأحناف ، و هو قول عمر بن عبد العزيز و غيره من فقهاء السّلف ، لأنّهم لاحظوا أنّ مقصود التّوجيه النّبوي ليس حصرا للفَطرة في تلك الأصناف ، و إنّما المقصود هو إغناء الفقراء و المساكين عن السّؤال و الطّواف في هذا اليوم ، و إشراكهم في فرحة العيد ، و هذا يتحقّق بدفع القيمة

---

(1) شريعة الإسلام للقرضاوي ـ مرجع سابق ـ ، ص 184 .

(2) رواه البخاري ، كتاب الإيمان ، باب أداء الخمس من الإيمان ، تحت رقم (53) 29/1 . و رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب الأمر بالإيمان بالله و رسوله و شرائع الدين 27/1 ، 28 .

(3) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 32 .

(4) رواه البخاري ، كتاب الزكاة ، باب صدقة الفطر صاع من طعام ، تحت رقم (1435) 548/2. و مسلم ، كتاب الزكاة ، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر و الشعير ، 392/1 .

أكثر من دفع الأطعمة العينيّة ليتصرّف فيها حسب حاجاته " [1] .

**ب ـ** روى أنس رضي ا لله عنه قال : قال النّبي صلّى ا لله عليه و سلّم :" **الأئمّة من قريش**" [2]، ظاهر هذا الحديث أنّ النّبي صلّى ا لله عليه و سلّم يريد حصر الإمامة العظمى في قبيلته "قريش" ، لا تخرج منها إلى الأبد ، و هو مذهب جمهور أهل العلم من أهل السّنة و الجماعة ، و لم ينقل عن أحد من السّلف خلاف فيه . لاشكّ في أنّنا إذا أخذنا الحديث على ظاهره بقطع النّظر عن مقصده الحقيقيّ ، نستنبط منه ذلك المفهوم الذي رآه الجمهور ، و لكن هل هذا هو مراد النّبي صلّى ا لله عليه و سلّم ؟ و هل يعني أنّه لا يريد أن تخرج الإمامة العظمى من قبيلته إلى الأبد مهما تمتّع أحد من غير قريش بالكفاءة العالية دينا و سياسة ، و بالأصلحيّة للدّولة الإسلاميّة من قريش ؟ ، إن كان هذا هو المراد فلا ضير على من يقول : إنّ محمّدا صلّى ا لله عليه و سلّم كان عنصريّا قوميّا ـ و العياذ با لله من ذلك ـ . ذلك أنّ الصّحيح في توجيه هذا الحديث و تحديد مقصوده أنّ تخصيص الإمامة إنّما جاء نظرا لما كانت تتمتّع به قريش آنذاك من الاحترام و الإجلال في قلوب القبائل العربيّة الأخرى لسدانتهم للبيت و حصافة آرائهم و شجاعتهم و بعد نظرهم في أمور السّياسة و قدرتهم على جمع الكلمة و فضّ الخلافات و النّزاعات ، ممّا جعل النّبي صلّى ا لله عليه و سلّم يلمس فيهم من المؤهّلات و الكفاءة ما يجعلهم أقدر على تحمّل تبعات الإمامة ، فجاء الحديث على هذا التّوجيه ، تعبيرا عن مواصفات قريش و كفاءاتهم لا تخصيصا بذات قريش ، و من ثمّ فمفهوم الحديث هو الأئمّة الأكفاء" ، لا كما ذهب إليه الجمهور ، و يؤيّد هذا ما قاله عمر رضي ا لله عنه :" فإن أدركني أجلي استخلفت معاذ بن جبل" [3] و معاذ أنصاريّ ، ليس بقرشيّ ، و قد أراد عمر ذلك لما رأى فيه من سابقة في الإسلام ، و تقوى و صلاح ، و بصر بأمور السّياسة ، و حزم في الرّأي و علم بالحلال و الحرام ، إلاّ أنّ موته سنة 18 للهجرة حال دون تحقّق إرادة عمر الذي استشهد هو الآخر في أواخر ذي الحجة عام 23 للهجرة .

**3 ـ فهم السّنة في ضوء البعد الموضوعي :**

إنّ الحديث يفسّر بعضه بعضا ، كما أنّ القرآن كذلك، لذا وجب فهم الحديث في ضوء الأحاديث الأخرى في موضوعه حتىّ يتمّ تحصيل المقصود الحقيقي للحديث ، و مثال ذلك ما ورد في موضوع "نظر الخاطب إلى من يريد خطبتها من النّساء " ، و هي على ثلاثة أنواع :

---

(1) الدبوسي ، أبو زيد ، تأسيس النظر ، المطبعة الأدبية ـ مصر ـ ط01 ، دت ، ص 54 . و انظر كذلك إعلام الموقعين ، 12/3 .

(2) رواه أحمد ، في كتاب مسند الشاميين ، باب حديث معاوية بن أبي سفيان ن تحت رقم (16249) ، و في كتاب أول مسند البصريين ، باب حديث أبي برزة الأسلمي، تحت رقم (18941).و أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب مناقب قريش، تحت رقم (3239)، بلفظ "إن هذا الأمر في قريش." الحديث.

(3) رواه أحمد بسند رجاله ثقات ، بلفظ "فإن أدركني أجلي و قد مات أبو عبيدة ، استخلفت معاذ بن جبل" ، أنظر فتح الباري ، 119/13 . و نقل ابن خلدون في مقدمته أثر عمر رضي ا لله عنه بلفظ " لو كان سالم مولى حذيفة حيا لوليته أو لما دخلتني فيه الظنة" ، أنظر المقدمة ، ص 181 .

أ ـ حديث قوله صلّى الله عليه و سلّم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : "**إذا خطب أحدكم المرأة ، فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل** " [1]. الحديث يفيد إباحة النّظر إلى كلّ ما يدعو الخاطب إلى نكاح المرأة من أعضائها دون تحديد ، و لذا اختلف الصّحابة في فهم المراد ، يقول جابر عقب روايته هذه :" فخطبت جارية فكنت أتخبّأ لها في أصول النّخل حتّى رأيت منها ما يدعوني إلى نكاحها فتزوّجتها". لم يوضّح جابر ما رآه من أعضائها و لكنّ تخبّؤه لها في أصول النّخل ينمّ عن رؤيته عضوا حسّاسا من أعضائها ، و يقول أبو جعفر : خطب عمر بن الخطّاب إلى عليّ ابنته ( أمّ كلثوم ) ، فقال : إنّها صغيرة .. فقال : أبعث فإن رضيت فهي امرأتكم.. فذهب عمر فكشف عن ساقها فقالت : أرسل ، فلولا أنّك أمير المؤمنين لصككت عنقك " [2].

و أمّا موقف الأئمّة الفقهاء من هذه القضيّة ففيه خلاف كبير: يرى أكثر الفقهاء أن ينظر الخاطب إلى الوجه و الكفّين فقط، و أضاف أبو حنيفة القدمين أيضا، و أجاز الحنابلة النّظر إلى ما يظهر عند القيام بالأعمال، و هي ستّة أعضاء: الوجه و الرّقبة، و اليد و القدم، و الرّأس و السّاق، و قال الإمام الأوزاعي:"ينظر إلى مواضع اللّحم". و قال داوود الظّاهري:"يجوز النّظر إلى جميع البدن لظاهر الحديث".

ب ـ و روي عن جابر نفسه لفظ : سمعت رسول الله صلىّ الله عليه و سلّم يقول :" **إذا خطب أحدكم المرأة فقدر أن يرى منها بعض ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل**" [3] ، هذه الرّواية خصّصت عموم الأولى بالبعض ، و بهذا لا يجوز النّظر إلى جميع البدن ، لذلك سقطت حجّة داود الظّاهري . و لكن مازال هذا البعض مبهما ، و لم يرد تحديده بطريق من طرق الحديث ، لذلك اختلف الآئمّة في تحديده كما رأينا . يقول الدكتور محمد أبو الليث الخيرآبادي :" و لكنّهم لو نظروا إلى قضية النّظر إلى المرأة نظرة كلّية شاملة لما تجاوزا الوجه و اليدين لأنّ المرأة هذه مازالت أجنبيّة منه ، و لاتزال حتّى لو تمّت الخطبة ، فحكمها حكم الأجنبيّة لا تجوز الخلوة بها و لا معاشرتها بانفراد" [4] . و قد نهى النّبي صلّى الله عليه و سلّم على الخلوة بالأجنبيّة و عن الجلوس معها إلاّ مع محرم كأبيها أو أخيها أو عمّها ، يقول صلّى الله عليه و سلّم :"**لا يخلونّ رجل بامرأة لا تحلّ له ، فإنّ ثالثهما الشّيطان إلا محرم** " [5].

---

(1) رواه أبو داود ، كتاب النكاح ، باب في الرجل ينظر إلى المرأة و هو يريد تزويجها ، تحت رقم (2082) 2/228،229. و أحمد ، كتاب باقي مسند المكثرين ، باب مسند جابر بن عبد الله ، تحت رقم (14059) .

(2) رواه عبد الرزاق في مصنفه ، تحت رقم (10352) 6/163 .

(3) رواه أحمد ، كتاب باقي مسند المكثرين ، باب مسند جابر بن عبد الله ، تحت رقم (14340) .

(4) مجلة إسلامية المعرفة ( المنهج العلمي عند المحدثين ، د/محمد أبو الليث) ـ مرجع سابق ـ ص 40 .

(5) رواه الترمذي ، كتاب الرضاع ، باب ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات ، تحت رقم (1181) 2/318،319 . و أحمد ، كتاب مسند المكيين ، باب حديث عامر بن ربيعة ، تحت رقم (15140) ، و اللّفظ له .

**جـ ـ** و عن جابر أيضا قال : قال رسول ا لله صلّى ا لله عليه و سلّم :" **لا جناح على أحدكم إذا أراد أن يخطب المرأة أن يغترّها فينظر إليها ، فإن رضي نكح و إن سخط ترك**"[1] . هذه الرّواية أفادت فائدة أخرى ، و هي أن يكون النّظر إلى المرأة على حين غفلة منها دون علمها به ، حتّى إذا لم تعجبه تركها دون كسر خاطرها .

فمجموع هذه الرّوايات كلّها تحصّل مراد الحديث بأن يكون النّظر إلى وجه المرأة و يديها و على غفلة منها دون علم سابق أو لاحق منها بالغرض الذي يرمي إليه هذا النّظر .

**4 ـ فهم السّنة في بعدها السّببي** : وردت أحاديث لأسباب معيّنة و سيقت في مساقها ، و لابدّ إذا أردنا فهمها من مراعاة تلك الأسباب . و مثال ذلك حديث :" **أنتم أعلم بأمر دنياكم** " [2] ، اتّخذه بعضهم حجّة للتّهرّب من أحكام الشّريعة في المجالات الاقتصادية و المدنيّة و السّياسية و نحوه ، لأنّها ـ كما زعموا ـ من شؤون دنيانا و نحن أعلم بها و قد وكّلها صلّى ا لله عليه و سلّم إلينا ، و كذا حديث :" **أنا بريء من كلّ مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تتراءى ناراهما**" [3]. اتّخذه البعض حجّة على تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامّة مع وجود الحاجة إلى ذلك في عصرنا كدافع التّعلّم و التّداوي .. و غيرها ، خصوصا بعد أن تقارب العالم و أصبح قرية كبيرة [4] .

و الحقيقة أنّ فهم الحديثين في ضوء ما تواردا عليه من أسباب لما ترتّب على ذلك مثل هذه النّتائج الخطيرة ، فالحديث الأوّل ورد في قصّة تأبير النّخل ، و هي أنّه ﷺ لمّا هاجر إلى المدينة رأى أهلها يؤبّرون النّخل فقال :" **ما تصنعون؟**" ، قالوا : كنّا نصنعه ، قال :" **لو لم تفعلوا لصلح**" ، قال (الرّاوي): فخرج شيصا (رديئا) ، فمرّ بهم ﷺ فقال :"ما لنخلكم؟" ، قالوا : قلت كذا و كذا ، قال: " **أنتم أعلم بأمور دنياكم**" . فالحديث لم يعطهم الحرّية للتّفلّت من أحكام الشّريعة في الأمور الدّنيويّة ، كلّ ما في الأمر أنّه صلّى ا لله عليه و سلّم أبدى لهم رأيا ظنّيا في أمر من أمور المعيشة ، و لم يكن له فيه خبرة ، لأنّه كان من أهل مكّة لم يمارس الزّرع و الغرس، فكان ما كان من عدم بلوغ الثّمر غايته ، فقال :" **إنّما ظننت ظنّا فلا تؤاخذوني بالظّنّ**" . فهو ليس أمرا تشريعيا حتى يوفّر لهم الدّليل على ما ظنّه. و أمّا الحديث الثّاني ، فإنّه ورد في وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النّبي صلّى ا لله عليه و سلّم لنصرته كما يدلّ عليه سبب وروده ، قال جرير بن عبد ا لله :" بعث رسول ا لله صلّى ا لله

---

(1) رواه عبد الرزاق في مصنفه ، تحت رقم (10337) 157/6.

(2) سبق تخريجه .

(3) رواه الترمذي ، كتاب السير عن رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم ، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين ، تحت رقم (1654) 80/3 . و رواه أبو داود ، كتاب الجهاد ، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود ، تحت رقم (2645) 45/3 ، و اللّفظ له .

(4) القرضاوي ، يوسف ، كيف نتعامل مع السنة النبوية ، معالم و ضوابط ـ سلسلة الصحوة الإسلامية ، ص 128 .

عليه و آله و سلّم سريّة إلى خثعم ، فاعتصم ناس منهم بالسّجود، فأسرع فيهم القتل ، فبلغ ذلك النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم ، فأمر لهم بنصف العقل . قال :" **أنا بريء من كلّ مسلم يقيم بين أظهر المشركين**" ، قالوا : يا رسول الله ، لم ؟ ، قال :" **لا تتراءى ناراهما** " ، أي لا تظهر سمة لإسلامه أو سمة لكفره حتّى يتعامل معه حسبه ، فالحديث ليس حكما عاماً للجميع في كلّ زمان و مكان و إنّما هو خاص برجال في زمن النّبوة ، حيث كانت الهجرة فيه فرضا . و أمّا الآن فقد تغيّر الوضع عمّا كان عليه من قبل ، فلا ينزل عليه حكم هذا الحديث .

5 ـ **فهم السّنة في ضوء بعدها الدّلالي اللّغوي و الشّرعي و العرفي** : السّنة وردت بلغة عربية مثل القرآن الكريم ، و فهمها لا يتمّ إلاّ في إطار مدلولات ألفاظها العربيّة حسب قواعد اللّغة العربيّة و إيحاءاتها الدّلاليّة اللّغوية و الشّرعية و العرفيّة . و على هذا فالمحدّث أو الفقيه النّاظر في الحديث لا يكتفي بما يدلّ عليه الحديث من خلال المعاني المتبادرة الأولى و إنّما عليه أن يعرف ما إذا كان لألفاظ الحديث دلالة خاصّة في عصر ثمّ تغيّرت في عصر آخر مع تطوّر الإنسان أو تبدّل المكان حتىّ لا يقع في الغلط و سوء الفهم غير المقصود ، و مثال ذلك : كلمة "الصّورة أو التّصوير" التي جاءت في صحاح الأحاديث [1] ، و توعّدت المصوّرين بأشدّ العذاب ، فما المراد بالصّورة و التّصوير في تلك الأحاديث ؟ . الصّورة في عصر النبّوة و ما بعده من العصور هي ما له ظلّ ، أي التّمثال ، و عمل التّمثيل (النّحت) كان يسمىّ تصويرا ، و هو الذي فهمه علماء السّلف و حرّموه في غير لعب الأطفال . أمّا الشّكل الذي يلتقط بالكاميرا و يسمّى "صورة" و عمل التقاطه "تصويرا " فهو و إن أخذ اسم الصورة و التّصوير لغة لكنّه يختلف عن التّصوير المحرّم المتوعّد عليه بالعذاب في الأحاديث ، و من ثمّ فلا يأخذ حكمه [2] .

و من الأحاديث التي بنيت على عرف: حديث ابن مسعود قال :"**لعن الله الواشمات و المستوشمات و النّامصات و المتنمّصات و المتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله** " [3]، و في رواية ابن عمر :" **إنّ رسول ﷺ لعن الواصلة و المستوصلة ...** ". قال ابن عاشور في معرض حديثه عن العوائد :" إنّ تحريم

---

(1) منها : ما رواه البخاري ، كتاب اللباس ، باب التصاوير : عن أبي طلحة رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه و سلم :" لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب و لا تصاوير" ، تحت رقم (5605) 2220/5، و في باب عذاب المصورين يوم القيامة ، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه أخبر أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال :" إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة ، يقال لهم أحيوا ما خلقتم" ، تحت رقم (5607) 2220/5.

و منها : ما رواه مسلم في كتاب اللباس و الزينة ، باب تحريم تصوير صورة الحيوان و تحريم اتّخاذ ما فيه : عن أبي طلحة رضي الله عنه أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال :" إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة " ، 245/2 .

(2) كيف نتعامل مع السنة ـ مرجع سابق ـ ، ص 180 ، 181 .

(3) رواه البخاري ، كتاب اللباس ، باب المستوشمة ، تحت رقم (5599) 2219/5، و أما رواية ابن عمر ـ التي ذكرنا ـ فتحت رقم (5596) 2218/5، و رواه مسلم ، كتاب اللباس و الزينة ، باب تحريم فعل الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة ، 252/2 ، 253 .

وصل الشّعر و تفليج الأسنان و الوشم في حديث ابن مسعود من هذا القبيل ، فإنّ الفهم يكاد يظلّ في هذا ، إذ يرى ذلك صنفا من أصناف التّزيّن المأذون في جنسه للمرأة كالتّحمير و الخلوق و السّواك فيتعجّب من النّهي الغليظ عنه ـ ثمّ قال ـ و وجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالنّهي عنها نهي عن الباعث عليها أو التّعرّض لهتك العرض بسببها " [1] . فيرى ابن عاشور أنّ وصل الشّعر و الوشم ، و تفليج الأسنان و التّنمّص ممّا تتزيّن به المرأة فهو عنده مثل التّحمير و الخلوق و السّواك ، ثمّ فسّر هذا الحديث في ضوء العرف آنذاك بأنّ هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاّتي ليست لهنّ الحصانة ، فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهنّ ، فنهيت النّساء المحصنات عن ذلك منعا لتعريض أعراضهنّ للهتك ، و لذلك قال بعض الحنابلة : إن كان النّمص أشهر شعارا للفواجر امتنع و إلاّ فيكون تنزيها " [2] ، كما تعمل الممثّلات و الفواجر في زماننا . لعلّ ابن عاشور على الصّواب في هذا التّوجيه للحديث ، لأنّ العلماء لم يأخذوا به على عمومه ، قال الشّافعية و الحنابلة :" يجوز للمرأة التي لها زوج أن تصل شعرها بالشّعر الطّاهر من غير الآدميّ بإذن زوجها" [3] . و قال الإمام النّووي :" يستثنى من النّماص ما إذا ما نبت للمرأة لحية أو شارب أو عنفقة فلا يحرم عليها إزالتها بل يستحبّ " [4] . و قد عرفنا قول بعض الحنابلة في النّمص ، أنّه إن كان شعارا للفواجر امتنع ، و قال العلماء :"و يجوز الحفّ و التّحمير و النّقش و التّطريف إذا كان بإذن الزّوج ، لأنّه من الزّينة " ، و خالفهم النّووي في الحفّ ، فإنّه يراه من جملة النّماص [5] .

## الفرع الثالث : أهمّية النّظر في مقام الحال

إنّ النّظر في القرائن الحالية و الظّروف المقارنة أو المصاحبة للتّنزيل ، تبرز أهمّيته بالنّسبة للمجتهد عند تفقّهه في نصوص الشّريعة تفسيرا و تعليلا و استدلالا. فالمجتهد بمثل هذا النّظر يكون قد استجمع نصيبا وافرا من شروط الإصابة لمقاصد الشّارع الحكيم في تشريعه. و عليه فإنّ النّظر في مقام حال الخطاب الشّرعي تكمن أهمّيته في كونه عاملا أساسيّا في تفقّه الشّريعة على مستوى المجالات التّالية :

**أولا / مجال تفسير النّصوص** ; و يتبيّن هذا من خلال المثال التّالي : قال تبارك و تعالى ﴿ و عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى أن تحبوّا شيئا و هو شرّ لكم ﴾ سورة البقرة الآية 216 ، و قال أيضا ﴿ فعسى أن تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا ﴾ سورة النساء الآية 19 .

---

(1) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 91 .

(2) فتح الباري ، 378/10 .

(3) الزحيلي ، وهبة ، الفقه الإسلامي و أدلته ، دار الفكر ـ دمشق ـ ط02 ، عام 1984 ، 312/1 ـ 314 .

(4) و (5) فتح الباري ـ مرجع سابق ـ ، 378/1 .

يختلف المقام الحالي الذي سيقت فيه الآيتان ، فالأولى وردت في مقام بيان أنّ المخاطبين كرهو القتال و أحبّوا السّلم ، فكان حالهم مقتضيا بيان أنّ القتال قد يكون هو الخير ، و أنّ السّلم قد يكون هو الشّرّ نظرا لما يترتّب على كلٍّ . و الثّانية مقامها بيان حال حكم من حدث بينه و بين زوجه ما كرهه فيها حتّى أراد فراقها ، و ليس له مع ذلك ميل إلى غيرها .

و لمّا اختلف المقامان اختلف إسناد فعل الخير ؛ فالأولى أسنده للمخاطبين (خير لكم ) اعتبارا لما يقارب بعض الحقائق من الخفاء في ذاتها ، و الثّانية أسند جعل الخير في المكروه هنا لله الذي اقتضى أنّه جُعل عارضا لمكروه خاصّ فالصّبر على الزّوجة في هذه الحالة هو خير ، لأنّه منشأ الجزاء على الامتثال ؛ فيكون القصد الشّرعي من الأولى هو تعليم المسلمين تلقّي أحكام الشّريعة تلقّي المتبصّر بعواقب و مآلات أحكامها . و يكون بالنّسبة للثّانية هو الإرشاد إلى إعمال النّظر و الانتباه إلى عواقب الأشياء و عدم الاغترار ببوارق أمورها الظّاهرة [1].

**ثانيا / مجال تعليل الأحكام** : إنّ النّظر في أحكام الشّريعة التي يراد تنزيلها على واقع النّاس يتحتّم النّظر في مناطاتها ، و من ثمّة فإنّ على المجتهد أن يميّز بين ما ورد منها في مقام التّشريع و بين ما ورد منها في مقام الموعظة أو التّرغيب أو التّرهيب ، حيث تنبني مناطات مقام التّشريع على الأمور الحقيقيّة أو الإعتباريّة التي تصلح لأن تُبنى عليها أحكام فقهيّة ، و أمّا مقام الدّعوة و الموعظة و التّرغيب و التّرهيب فإنّ مناطاتها تنبني على أمور وهميّة ، لا تصلح مناطا تبنى على أساسه أحكام أخرى [2].

و عليه فإنّ بناء الأحكام على أساس العلل المنصوصة أو المستنبطة ليس عملا سهلا ميسورا ، و إنّما يستدعي نظرا ثاقبا و دقيقا حتّى تكون عملية تعدية هذه الأحكام إلى الوقائع المتجدّدة عملية سديدة. و لا يتمّ هذا إلاّ في إطار نظر شامل يعتمد أساسيّ الواقعيّة و الموازنة بين المقامات التي ترد فيها الأحكام.

**ثالثا / مجال الاستدلال على الأحكام** : إنّ العلم بمقام الخطاب الشّرعي يعين المستند إليه على حسن الاستدلال به ، و تجنّب الوقوع في الأخطاء الفقهيّة ، كأن يعمد المستدلّ إلى بعض تصرّفات الرّسول صلّى الله عليه و سلّم فيقيس عليها قبل التّثبّت من المقام الذي كان سببا في ورودها [3] . و مثال ذلك : حكم مسألة التّسمية في الذّكاة ، قال تعالى ﴿ **و لا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه و إنّه لفسق**﴾ سورة الأنعام الآية 121 ، فالآية سيقت في مقام بيان إبطال قياس المشركين المموّه ، بأنّ الميتة أولى بالأكل ممّا قتله الذّابح بيده، و بالتّالي فالمقصد هو تحذير المسلمين من ترك التّسمية ، إذا كان القصد هو التّمويه

---

(1) التحرير و التنوير ، 223/2 - 287/4 .

(2) مقاصد ابن عاشور ، ص 55 .

(3) المرجع نفسه ، ص 28 .

و من ثمّ فالآية لا علاقة لها بوجوب التّسمية في الذّكاة و لا كونها شرطا أو غير شرط في ذلك [1] .

☯ و خلاصة القول ، فإنّ النّظر في المقام يعتبر منهجا أساسيّا و ضروريّا يجب أن يستحضره المجتهد في فقه الشّريعة. و الواقع أنّ المقام طبيعته التّشريعيّة تعتمد جملة من العناصر اللّغوية الصّادرة عن الشّارع في إطار الشّروط الخارجيّة المحدّدة لاستعماله و التي تعين كلّها على ضبط المعنى المقصود شرعا من الخطاب ، غير أنّ هذا لا يكفي في تفقّه الشّريعة في حدود الاستنباط ، لذلك يتعيّن على المجتهد التّوجّه إلى ما وراء تلك الألفاظ من دلالات و معان يجب أن يستحضرها لبناء تفقّهه في الشّريعة على وفقها. و هذا ما سيأتي بيانه في المبحث التّالي.

## المبحث الثاني : الاستنباط من المعاني

إنّ البنية الذّاتية للتّشريع الإسلامي و خصائصه و مقاصده الأساسيّة ، كلّ ذلك محكوم بقانون "الغائية" ، و قد وضّح الإمام الشّاطبي هذا الأمر بعبارة جليّة حيث قال :" .. لأنّ الأعمال الشرعيّة ليست مقصودة لأنفسها، و إنّما قصد بها أمور أخر هي معانيها ، و هي المصالح التي شرعت لأجلها "[2] ـ أي الغايات ـ ، و لذلك فإنّ المجتهد حينما يجتهد في استنباط حكم لواقعة ما ، نراه لا يقف عند البحث في النّصوص من حيث هي مقامات تضبطها قواعد علميّة ، مشتقّة من منطق اللّغة ، و منطق التّشريع بوجه عام ، و منطق العقل أيضا ـ مثلما رأينا آنفا ـ ، و إنّما يسلك منهج "الغائية" في استنباط الأحكام ، و الذي أساسه "المصلحة المعتبرة " شرعا ، سواء فيما ورد فيه نصّ أو فيما لا نصّ فيه .

ذلك أنّ التّشريع بما هو إرادة للمشرّع يستهدف معاني و أغراضا و مقاصد ، وجب على المجتهد الكشف عنها و تحديدها لأجل بناء تفقّهه عليها . و لقد أثبتنا في الباب الأوّل معقوليّة الشّريعة ، و هذا يعني أنّها مغيّاة بغايات معيّنة ، و على هذا الأساس قرّر جمهور الأصوليّين أنّ "الأحكام معلّلة بمصالح العباد" [3]. و قد اهتمّ الشاطبي بمبدأ "الغاية" ، باعتباره أمرا أساسيّا في الاجتهاد التّشريعيّ و الفقهيّ ، لأنّ الغاية هي هدف الحكم و أساسه في التّشريع ، و هو يعبّر عنها تارة "بالمصلحة" ، و تارة "بالباطن و الحكمة" ، و يذهب إلى أنّ كلّ تناقض في الغاية يؤدّي ـ لا محالة ـ إلى بطلان الحكم من أساسه ، لأنّ المناقضة تأتي على مقاصد الشّريعة هدما و إبطالا ، إذ القصد غير الشّرعي هادم للقصد الشّرعيّ بداهة .

و لمّا كان مبدأ "الغائيّة" أصلا مجمعا عليه ــ و إن وقع الخلاف في بعض جزئيّاته ــ ، فإنّ لكلّ حكم حكمة أوغاية هي المعنى الذي قصده المشرّع من أصل تشريعه ، و من ثمّة فإنّ قصد المكلّف في العمل

---

(1) التحرير و التنوير ، 34/8 ـ 39 .

(2) الموافقات ، 292/2 .

(3) المناهج الأصولية ، ص 31 .

ينبغي أن يكون موافقا لقصد الله في التّشريع حكما و مقصدا ، و لذلك نرى الشّاطبي يقول :" قصد الشّارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصد الله في التّشريع" [1] ، ثمّ يعود لتأصيل هذه الفكرة في موضع آخر فيقول :" كلّ من ابتغى في تكاليف الشّريعة غير ما شرعت له ، فقد ناقض الشّريعة ، و كلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل ، فمن ابتغى في التّكاليف ما لم تشرّع له فعمله باطل" [2] . و هو في هذا الأصل على وفاق مع الإمام ابن القيّم الذي يقول في مثل هذا المعنى :" فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور و عن الرّحمة إلى ضدّها و عن المصلحة إلى المفسدة ، و عن الحكمة إلى العبث ، فليست من الشّريعة " [3] .

و هذا يؤكّد ـ في الواقع ـ بداهة وجوب اتّخاذ "مبدأ الغائيّة" منهجا في التّشريع الاجتهاديّ ، ذلك أنّ **الاجتهاد المقاصديّ** في التّشريع الإسلاميّ أساسه "المصلحة" ، التي هي غاية الحكم و مناط العدل فيه، فلا يقرّ أمر واقع أو عرف سائد أو معاملة قبل أن يعرض ذلك على مبدأ "الغائيّة" ، و ما يقتضيه من ممارسة "المعقوليّة" نظرا عند التّشريع .

و إنّما ترجع أهمّية **الاجتهاد المقاصدي** القائم على منهج "الغائيّة" إلى تغيّر العادات ـ بحسب تعبير الشاطبي ـ ، و المقصود بها (العادات) تصرّفات النّاس في معاملاتهم الحياتيّة، و يرى الشاطبي " أنّ العوائد إذا اختلفت رجعت كلّ عادة إلى أصل شرعيّ يحكم به عليها ...، فالأحكام ثابتة، تتّبع أسبابها حيث كانت بإطلاق... العوائد الجارية ضروريّة الاعتبار شرعا، كانت شرعيّة في أصلها أو غير شرعيّة ، أي سواء أكانت مقرّرة بالدّليل شرعا أمرا أو نهيا أو إذنا أم لا ؟ " [4]، ثمّ يقول :" إنّ الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني .. فإنّا وجدنا الشّارع قاصدا لمصالح العباد، و الأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشّيء الواحد يمنع في حالة لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدّرهم بالدّرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة، و يجوز في القرض، و بيع الرّطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرّد ضرر، و ربا من غير مصلحة، و يجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة... (ثمّ) إنّ الشّارع توسّع في باب العلل و الحكم في التّشريع في باب العادات، و أكثر ما علّل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقّته بالقبول، ففهمنا من ذلك أنّ الشّارع قصد فيها اتّباع المعاني، لا الوقوف مع النّصوص..و قد توسّع في هذا القسم الإمام مالك رحمه الله حتّى قال فيه بقاعدة "المصالح المرسلة" و قال فيه "بالاستحسان"" [5].

---

(1) الموافقات ، 251/2 .

(2) المرجع نفسه ، 252/2 .

(3) إعلام الموقعين ، 03/3 .

(4) الموافقات ، 217/2 ، 218 ـ بتصرف ـ .

(5) المرجع نفسه ، 232/2 ، 233 ـ بتصرف ـ .

ثمّ استطرد الشاطبي قائلا :".. فإذا كان الأمر في ظاهره و باطنه على أصل المشروعيّة فلا إشكال ، و إن كان ظاهره موافقا و المصلحة مخالفة ، فالفعل غير صحيح و غير مشروع ، لأنّ الأعمال الشّرعية ليست مقصودة لأنفسها ، و إنّما قصد بها أمور أخر هي معانيها و هي المصالح التي شرعت لأجلها " [1] .

و عليه ، لمّا كانت المعاني هي المصالح المبتغاة من النّصوص ، و الحكم وسيلتها ، فإنّي في هذا المبحث أركّز على الجانب الاستنباطيّ(الفهمي) ، في هذا المجال الرّحب ـ على ما له من صلة متينة بالجانب التّطبيقي الذي سيأتي بيانه في الفصل الثّاني ـ ، بحيث حدّدتُ لهذا الغرض مسلكين يتبعهما المجتهد في تقصّي المعاني التي تصلح أن تكون مقصودة للشّارع الحكيم و هي : أوّلا ، النّصوص و الأحكام بمقاصدها ، و ثانيا ، التّنسيق بين الكلّيات و الجزئيّات .

## المطلب الأول : النّصوص و الأحكام بمقاصدها

هذه قاعدة عظيمة تحكم إطار تعامل المجتهد مع نصوص القرآن و السنّة ، و تضع له منهجا ، يفتح عليه باب الاستجابة لكلّ ما يطرأ في الحياة من جديد غير مصرّح بحكمه فيه. و كون النّصوص و الأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها ، دون الوقوف عند ظواهرها و صيغها الحرفيّة ، إنّما يستند إلى ما كنّا قرّرناه عند رفع اللّبس عن حقيقة "التّعبد" من مبدأ "المعقوليّة" ، الذي يكتنف الشّريعة الإسلامية في كلّ ما جاءت به ، و كذا عندما أكّدنا عليه من وجوب مراعاة "منهج الغائيّة" في تفقّهنا للشّريعة .

و هذا كلّه في حقيقته كشف عن مقاصد النّصوص و الأحكام ، و معاني معانيها المبتغاة للشّارع الحكيم، فينبغي عدم إهمالها ، و لا الغفلة عنها عند تقرير تلك الأحكام ، و كذا عند النّظر في النّصوص.

و مهما يكن فإنّ جمهور العلماء يأخذ بهذه القاعدة خلافا للظّاهرية الذين ينكرون مبدأ "التّعليل" في الشريعة ، و لا ينظرون إلاّ في ظاهر النّص [2] . و يبقى أنّ الجمهور يتفاوتون في مدى الأخذ بهذه القاعدة ، و في مدى الاطّراد في العمل بها [3].

و يبرز هذا الأخذ في جانبين هامّين :

**الأول** : جانب التّنظير لأصول المقاصد و قواعدها ، كمظهر نلمس فيه عناية هؤلاء العلماء بهذه القاعدة و أخذهم بها ، و رغم هذا ، فإنّ هذا المجال يبقى بحاجة إلى إثراء أكثر و تحديد أكبر ، بحيث تصبح المقاصد معايير ضبط للتّشريع تنظيرا و تفريعا ، و ليس مجرّد أوصاف أخلاقيّة معنوية لا تعدو

---

(1) الموافقات ، 292/2 .

(2) و هو منهج اصطنعه داوود الظاهري، حيث يأخذ بالمعنى المتبادر من النّص و لا يقول بالتعليل ، و بدهي ألا يقول بالمصلحة كمصدر للتشريع، غير أنه رجع عن ذلك و أخذ بالقياس و سمّاه "الدليل" . أنظر : المناهج الأصولية ، ص 29 .

(3) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 335 و ما بعدها .

حدود الوعظ و بيان محاسن هذه الشّرْعة.

و **الثاني** : هو جانب التّفقّه في الشّريعة ، استنباطا لهذه المعاني أو المقاصد في أبواب الشّريعة كلّها، و استدلالا بها على الأحكام الشّرعية ، و قد كان هذا واضحا في كثير من كتب الفقه ، و خاصّة منها المتعلّقة بالفتاوى و النّوازل ، على تفاوت بين أصحابها ، وقوفا عند تشبّع كلٍّ بمقاصد الشّريعة و الرّواء من معينها .

و حتّى يتسنّى لنا تبيّن اهتمام علمائنا بهذه القاعدة ، وضعت ثلاثة فروع ، الأوّل منها تنظيريّ أصوليّ، و الآخران يتعلّقان بالفقه و أبوابه .

## الفرع الأول : نظم مقاصد الشّريعة في قواعد و مبادئ منضبطة

كون النّصوص و الأحكام بمقاصدها ، يعني أنّ تقصيد الأحكام و النّصوص و بيان حكمها و معاني معانيها الجزئيّة ـ كان متقدّما في الظّهور و الرّواج عند فقهائنا منذ عصر الصّحابة و التّابعين ، بخلاف حركة "التّقعيد و التّنظير" لهذه العمليّة ، حيث جاءت متأخّرة عن الأولى ، و هذا أمر طبيعيّ تخضع له سنّة تطوّر المعارف و العلوم . كلّ هذا يفسّر تأخّر اشتغال علماء الإسلام منذ العصور الأولى بالتّنظير لمقاصد الشّريعة . و مهما يكن لهم من أسباب واقعيّة و موضوعيّة ، فإنّهم كانوا على اقتدار كبير في فهم مقاصد النّصوص و الأحكام و إدراكها . الشّيء الذي مهّد لمن جاء بعدهم سبيل الاستنباط و الاستقراء ، و من ثمّ البناء التّنظيري لمقاصد الشّريعة ، حيث انتظرنا حتّى جاء الإمام الجويني في القرن الخامس الهجريّ ، ليضع الملامح الأولى لهذا البناء ، الذي تتواصل حلقاته ، و تتّضح معالمه، و تتكشّف أسسه على يد العلاّمة الشّاطبي في القرن الثّامن الهجري .

و حتّى يتجلّى هذا السّبيل ، الذي نؤكّد فيه اعتماد علمائنا قاعدة "الأحكام و النّصوص بمقاصدها" مستنَدا للتّنظير لمقاصد الشّريعة ، و وضع مبادئها و قواعدها ، أعرّج على استقصاء هذه الحقيقة عبر بعض الحلقات البارزة التي راودها الفكر المقاصديّ ـ رغم اشتغالها بالفكر الأصوليّ المعلومة أسسه ـ ، فحاولتْ التّقنين له ، و تنظيمه في قواعد مميّزة، و مبادئ خاصّة ، دون أن تصل إلى فصل هذا الفكر عن أصله "الأصوليّ" ، و في بيان ذلك رسوت على الحلقات التّالية :

### ◉ أولا / إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (المتوفى :478 هـ) [1] :

و يعدّ الإمام الجويني ـ بحقّ ـ الحلقة الأولى في سلسلة المنظرين لمقاصد الشريعة ، إذ أنّه ينطلق من

---

(1) هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، ولد في "جُوين" (من نواحي خراسان)، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، توفي بنيسابور سنة 478 هـ. أنظر ترجمته في : وفيات الأعيان ـ مرجع سابق ـ ، 197/3 . و الحسيني ، تقي الدين أبي الطيب محمد بن أحمد المالكي الفاسي (ت 832 هـ)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، تحقيق فؤاد السيد ، الكويت ـ عام 1960م ، 507/5 .

قناعته الكاملة بمعقوليّة الشّريعة ، ليؤكّد أنّ لها مقاصد وضعت لأجلها ، و على المجتهد ملاحظتها و مراعاتها . و يظهر هذا جليّا في سياق ردّه على الكعبيّ المعتزلي حيث قال :" و من لم يتفطّن لوقوع المقاصد في الأوامر و النّواهي ، فليس على بصيرة في وضع الشّريعة" [1] . و هذا ما يؤكّد اعتبار الجويني "مقاصد الأحكام و النّصوص" أساسا في نظره التّشريعي ، و من ثمّة اعتمده "قاعدة" يبني على أساسها بعض ما توصّل إليه من قواعد تحكم هذا النّظر ، فجعل أصول الشّريعة (مقاصدها) خمسة أقسام [2] :

**القسم الأول** : أصول تتعلّق بالضّرورات التي تقوم عليها الحياة ، كأصل حفظ الدّماء المعصومة ، و الزّجر عن التّهجّم عليها ، المعلّل لوجوب القصاص في الشّريعة [3] .

**القسم الثاني**: أصول تتعلّق بالحاجة العامّة، و لا تنتهي إلى حدّ الضّرورة كالإيجارات بين النّاس[4].

**القسم الثالث** : أصول هي من قبيل التّحلّي بالمكرمات ، و التّخلّي عن نقائضها ، و لا تعلّق لها بحاجة أو ضرورة كمقاصد الطّهارات [5] .

**القسم الرابع** : أصول لا تعلّق لها بالضّروري و لا بالحاجيّ و لكنّها من باب المكرمات التي ندب إليها الشّارع و لم يصرّح بإيجابها [6] .

**القسم الخامس** : أصول لا يظهر لها تعليل واضح و لا مقصد محدّد ، و هي ممّا يعدّ تصوّره نادرا جدا ، بحيث يؤكّد هذا أنّ الأصل في أحكام الشّريعة "المعقوليّة" ، سواء تعلّق الأمر بالعبادات أو العادات و المعاملات ، و رغم أنّه استثنى منها العبادات البدنيّة المحضة التي "لا يتعلّق بها أغراض دفعيّة و لا نفعيّة"[7] ، فلا يظهر فيها جلب مصلحة و لا درء مفسدة ، إلاّ أنّه يعود ليقرّر إمكانية تعليلها تعليلا إجماليّا ، فهي تمرّن العباد على الانقياد لله تعالى ، و تجديد العهد بذكره ممّا يُنتج النّهي عن الفحشاء و المنكر ، و يخفف من المغالاة في اتّباع مطالب الدّنيا ، و يذكّر بالاستعداد للآخرة ، ثمّ قال :" فهذه أمور كلّية لا ننكر على الجملة أنّها غرض الشّارع في التّعبد بالعبادات البدنيّة ، و قد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم في مثل قوله تعالى ﴿ إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر ﴾ سورة العنكبوت الآية 45 .. فلم يبق إذن إلاّ بعض أحكامها التّفصيليّة ممّا يعسر تعليله، و يتعذّر القياس عليه، هيئات الصلاة

---

(1) البرهان ، الجويني ، 295/1 .
(2) المرجع نفسه ، 923/2 .
(3) المرجع نفسه ، 923/2 - 927 .
(4) المرجع نفسه ، 924/2 - 930 .
(5) المرجع نفسه ، 924/2 - 937 .
(6) المرجع نفسه ، 925/2 - 947 .
(7) المرجع نفسه ، 926/2 .

و أعداد ركعاتها ، و كتحديد شهر الصّوم و وقته ، .." [1] .

يظهر من هذا كلّه أنّ الجويني هو صاحب السّبق في تحديد أصول الشّريعة (ضروريات و حاجيات و تحسينيات) ، بهذا التّفصيل الثّلاثي المستنتج من خلال التّقسيم الخماسي لأصول الشّريعة و الذي أصبح أساس الكلام في المقاصد فيما بعد [2].

كما أنّه أشار إلى الضّروريات الكبرى التي جاء في الشّريعة ذكرها ، فقال في إحدى إشاراته :" فالشّريعة متضمّنُها : مأمور به و منهيّ عنه ، و مباح . فأمّا المأمور به فمعظمه العبادات .. و أمّا المنهيات فأثبت الشّرع في الموبقات منها زواجر .. و بالجملة : الدّم معصوم بالقصاص .. و الفروج معصومة بالحدود .. و الأموال معصومة عن السّرّاق بالقطع .." [3].

و قد سار على درب الجويني تلميذه **الإمام الغزالي** (المتوفى سنة 505 هـ) [4] ، الذي أخذ بآراء شيخه و أضاف إليها شيئا من الضّبط و التّحديد و التّنقيح ، و لعلّي أوضّح هذا في نقاط ثلاث :

1 ـ تحديده لمفهوم المصلحة على أساس مقاصديّ حيث عرّفها بقوله :" هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة " . ثمّ حدّدها بعبارة أوضح ، فقال :" نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشّارع .." [5] . ثمّ أكّد هذا في نهاية بحث الاستصلاح حيث قال :" فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب و السّنة و الإجماع ، و كانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرّفات الشّارع فهي باطلة مطّرحة ... و كلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعيّ علم كونه مقصودا بالكلّيّات و السّنة و الإجماع ، فليس خارجا من هذه الأصول ، لكن لا يسمّى قياسا ، بل مصلحة مرسلة " [6] .

2 ـ تحديده لأصول المقاصد بدقّة و ضبط كبيرين ، بالنّظر في درجة قوّتها و وضوحها ، حيث جعلها على ثلاث مراتب : الضّروريّات ثمّ الحاجيّات ثمّ التّحسينيّات ، و لكلّ مرتبة مكمّلات [7] ، و تمثّل هذه المقاصد بمراتبها الثّلاث و مكمّلاتها " أساس المعاني المناسبة" التي تساعد على تفقّه الشّريعة تعليلا و استدلالا ، يقول الغزالي :" المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح و أماراتها .. و المصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرّة ، و العبارة الحاوية لها : أنّ المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود ،

---

(1) البرهان ، الجويني ، 958/2 .
(2) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 36 .
(3) البرهان ، 1151/2 .
(4) هو : الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، صاحب التصانيف في الفقه و الأصول و التصوف ، ولد سنة 450هـ ، و توفي سنة 505هـ. أنظر ترجمته في: الأعلام ـ مرجع سابق ـ ، 247/7 ، و شذرات الذهب ـ مرجع سابق ـ ، 10/4 ، و طبقات الشافعية ـ مرجع سابق ـ 101/4
(5) المستصفى ـ مرجع سابق ـ ، ص 174 .
(6) المرجع نفسه ، ص 179 .
(7) المرجع نفسه ، 174 ، 175 ـ شفاء الغليل ـ مرجع سابق ـ ، ص 161 ـ 172 .

و ما انفكّ عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا ، و ما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب " [1] .

3 ـ تحديده للمقاصد الضّرورية و حصرها في خمسة ، إذ يقول :" و مقصود الشّرع من الخلق خمسة ؛ و هو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم .."[2] . ثمّ يقرّر أنّ حفظ هذه الأصول الخمسة لم تتخلّ عن الأخذ به شريعة من الشّرائع السّابقة ، حتّى إنّه "يستحيل ألاّ تشتمل عليه ملّة من الملل و شريعة من الشّرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، و لذلك لم تختلف الشّرائع في تحريم الكفر و القتل و الزّنا و السّرقة و شرب الخمر " [3] .

و كما رأينا ، فإنّ الإمام الغزالي لم يخرج عن المعالم المقاصديّة التي رسمها شيخه الجويني ، لذلك فضّلت أن يكون امتدادا لتلك الحلقة التي تزعّمها الإمام الجويني ، و يبقى الغزالي صاحب فضل واسع من حيث ما أضفاه من تنقيح واضح و ضبط دقيق لتلك المبادئ الأوّلية لمقاصد الشّريعة التي أشار إليها شيخه الجويني.

و أراني لا أكون مخطئا إذا ألحقت بهذه الحلقة أسماء أخرى ، كانت بمثابة المؤكّد و المقرّر لما جاء به الإمام الجويني و نقّحه تلميذه الإمام الغزالي ، و أذكر هنا الإمام فخر الدّين الرّازي (ت 606 هـ ) ، الذي يعدّ كتابه "المحصول" تلخيصا لكتب : "المعتمد" لأبي الحسين البصري [4]، و "البرهان" للجويني ، و "المستصفى" للغزالي ، و ممّا يحسب لهذا الإمام دفاعه عن فكرة التّعليل في الأحكام [5] .

كما أذكر كذلك الإمام سيف الدين الآمدي (ت 631 هـ) [6]، و الذي يعدّ كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" كذلك تلخيصا للكتب الثّلاثة نفسها ـ التي ذكرت آنفا ـ ، غير أنّ الذي يجب التّنويه به هنا فيما يخص الآمدي ، أنّه يعود إليه الفضل الأسبق في "إثبات النّجاعة الاستدلالية لمقاصد الشريعة" ، و خاصّة في باب حيوي من أبوابها و هو باب "التّرجيحات" [7]. و القواعد التي جاء بها في هذا الباب تعدّ فتحا جديدا لم يسبق إليه في إطار التّنظير لمقاصد الشّريعة . وددت الوقوف هنا مدّة أطول ، و لكن المقام لا يسع لذلك ، و لا يسمح به ، فأنا بصدد الإشارة ـ مجرّد الإشارة ـ لتنظير الأصوليّين لمقاصد

---

(1) شفاء الغليل ـ مرجع سابق ـ ، ص 159 .

(2) المستصفى ، ص 147 .

(3) المرجع نفسه .

(4) هو : أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري ، من أئمة المعتزلة ، ولد في البصرة و سكن بغداد ، و اشتهر بذكائه و تصانيفه الكثيرة ، و كان متكلما أصوليا ، فصيحا ، بليغا ، توفي ببغداد 436 هـ . أنظر ترجمته في : الأعلام ، 161/7 ، و شذرات الذهب ، 259 .

(5) المحصول ـ مرجع سابق ـ ، 237/2 .

(6) هو : علي بن علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي ، ثم الشافعي ، فقيه ، أصولي ، متلكم ، حكيم . له مصنفات في علم الكلام و الجدل و أصول الفقه ، منها " غاية المرام في علم الكلام " ، و "إحكام الأحكام في أصول الأحكام" ، و "أبكار الأفكار" . ولد بآمد 551هـ ، و أقام ببغداد ، ثم انتقل إلى الشام ثم إلى مصر ، و توفي بدمشق سنة 631 هـ . أنظر ترجمته في : الأعلام ، 153/5 . الشذرات ، 323/3 . طبقات الشافعية ، 129/5 .

(7) و قد ذكرت هذا في فصل "مجالات الاجتهاد المقاصدي" ، فانظره هناك .

الشّريعة من خلال ما خلّفوه لنا من تراث أصوليّ ثريّ ، فالمقصد ملاحظة هذا الأمر تاريخيّا ، و عليه أكتفي هنا بالإحالة على القاعدة الرّابعة في التّرجيحات في "الإحكام " للآمدي [1] .

**ثانيا / العزّ بن عبد السّلام (ت 660 هـ) [2] :**

و يعدّ من الأصوليّين الفقهاء الذين تحرّروا من قيود التّقليد و التّكرار و تنزّهوا عن عقليّة التّقديس التي جمد عليها كثير من المقلّدين. و لعلّنا نعزو هذا إلى تلك العقلية "المقاصدية" التي اصطبغ بها تفقّهه للشّريعة : إن على مستوى تفسير النّصوص أم على مستوى تفسير الأحكام و الاستدلال عليها . كلّ هذه الميزات اشتهر بها فكر سلطان العلماء ، و انبنى على وفقها منهجه في تعامله مع النّصوص و تفقّهه في الأحكام . حيث إنّه برز بشكل ملفت في باب "ربط الأحكام بأصولها و مقاصدها" ، و كذا في باب التّقعيد لهذه المقاصد بتحديد أكثر و توسّع أكبر. و كتابه الشّهير "قواعد الأحكام في مصالح الآنام" يكاد يكون مؤلّفا خاصّا بالمقاصد ، بل هو كذلك ، باعتبار أنّ القاعدة التي انبنى عليها هي قاعدة " جلب المصالح و درء المفاسد" ، و هي أصل عظيم من أصول الشّريعة و مقاصدها . و لهذا الغرض جاء هذا الكتاب كما يؤكّد عليه العزّ بقوله :" .. بيان مصالح الطّاعات و المعاملات و سائر التّصرّفات الشّرعية لسعي العباد في تحصيلها ، و بيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها ، و بيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبر منها ، و بيان ما يقدّم من بعض المصالح على بعض ، و ما يؤخّر من بعض المفاسد على بعض ، و بيان ما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ، و الشّريعة كلّها مصالح ، إمّا تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح" [3]. و يبدو لي من الأهمّية التّذكير بالأساس الذي انطلق منه الإمام العزّ في سبيل الوصول إلى هذا الغرض الذي ذكر ، هذا الأساس الذي يعود إلى قناعة الإمام بقاعدة "النّصوص و الأحكام بمقاصدها"، و هو ما نجده ينصّ عليه صراحة في بداية كتابه بقوله : " معظم مقاصد القرآن : الأمر باكتساب المصالح و أسبابها و الزّجر عن اكتساب المفاسد و أسبابها" [4] . و مقاصد القرآن إنّما هي مقاصد نصوصه و أحكامه ، كما أنّ السّنة تابعة له ، فهي لا تخرج عن مقاصده في نصوصها و أحكامها كذلك . و قد أكّد هذا بألفاظ أوسع و أوضح في قوله : " .. و الشّريعة كلّها مصالح ، إمّا تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾، فتأمّل وصيّته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثّك عليه أو شرّا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحثّ و الزّجر،

---

(1) الإحكام ، الآمدي ، 460/4 ـ كما أحيل القارئ على نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ، ص 42 ،43 ، فإنه أعطى ومضات سريعة حول ما وضعه الآمدي من قواعد الترجيح على أساس المقاصد .

(2) هو : عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي ، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد ، ولد بدمشق سنة 577هـ ، هاجر إلى مصر فولاه صاحبها القضاء ، ثم اعتزل و لزم بيته و توفي في القاهرة سنة 660 هـ . أنظر ترجمته في : طبقات الشافعية ، 8/5 ـ107 .

(3) قواعد الإحكام ـ مرجع سابق ـ ، 09/1 .

(4) المرجع نفسه ، 07/1 .

و قد أبان في كتابه (القرآن) ما في بعض الأحكام من المفاسد حثّا على اجتناب المفاسد ، و ما في بعض الأحكام من المصالح حثّا على إتيان المصالح" [1] . ثمّ يأتي ليقرّر بعد هذا تعليل أحكام الشّرع بمصالح العباد فيقول : " التّكاليف كلّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم و أخراهم .." [2] .

هذا المنطلق الذي يعبّر عن قناعات الإمام العزّ الفكريّة جعلته يؤسّس منهجا خاصّا في رؤيته لمقاصد الشّريعة ، نذكر هنا أبرز قواعده في ذلك :

**1 ـ تحديده لمقصود الشّارع الأوّل من التّشريع** : حيث يجعله في كلّية واحدة "إقامة المصلحة و درء المفسدة" ، و قد انبنت هذه الفكرة على ثلاثة أمور : أولا ، إتّفاق الخلق قبل و بعد ورود الشّرع على تحصيل المصالح المحضة و درء المفاسد المحضة . ثانيا ، طريق معرفة المصالح و المفاسد الدّنيوية و الأخرويّة هو نصوص الشّريعة و الاستدلال الصّحيح منها . ثالثا ، طريق معرفة المصالح الدّنيوية و مفاسدها و أسبابها هو الضّرورة و التّجربة [3] .

**2 ـ تحديده لمفهوم المصالح و المفاسد** : حيث قال :" المصالح أربعة أنواع : اللّذّات و أسبابها ، و الأفراح و أسبابها ، و المفاسد أربعة أنواع : الآلام و أسبابها ، و الغموم و أسبابها .." [4] . فقد فرّق ـ في المصالح ـ بين اللّذّات و الأفراح ، ـ و في المفاسد ـ بين الآلام و الغموم ، للتّنبيه على "المعنويات" من المصالح و المفاسد . هذا الجانب المعنوي الذي كان غائبا في تعريف الأصوليّين للمصحلة و المفسدة إلاّ من حيث ما تفضي إليه تلك التّعريفات قبل الإمام العزّ ، و أكّد عليه بعده الإمام الشّاطبي صراحة في تعريفه للمصالح ، حيث قال :" و أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان و تمام عيشه و نيله ما تقتضيه أوصافه الشّهوانيّة و العقليّة على الإطلاق حتىّ يكون منعّما على الإطلاق" [5] .

**3 ـ تنبيهه على مسألة مهمّة كانت محلّ نظر كثير من الأصوليّين من بعده تقريرا أو تنقيحا و تفصيلا ، و أعني بها مسألة "اختلاط المصالح بالمفاسد"** : حيث يقول :" و اعلم أنّ المصالح الخالصة عزيزة الوجود ، فإنّ المآكل و المشارب و المناكح و المراكب و المساكن لا تحصل إلاّ بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق " [6] ، و هو بهذا يقرّر ندرة وجود المصالح المحضة و المفاسد المحضة ، بل الواقع اختلاطهما في نظام العالم .

---

(1) القواعد ، 09/1 .

(2) المرجع نفسه ، 62/2 .

(3) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ، الحسيني ، ص 51 .

(4) القواعد ، 11،10/1 .

(5) الموافقات ، 20/2.

(6) القواعد ، 05/1 .

**4 ـ تمييزه بين نوعين من المقاصد بمراعاة البعد الدّنيوي أو الأخروي فيها** : حيث يقول: " التّكاليف كلّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم و أخراهم" [1] ، و يفصّل هذا النّظر المزدوج في المصالح بقوله :" فمصالح الآخرة الحصول على الثّواب و النّجاة من العقاب ، و مفاسدها الحصول على العقاب و فوات الثّواب ... و أمّا مصالح الدّنيا فما تدعو إليه الضّروريات أو الحاجيّات أو التّتمّات و التّكميلات ، و أمّا مفاسدها ففوات ذلك بالحصول على أضداده.." [2] .

إنّ الكلام عن العزّ بن عبد السّلام يجرّنا إلى الحديث عن تلميذه و حامل فكره **شهاب الدّين القرافي** (ت 685 هـ) [3] ، الذي يعدّ كذلك واحدا من أبرز عناصر الأصوليّين الفقهاء ، الذين يتزعّمهم شيخه العزّ . و الحقيقة أنّ ما قيل عن العزّ لا يكاد يخرج عليه تلميذه القرافي ، من حيث حديثه عن المقاصد و المصالح و تقسيماتها ، و لذلك جعلت الحديث عنه تابعا للحديث عن شيخه ، إلاّ أنّ هذا لا يمنع من أن نقرّر أمرا و هو : أنّ القرافي قد فاق شيخه من حيث ضبطه لمقاصد الشّريعة و تحريره لكثير من مبادئها ، و صياغته لكثير من نظريّاتها ، و كذا إضافته المتميّزة في هذا المجال . و يظهر هذا جليّا في كتابيه "الفروق المسمّى كتاب الأنوار و القواعد السّنية في الأسرار الفقهيّة" ، و كتاب "شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول" . و لعلّي هنا لا أريد تفصيل ما قرّره القرافي ، و إنّما أريد تحديد بعض الزّوايا التي اختص بها و انفرد بها الإمام القرافي عن شيخه ، و هذه الزّوايا لها من الأهمّية ما يدفعني إلى القول بأنّها مازالت إلى الآن تحتاج إلى زيادة ضبط و تنقيح ، رغم أنّ كثيرا ممّن جاء بعد القرافي تناولها بالحديث إلاّ أنه لم يكن وافيا بحقيقة هذه المسائل ، و أحدّدها في نقطتين :

**الأولى / تمييزه بين مقامات نصوص السّنة** : باعتبار أنّ مقاصد الشّريعة من هذه النّصوص تختلف باختلاف المقامات التي وردت ملتبسة بها ، فمقام التّبليغ غير مقام القضاء ، و مقام الفتوى غير مقام الإمامة .. و هكذا . و قد برع الإمام القرافي في هذا المجال ، فقد خصّص جانبا كبيرا في كتابه "الفروق" لهذا الغرض . و الحقيقة أنّ دراسة المقام لا يجب فصل استصحابها عند النّظر في نصوص السّنة فحسب ، و إنّما يجب أن تشمل إلى جانب نصوص السّنة نصوص القرآن و من بعد ذلك آراء الأئمة و فتاويهم و اجتهاداتهم . فلكلّ نصّ من تلك النّصوص مقام يجب استيعابه لمن رام فهم ذلك النّص و الإفادة منه

---

(1) القواعد ، 62/2 .

(2) المرجع نفسه ، 62/2 .

(3) هو :أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصّنهاجي القرافي ، من علماء المالكية بمصر ، له مصنفات هامة في الفقه و الأصول ، توفي سنة 684هـ . أنظر ترجمته في : الأعلام ، 90/1 ـ ابن فرحون ، برهان الدين إبراهيم اليعمري ، الديباج المذهب (جزءان) ، تحقيق محمد أبو النور ـ دار التراث ـ مصر ، دت، 236/1 .

تعليلا أو استدلالا ، إن كان نصّا من الوحي كتابا و سنّة ، و ترجيحا أو استئناسا إن كان من تراث علمائنا .

**الثانية / توضيحه لعلاقة المقاصد بالوسائل** : فلقد وضّح هذه المسألة بشيء أكثر دقّة و أوضح بيانا، حينما قال :" موارد الأحكام على قسمين : مقاصد و هي المتضمّنة للمصالح و المفاسد في أنفسها ، و وسائل و هي الطرق المفضيّة إليها ، و حكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم و تحليل " [1] . ثمّ يقرّر بعدها أولويّة المقاصد على الوسائل ، إذ يقول :" غير أنّها (أي الوسائل) أخفض رتبة من المقاصد في حكمها ، و الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، و إلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل ، و إلى ما يتوسّط متوسّطة... و كلّما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة" [2].

هذه إذن بعض محدّدات الفكر المقاصدي عند العزّ و تلميذه القرافي ، التي تعدّ حلقة متينة في مجال التّنظير لمقاصد الشّريعة ، بعد حلقة الجويني و تلميذه الغزالي ، لتليها حلقة أخرى لا تختلف عنها كثيرا ، إلاّ أنّها كانت أكثر جرأة و أوسع مرونة في الضّبط و التّحديد ، تلك هي حلقة شيخ الإسلام ابن تيمية و تلميذه ابن القيّم رحمهما الله .

**ثالثا / الإمام تقيّ الدّين أحمد بن تيمية (ت 728 هـ)** [3] :

و الملاحظة الأولى التي يسجّلها القارئ لابن تيمية ، أنّه يغلب عليه الجانب الفقهيّ ، و كتابه "مجموع الفتاوى" دليل ذلك ، إلاّ أنّ المطّلع على فقه الرّجل و فتاويه ، يلحظ كذلك أنّها لا تنفك غالبا عن إشارته إلى قواعد الأصول و مبادئه ، بل و مناقشته لكثير منها في كثير من الأحيان ، هذا ما دفع بي إلى استقصاء حديثه عن مقاصد الشّريعة و آرائه في الموضوع . و قد رأينا الإمام ابن تيمية كثيرا ما يسعى إلى التّأصيل لمقاصد الشّريعة ، و التّقعيد لمبادئها ، انطلاقا من قناعته :" أنّ الشّريعة جاءت بتحصيل المصالح و تكميلها و تعطيل المفاسد و تقليلها، و أنّها ترجّح خير الخيرين و شرّ الشّرّين ، و تحصّل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما و تدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما" [4] . و إنّما أساس ذلك ، أنّ الأحكام و النّصوص بمقاصدها .

و لا أريد هنا الكلام عن كلّ ما أصّله الإمام في مقاصد الشّريعة ، فإنّه كان في الجانب الأعظم منه سائرا على خطى ما أسّسه سابقوه ، و لكن أريد هنا الإشارة إلى ما اختصّ به هذا الإمام الفذّ عمّن

---

(1) الفروق ، 33/2 .

(2) المرجع نفسه .

(3) هو : شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ، من فقهاء الحنابلة المجتهدين و المناضلين في أكثر من واجهة ، له مؤلفات قيمة كالفتاوى الكبرى ، و الإستقامة ، و مجموع الفتاوى في 35 مجلدا ، توفي ـ رحمه الله ـ سجينا بقلعة دمشق سنة 728 هـ . أنظر ترجمته في : الذيل على طبقات الحنابلة، 403/2 .

(4) مجموع الفتاوى ـ مرجع سابق ـ ، 48/20 .

سبقوه ، و لعلّ اختصاصه هذا يبرز في مجالين :

**1 ـ مجال تحديد الضّرورات الخمس** : فابن تيمية ينتقد على الأصوليّين حصرهم الضّروريات التي قصدت الشّريعة حفظها في خمس ، و يقرّر أن كثيرا من المقاصد السّامية يجب أن تدرج ضمن هذه الكلّيّات ، و في هذا الشّأن يقول :" .. و قوم من الخائضين في أصول الفقه و تعليل الأحكام الشّرعية بالأوصاف المناسبة ، إذا تكلّموا في المناسبة ، و أنّ ترتيب الشّارع للأحكام الشّرعية بالأوصاف المناسبة يتضمّن تحصيل مصالح العباد و دفع مضارّهم ، و رأوا أنّ المصلحة نوعان : أخرويّة و دنيويّة ، و جعلوا الأخرويّة ما في سياسة النّفس و تهذيب الأخلاق من الحكم ، و جعلوا الدّنيوية ما تضمّن حفظ الدّماء و الأموال و الفروج و العقول و الدّين الظّاهر . و أعرضوا عن العبادات الباطنة و الظّاهرة ، من أنواع المعارف بالله تعالى و ملائكته و كتبه و رسله ، و أحوال القلوب و أعمالها ، كمحبّة الله و خشيته و إخلاص الدّين له و التّوكّل عليه و الرّجاء لرحمته و دعائه ، و غير ذلك من أنواع المصالح في الدّنيا و الآخرة . و كذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود و صلة الأرحام و حقوق المماليك و الجيران ، و حقوق المسلمين بعضهم على بعض ،و غير ذلك من أنواع ما أمر به و نهى عنه ، حفظا للأحوال السّنية و تهذيب الأخلاق ، و يتبيّن أنّ هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشّريعة من المصالح" [1].

و الملاحظ أنّ النّص يثير تساؤلات عديدة ، و يفتح مجالا واسعا للنّقاش و التّعليق ، غير أنّي أكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية لا نستطيع الحكم عليه أو له إلا بالنّظر في الكلّيّات التي ضبطها العلماء المتقدّمون و حصروها في خمس ، من حيث المعايير التي على أساسها تمّ هذا الضّبط و ذلك الحصر. و إذا نظرنا في هذا الجانب ، و فحصناه من جميع الزّوايا وجدنا أنّ المعايير التي اتّخذها علماؤنا نوعان : معيار "غائي" ، و معيار "استقرائي" أو "تاريخي" .

فالأوّل أساسه أنّ "الكلّي" يتحدّد بالنّظر في مدى خطورة ما يفضي انخرامه من فوات الحياة و انعدامها ، و هذا ظاهر في تعريف العلماء للضّروريات . و أمّا الثّاني فأساسه تتبّع التّشريعات السّابقة و كذا استقراء التّشريع الإسلامي ، و من ثمّة حصول يقين بأنّ الشّرائع كلّها بما فيها شريعة الإسلام اهتمّت بهذه الكلّيّات اهتماما بالغا ، و أكثرت من الأحكام الجزئية التي يتوسّل بها في حفظها ، و قد أشار إلى هذا كثير من العلماء . و بإمعان النّظر في هذين المعيارين نرى أنّهما أوسع من أن يُقصر نتاج اعتبارهما على خمس و يحصر فيها ، و بالتّالي فإمكانيات التّشوّف إلى كلّيّات أخرى أمر وارد . أكتفي بهذا القدر من البيان .

---

(1) مجموع الفتاوى ـ مرجع سابق ـ ، 234/32 .

2 ـ تحديده للذّرائع و الحيل من حيث هي وسائل ؛ إمّا أن تؤدّي إلى موافقة مقصود الشّارع أو مناقضته ، و قد عرّف الذّريعة بأنّها " ما كان وسيلة و طريقا إلى الشّيء ، لكنّها صارت في عرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى فعل محرّم" (1) ، ثمّ قسّم هذه الذّرائع بحسب قصدها إلى المفسدة، و بحسب إفضائها إليها ، فيقول في هذا الشأن :" الذّرائع إذا كانت تفضي إلى المحرّم غالبا فإنّه (الشّارع) يحرّمها مطلقا ، و كذلك إن كانت قد تفضي و قد لا تفضي ، لكنّ الطّبع متقاض لافضائها ، و أمّا إن كانت تفضي أحيانا فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل و إلاّ حرّمها أيضا" (2) . كما أنّه تناول موضوع "الحيل" ، حيث هي عنده مستعملة فيما "يكون من الطّرق الخفيّة إلى حصول الغرض ، بحيث لا يُتفطّن له إلاّ بنوع من الذّكاء و الفطنة ، فإن كان المقصود أمرا حسنا ، كانت حيلة حسنة ، و إن كان قبيحا كانت قبيحة" (3) .

و إذا كان الحديث عن العزّ يجرّ إلى الحديث عن تلميذه القرافي ، فإنّ الحديث عن ابن تيمية يحتّم علينا الحديث عن تلميذه **ابن القيّم** (ت 751 هـ) (4) ، الذي سار على نفس وجهة شيخه و زادها تعميقا و تدقيقا. و لا أريد كذلك تتبّع كلامه عن المقاصد ، فإنّ كتابه "إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين" شاهد على سعيه الحثيث في التّأصيل و التّقعيد لمقاصد الشّريعة ، خاصّة حينما نطّلع على ما ذهب إليه من الحكم بتعليل أحكام الشّريعة كلّها دون استثناء ، بما في ذلك الأحكام التّعبدّية ، إذ يقول في هذا الشّأن:" الشّريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان لا يفوّت منها شيء ، فإن أمكن تحصيلها كلّها حصلت ، و إن تزاحمت و لم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قدّم أكملها و أهمّها و أشدّها طلبا للشّارع" (5) . و على هذا الأساس قرّر تعليل التّعبدّيات بقوله :" و بالجملة فللشّارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التّفصيل ، و إن أدركتها جملة" (6) . و من المسائل الأساسيّة التي تحدّد الوجهة التّنظيرية للمقاصد عند شيخنا ابن القيّم ، بشيء من التّدقيق و التّفصيل و التّعميق "الذّرائع و الحيل" . فقد اعتنى بها الإمام عناية فائقة حتّى فاق بها سابقيه ،

---

(1) و (2) الفتاوى الكبرى ، 139/3 .

(3) المرجع نفسه ، 191/3 .

(4) هو : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي ـ نسبة إلى بلدة "أزرع" ـ ثم الدمشقي ، واحد من أعلام الفقه الحنبلي ، ولد سنة 691هـ ، و توفي سنة 751هـ ، من مؤلفاته القيمة : "إعلام الموقعين عن رب العالمين" ، "زاد الميعاد في هدي خير العباد" .. و غيرهما .. أنظر ترجمته في : إعلام الموقعين ـ مقدمة في ترجمة المؤلف ـ طه عبد الرؤوف سعد ، الصفحات و ، ز ، ح ، ط ، ي ، ك ، ل ، م ، من الجزء الأول .

(5) ابن قيم الجوزية ، شمس الدين ابو عبد الله محمد بن أبي بكر ، مفتاح دار السعادة و منشور ولاية أهل العلم و الإرادة ، ضبط و تعليق علي بن الحسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري ، مراجعة بكر بن عبد الله أبو زيد ، دار ابن عفان ـ المملكة العربية السعودية ، ط01 ، 1416هـ/1996م ، 356/2 .

(6) إعلام الموقعين ، 107/2 .

فقد أطال في بيانها استدلالا عليها و تمثيلا لها ، مستنتجا المشروع منها ، و منبّها على الممنوع منها كذلك .

فبالنّسبة إلى الذّرائع ذكر أنّها قسمان ، " أحدهما أن يكون الفعل أو القول موضوعا للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر المفضي إلى السّكر ... ، و الثّاني أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحبّ ، فيتّخذ وسيلة إلى المحرّم ، إمّا بقصد أو بغير قصد ، فالأوّل كمن يعقد النّكاح قاصدا به التّحليل ... و الثّاني كمن يصلّي تطوّعا بغير سبب في أوقات النّهي ، و هذا القسم من الذّرائع نوعان: أحدهما أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته و الثّاني أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته"[1] . و بعد هذا التّفصيل في تقسيمات الذّرائع و ما أتبعها به من شواهد و أمثلة مناسبة ، يحسم أمر الذّرائع باعتبارها "أحد أرباع التّكليف ، فإنّه أمر و نهي ، و الأمر نوعان ، أحدهما مقصود لنفسه و الثّاني وسيلة إلى المقصود ، و النّهي نوعان ، أحدهما ما يكون المنهيّ عنه مفسدة في نفسه ، و الثّاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة ، فصار سدّ الذّرائع أحد أرباع الدّين" [2] .

و أمّا الحيل فقد عرّفها بأنّها :" سلوك الطّرق الخفيّة التي يتوصّل بها الرّجل إلى حصول غرضه ، بحيث لا يتفطّن له إلاّ بنوع من الذّكاء و الفطنة " [3] . ثمّ ذكر منها النّوع المحرّم لمناقضته قصد الشّارع من التّكليف ، كما أنّه ميّز منها بعض الحيل الجائزة ( و أوصلها إلى 116 ) [4]. ثمّ قسّمها و بيّن مراتبها باعتبار ما يقصد بها من أخذ حقّ أو دفع باطل ، و أتبع ذلك بأمثلة و شواهد للتّوضيح [5] .

بعد هذه الحلقات النّيّرة في سلسلة التّنظير لمقاصد الشّريعة ، و على الرّغم من أنّها كانت تقصر الكلام عن المقاصد ـ خاصّة عند الأصوليّين ـ في أقوال خاصّة و ضيّقة ، كمسلك المناسبة من باب القياس ، إلا أنّها مهّدت لحلقة جديدة بنت على ما أسّسه سابقوها في هذا المجال ، و أسّست لمن بعدها معالم جديدة ، فتحت آفاقا واسعة للبحث في مقاصد الشّريعة ، إنّها حلقة الإمام الشّاطبي رحمه الله .

**رابعا / الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)** [6]: و الحقيقة أنّي لا أريد أن أركّز الحديث عن تاريخ الشّاطبي و فكره المقاصديّ بقدر ما أريد أن أنبّه على ثلاث نقاط أساسيّة لها علاقة بما أنا بصدد الكلام فيه :

---

(1) إعلام الموقعين ، 136/3 ـ بتصرف ـ .

(2) المرجع نفسه ، 159/3 .

(3) المرجع نفسه ، 240/3 .

(4) المرجع نفسه ، 241/3 و ما بعدها .

(5) المرجع نفسه ، 241/3 و ما بعدها ، 114/4 و ما بعدها .

(6) أنظر ترجمته في كتابه : الإفادات و الإنشادات ، دراسة و تحقيق د/ محمد أبو الأجفان ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ط02 ، 1406هـ/1986م ، ص 11 و ما بعدها . و كذا كتابه : فتاوى الإمام الشاطبي ، تحقيق د/ محمد أبو الأجفان ، مطبعة طيباوي ـ الجزائر ، ص 21 و ما بعدها .

**الأولى** : المنطلق الذي استند إليه الشّاطبي في تأليفه الأصوليّ ، المبنيّ على أساس فكرة "النّصوص و الأحكام بمقاصدها" ، و هذا يبرز جليّاً في عنوانه الآخر لكتاب "الموافقات" و أعني به "التّعريف بأسرار التّكليف" [1] . ثمّ كلّ كتبه بعد ذلك بما فيها "الاعتصام" و غيرها مليئة بما يدلّل على اعتباره هذا الأساس منطلقا للبحث في مقاصد الشّريعة و التّنظير لأسسها و التّقعيد لمبادئها ، مثله مثل باقي العلماء الذين تحدّثوا عن المقاصد .

**الثانية** : و هذه نقطة مهمّة تخصّ إبراز الشّاطبي لفكرة تشريعيّة عظيمة هي "تدخّل مقاصد الشّريعة في تشكيل أصول الفقه و تحديد مفاهيمه" و لذلك رأينا كتابه الأصوليّ "الموافقات" يختلف عن كتب الأصول كلّها ، من حيث تلك "الصّبغة المقاصديّة " التي طبعه بها صاحبه ، فترى روح المقاصد تسري في جنبات هذا الكتاب ، و لم تستثن بابا و لا مبحثا إلاّ كانت حاضرة فيه و بقوّة ، تجعل الدّارس يحسّ بطعم خاصّ لأصول الفقه ، لما يلمسه فيها من حيوية المنهج و واقعيّة الطّرح .

فأدخل المقاصد باب الحكم و أقسامه ، و ساق الأدلّة في قالب لا يخرج عن المقاصد باعتبارها وسيلة للفهم و الضّبط و مقصدا للتّحقيق يكفل سلامة تلك الأدلّة ، و صاغ باب الاجتهاد ـ موضوع بحثنا ـ محكما بقواعد المقاصد ، بحيث تنتهي إلى أنّ "الاجتهاد لا يكون اجتهادا إلاّ مقاصديّا ! ! " .

**الثالثة** : و هي إشارته الضّمنيّة إلى إمكان استقلالية مقاصد الشّريعة عن أصول الفقه ، من خلال تخصيصه للجزء الثّاني من كتابه "الموافقات" لمقاصد الشّريعة تأصيلا و تنظيرا . و لعلّ هذا ما دفع بالعلاّمة الطّاهر بن عاشور إلى التّبشير بـ"علم مقاصد الشّريعة" [2] . و ممّا لا شكّ فيه أنّ اعتبار المقاصد علما لا يؤثّر و لا ينقص من فعالية مبدأ "تدخّل المقاصد في تشكيل الأصول و الفقه " [3].

## الفرع الثاني : الكشف عن مقاصد الأحكام التّعبّديّة

قرّرنا فيما سبق أنّ نصوص الشّريعة معقولة المعنى جملة ، ثمّ فصّلنا الأمر لنقرّر بعد ذلك أنّ أغلب أحكام العبادات المقصود منها أصالة الامتثال . وأنّ كونها كذلك لا ينفي عنها ملاحظة المعنى المصلحيّ فيها ، ومن ثمّة إدراك معانيها وحكمها والأسرار التي ترمي إليها. والحقيقة أنّ هذا الذي قرّرناه ، إنّما جاء لإزالة ما التبس به مفهوم التّعبد من عدم المعقولية لدى جمع غفير من الأصوليّين خاصّة في هذا الباب ـ العبادات ـ ، حتّى إنّ الإمام الشّاطبي نفسه لم يسلم من هذا التّوجيه ، حيث جعل البحث في مقاصد العبادات من باب "ملح العلم" لا من "صُلبه" ، لذلك رأيناه يقول عند تمثيله لملح العلم :" .. أحدها :

---

(1) الموافقات ، 24/1 .

(2) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 06 .

(3) لا أقصد بالتشكيل الإنشاء ، و إنما الصياغة .

الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التّعبّدات ، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة و الصّلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين و القيام و الرّكوع و السّجود ، و كونها على بعض الهيئات دون بعض ، و اختصاص الصّيام بالنّهار دون اللّيل ، و تعيين أوقات الصّلاة في تلك الأحيان المعيّنة دون ما سواها من أحيان اللّيل و النّهار ، و اختصاص الحجّ بالأعمال المعلومة ، و في الأماكن المعروفة ، و إلى مسجد مخصوص ، إلى أشباه ذلك ممّا لا تهتدي العقول إليه بوجه ، و لا تطور نحوه ( و لا تحوم جهته)، فيأتي بعض النّاس فيطرق إليها حكما يزعم أنّها مقصود الشّارع من تلك الأوضاع، و جميعها مبنيّ على ظنّ و تخمين غير مطّرد في بابه و لا مبني عليه عمل ... " [1] .

و الواقع أنّ هذا الذي ذهب إليه الشاطبي و غيره ، إنّما عمدته ما اتّصفت به الكثير من أحكام العبادات من ضبط لكيفياتها و تحديد لمقاديرها و مواقيتها و شروطها ، بشكل يجعل من الصّعب إدراك معانيهاو حكمها ، و هذا ما دفع بالإمام الغزالي لأن يقول :" مبنى العبادات على الاحتكامات ، و نعني بالاحتكام : ما خفي عنّا وجه اللّطف فيه ، لأنّا نعتقد أنّ لتقدير الصّبح بركعتين و المغرب بثلاث و العصر بأربع سراّ ، فيه نوع لطف و صلاح للخلق استأثر الله سبحانه و تعالى بعلمه ، و لم نطّلع عليه، فلم نستعمله و اتّبعنا فيه الموارد" [2] . إلاّ أنّ هذا لا يبرّر وصم الشّريعة أو الأحكام العباديّة خصوصا بعدم المعقولية ، و من ثمّة الإعراض عن البحث في حكمها و معانيها أصلا ، بل لابدّ من البحث و الكشف عن مقاصد العبادات لما في ذلك من تبيّنٍ عظيمِ نفعها الذي لا يقتصر على الآخرة فحسب ، و إنّما يشمل النّفع الدّنيوي بالدّرجة الأولى ، من حيث إنّ هذه العبادات جاءت لتنظيم علاقة النّاس بالله في هذه الدّنيا ، و ما يترتّب عن هذه العلاقة من آثار خيّرة في نفوس النّاس و استقامة حسنة في علاقاتهم فيما بينهم ، أمر واضح لا يحتاج إلى بيان . و عليه كان الحكم على الأحكام العباديّة بعدم المعقولية مردودا من وجهين :

**الوجه الأول** : إنّ الغالب في أحكام العبادات ما تدرك حكمته ، و يمكن تعليله ، و هذا يجعل الأصل فيها المعقولية لا عدمها . فإذا نظرت إلى العبادات جملة وجدت أنّها معلّلة في أصل مشروعيّتها ، و أنّ تعليلاتها منصوصة لا مستنبطة [3] ، فالصّلاة مثلا ورد تعليلها بقوله تعالى ﴿ إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر﴾ سورة العنكبوت الآية 45 ، و الزّكاة بقوله تعالى ﴿ خذ من اموالهم صدقة تطهّرهم و تزكّيهم بها ﴾ سورة التوبة الآية 103 ، و الصّيام بقوله تعالى ﴿ كتب عليكم الصّيام كما كتب على

(1) الموافقات ، 55/1 ، 56 .

(2) شفاء الغليل - مرجع سابق - ، ص 204 .

(3) نظرية المقاصد عند الشاطبي ، الريسوني ، ص 190 .

الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾ سورة البقرة الآية 183 ، و الحجّ بقوله تعالى ﴿ و أذّن في النّاس بالحجّ يأتوك رجالا و على كلّ ضامر يأتين من كلّ فج عميق ليشهدوا منافع لهم و يذكروا اسم الله في أيام معلومات﴾ سورة الحج الآية 25،26 ..، و هكذا باقي العبادات ، كالجهاد و الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر ، كلّها ممّا لا تجهل حقيقة معقوليتها ، و هذا ما دفع بالشّاطبي نفسه إلى تعليل العبادات على الجملة بقوله: " و قد علم أنّ العبادات وضعت لمصالح العباد في الدّنيا أو في الآخرة على الجملة ، و إن لم يعلم ذلك على التّفصيل .. و يصحّ القصد إلى مسبباتها الدّنيوية و الأخرويّة على الجملة " [1] . و لعلّ تعليل العبادات على الجملة و الذي أخذ به جمهور العلماء ـ ماعدا الظّاهرية ـ ، هو الذي دفع بجمع غفير من العلماء إلى تعليل أحكام العبادات في تفاصيلها بناء على أنّ النّصوص و الأحكام بمقاصدها ، و نصوص العبادات و أحكامها لا تخرج عن هذه القاعدة . و رغم أنّ كثيرا من العلماء يصرّح بأصل عدم المعقوليّة في العبادات على التّفصيل و بالتّالي ينفي عنها التّعليل ، إلاّ أنّك كثيرا ما تراهم يعمدون إلى تقصيد كثير من النّصوص الخاصّة بالعبادات و أحكامها .

فالإمام الشّافعيّ الذي يعتبر من المتشبّثين بأصل عدم التّعليل في باب العبادات مثلما ذكره المقرّي في قواعده [2] . يرى أنّ المقصد الأصلي من الزّكاة هو سدّ خلّة المحتاجين من الأصناف الثّمانية على سبيل المواساة ، و هذا ما قاله عنه شهاب الدّين الزّنجاني :" معتقد الشّافعي رضي الله عنه أنّ الزّكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقرارة الإسلام على سبيل المواساة و معنى العبادة تبع فيها ، و إنّما أثبته الشّرع ترغيبا في آدائها ، حيث كانت النّفوس مجبولة على الظّنّة و البخل ، فأمر بالتّقرب إلى الله بها ليطمع في الثّواب و يبادر إلى تحقيق المقصود" [3] . و هذا الإمام الجويني يقرّر أنّ المعاني غير المعقولة ممّا يندر تصوّره في الشّريعة بما في ذلك العبادات[4] ، و هذا العزّ ـ كما ذكرنا آنفا ـ يجعل البحث في بيان مقاصد العبادات من أسمى أغراضه من كتابه "قواعد الأحكام" [5] ، و يقرّر أنّ الشّريعة كلّها مصالح [6] . و أنّ "التّكاليف كلّها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم و أخراهم" [7] . و على ضوء هذا يرى شمولية التّعليل لكلّ أحكام الشّريعة بما في ذلك الباب العبادي الذي يعلّله تعليلا أساسه تحصيل مصالح

---

(1) الموافقات ، 147/1 .

(2) نظرية المقاصد للريسوني ، ص 189 . نقلا عن : قواعد الفقه للمقري ، القاعدة 296 .

(3) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ـ مرجع سابق ـ ، ص 110 .

(4) البرهان ، 926/2 .

(5) قواعد الأحكام ، 10/1 .

(6) القواعد ، 11/1 .

(7) القواعد ، 73/1 .

الطّواعية و الإذعان لله سبحانه [1] . و هذا ابن القيّم الذي ذهب بعيدا في تعليل أحكام العبادات إلى حدّ اتّخاذه للتّعليل أصلا فيها ، و عدمه استثناء . فعلّل كثيرا من أحكام الطّهارة كغسل أعضاء الوضوء ، و الغسل من المني دون البول ، و علّل بعض أحكام الصّوم و الصّلاة كوجوب قضاء الحائض الصّوم دون الصّلاة ، و علّل بعض أحكام الزّكاة كصدقة السّائمة و إسقاطها عن العوامل... و غيرها [2] . و ابن القيّم بهذا العمل لم يخرج عن إطار ما اتّفق عليه جمهور علماء المسلمين ، من أنّ الأصل العامّ في الشّريعة ـ عبادات و معاملات ـ أنّها معلّلة برعاية مصالح العباد في عاجلهم و آجلهم . و هذا ما نصّ عليه المقرّي شيخ الشّاطبي في قواعده :" الأصل في الأحكام المعقوليّة لا التّعبّد ، لأنّه أقرب إلى القبول و أبعد عن الحرج .." [3] .

و قد سار على هذا المنحى من المتأخّرين العلاّمة ابن عاشور الذي يقرّر أنّ الحكم بتعبّدية أحكام العبادات إنّما يتوقّف على مدى استفراغ الجهد في تبيّن عللها ، لذلك رأيناه لا يألو جهدا في تبيّن علل كثير من أحكام العبادات التي حكم بتعبّديّتها كثير من العلماء . كتعليل أوقات الصّلوات الخمس التي خصّصها الله سبحانه و تعالى قاصدا من ذلك كونها أوقاتا لشؤون النّاس ابتداء و انتهاء ، حتّى يراقبوا الله في سلوكهم اليوميّ ، و حتّى يشكروه أيضا عند العود من شؤونهم [4] . و كذلك تعليله عدم قراءة السّورة في الرّكعتين الأخيرتين ، بقصد الشّارع إلى التّخفيف في أواخر الأعمال التي يغلب على الظّنّ أن تملّ منها النّفوس [5] . و كذلك تعليله لرخصة التّيمّم بقصد الشّارع ألاّ "يستشعر المسلم أنّه يناجي ربّه بدون تطهّر ، و حتّى لا تفوته نيّة التّطهّر للصّلاة ، فلا يفوته ذلك المعنى المنتقل به من طهارة الظّاهر إلى طهارة الباطن ، و حتّى لا يظنّ أنّ أمر الطّهارة هيّن ، و في إقامة ذلك العمل مقام الطّهارة تذكير مستمرّ بها حتّى لا ينسى العود إليها عند زوال ما منعه منها " [6] .

**الوجه الثاني** : من أوجه الاعتراض على الحكم بعدم معقوليّة أحكام العبادات ، أساس ما احتجّ به النّافون ـ جزئيّا أو كلّيا ـ للتّعليل في مجال هذه الأحكام . حيث إنّ هذه الأحكام اشتملت على كثير من التّحديدات و الهيئات و المقادير ، ما يجعل من الصّعوبة بمكان إدراك معانيها و كشف عللها . و الواقع

---

(1) قواعد الأحكام ، 22/1 .

(2) إعلام الموقعين ، 77/2 و ما بعدها .

(3) نظرية المقاصد للريسوني ، ص 196 ، نقلا عن قواعد المقري ، القاعدة 72 .

(4) الطاهر بن عاشور ، كشف المغطى عن المعاني و الألفاظ الواقعة في الموطأ ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ـ عام 1976م . ص 51 .

(5) المرجع نفسه ، ص 92 .

(6) التحرير و التنوير ، 132/6 ، و 69/5 ـ كشف المغطى ، ص 86 .

أشرت هنا إلى بعض أحكام الطهارة في الصلاة ، و له تعليلات كثيرة تشمل أبواب العبادات كلها ، و قد ذكر معظمها في كتابيه "التحرير و التنوير" و "كشف المغطى" .

أنّ هذا الذي استدلّ به هؤلاء حجّة عليهم لا لهم ، ذلك أنّ " هذه التّحديدات [1] هي من الحاجات الملحّة للحياة العامّة و استقامتها ، و هي - فضلا عمّا في التزامها من معاني الامتثال و الخضوع - تحقّق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة و تسهيل سيرها ، و ضبط واجباتها و حدودها .. فلا يكتفى في كلّ عبادة بذكر حكمها العامّة ، بل لابد من تفاصيل في كلّ واحدة منها ، ينتظم النّاس فيها و ينضبطون بها .. و لولا هذه التّقنينات و هذه الضّوابط لضاعت تلك العبادات ، بسبب غموضها و التباسها على النّاس، و لضاعت بسبب اختلافاتهم فيها ، و بسبب التّهاون في تقديرها و تنفيذها " [2] .

بل الإمام الشّاطبي نفسه و الذي يحتجّ على جعل الأصل في العبادات عدم التّعليل بحجّة تلك الاحتكامات و التّحديدات غير معقولة المعنى ، يعود ليعلّل حتميّة تشريعها بكيفيّة تلفت إلى أنّ مراعاة مثل هذه التّحديدات هو من باب مراعاة مصالح الخلق ، و هنا نورد الملاحظة التّالية : إذا كان أصل الحجّة معلّلا ، فكيف يكون ما احتُجّ له بها غير قابل للتّعليل ؟! ، خاصّة إذا عرفنا أنّ هذه الحجّة تدخل في تكوين المحتجّ له بها ! . فالشاطبي إذن يقول معلّلا لمثل هذه الضّوابط و التّحديدات :" و أمّا العاديات و كثير من العبادات أيضا ، فلها معنى مفهوم و هو ضبط وجوه المصالح ، إذ لو ترك و النّظر ، لانتشر و لم ينضبط و تعذّر الرّجوع إلى أصل شرعيّ ، و الضّبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشّارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدّى كالثّمانين في القذف ، و المائة و تغريب العام في الزّنا على غير إحصان، و خصّ قطع اليد بالكوع ، و في النّصاب المعيّن ، و جعل مغيب الحشفة حدّا في أحكام كثيرة، و كذلك الأشهر و القروء في العدد ، و النّصاب و الحول في الزّكوات .. و ما لا ينضبط ردّ إلى أمانات المكلّفين ، و هو المعبّر عنه بالسّرائر .." [3] .

و من هنا يتبيّن أنّ "خاصّية الضّبط و التّحديد" مصلحتها راجحة ، لحاجة جمهور النّاس إليها ، يلجأ إليها المجتهدون في فتاويهم ، و يلجأ إليها الحكام في تقنيناتهم ، بل و يلجأ إليها النّاس أنفسهم في شكل أعراف و تقاليد يحترمونها و ينقادون لها ، لأنّها تضبط معاملاتهم في حيّز ما ، فالمعروف عرفا كالمشروط شرطا ، بل كالمشروع شرعا إذا لم يتناف مع أحكام الشّريعة و مقاصدها [4] .

و بعد هذا كلّه يتّضح جليّا أنّ الأحكام العباديّة لا تخلو من المعقوليّة في تفاصيلها ، و إذا كان المقصد الأصليّ منها الامتثال ، فإنّ هذا المقصد لا يتنافى أبدا مع قصد تعليلها بمصالح الخلق ، و إن

---

(1) كعدد الصلوات و عدد الركعات في كل صلاة و الجهر و الإسرار ، و جعل الصيام شهرا ، و كونه يبتدئ من طلوع الفجر دون طلوع الشمس مثلا . و مثلها تفاصيل الحج و أحكام الكفارات ، و مقاديرها و العقوبات ، نوعها و مقاديرها كذلك .. ، و غيرها .

(2) نظرية المقاصد للريسوني ، ص 197 ، 198 - بتصرف - .

(3) الموافقات ، 234/2 ، 235 .

(4) نظرية المقاصد للريسوني ، ص 199 .

كان كثير من أحكامها لا يستطيع المجتهدون الجزم بعللها ، فإنّه يبقى على المجتهدين البذل المستمرّ و البحث المتواصل في مقاصد هذا الباب ، لما في ذلك من حمل معنويّ للنّاس على مداومة الامتثال و المحافظة عليه ، و خاصّة في زمن أصبح النّاس لا يؤمنون فيه إلاّ بما وراءه مصلحة ، و لا يقنعون فيه إلا بما يجلب إليهم المنفعة ، و هذا ما لا يخلو منه قطعا حكم من أحكام الشّريعة كلّها ، بما فيها العباديّة.

## الفرع الثالث : الكشف عن مقاصد أحكام المعاملات

إنّ الأصل الذي اتّفق عليه جمهور العلماء أنّ الشّريعة كلّها معلّلة بمصالح العباد ، انطلاقا من مبدأ المعقولية الذي يعدّ خصّيصة من خصائص هذه الشّريعة ، و هذا ما أكّدنا عليه في مواضع كثيرة من هذا البحث . و أحكام المعاملات تبقى شطر الشّريعة الذي اتّفق جمهور العلماء على الالتفات فيه إلى العلل المصلحيّة من أجل القياس ، فجريان القياس في باب المعاملات أمر ظاهر و لا يحتاج إلى برهان . و عليه كان المقصد الأصليّ للمعاملات هو جلب المصالح للخلق و دفع المضارّ عنهم ، و هذا الأصل ما شذّ عن اعتباره إلاّ الظّاهرية على أساس إنكارهم التّعليل جملة و تفصيلا ـ و قد تمّ بيان ذلك ـ .

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الذين قرّروا هذا الأصل في هذا الباب ، جعلوا له مستثنيات، فأخرجوا بعض أحكام المعاملات عن أن يكون الأصل فيها التّعليل ، باعتبار أنّ مقصد التّعبد ـ عدم المعقولية ـ ظاهر فيها . و من هؤلاء الإمام الشّاطبي الذي استثنى جملة من الأحكام أذكر منها :" .. طلب الصّداق في النّكاح ، و الذّبح في المحلّ المخصوص في الحيوان المأكول ، و الفروض المقدّرة في المواريث و عدد الأشهر في العدد الطّلاقيّة و الوفويّة .." [1].و قد أردف الشّاطبي هذه الأحكام بقوله :" .. و ما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئيّة ، حتىّ يقاس عليها غيرها " [2]. و قد استدل لما ذهب إليه بجملة من الأدلّة ، خالفه فيها بعض علمائنا المتأخّرين، و تولّوا الرّدّ عليها ، و أذكر منهم العلامة ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشّريعة" [3]، و الدكتور شلبي في "تعليل الأحكام" [4]، انطلاقا من قناعتهما أنّ الأصل في أحكام المعاملات هو تحصيل مصالح النّاس ، و أنّ التّعبّد فيها من حيث ورود النّص بها فقط .

و مهما يكن من خلاف في هذه المسألة ، فإنّه يبقى يسيرا و غير معتبر ، بحيث لا يرقى بأن يخرم في أصل هذا الباب . و تظلّ مقولة أنّ "لكلّ قاعدة استثناء" سارية ، غير أنّ هذا لا يعني أنّا نقبل بوجود الأحكام التّعبدية بمعنى "غير معقولة المعنى" في أحكام المعاملات ، و إنّما نعني بوجود استثناء في أصل

---

(1) الموافقات ، 234/2 .

(2) المرجع نفسه .

(3) مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 94 .

(4) تعليل الأحكام لشلبي ، ص 300 .

تعليل هذه الأحكام ، أنّ بعضا منها المقصد الأصليّ الظّاهر فيها الامتثال ، و هذا لا يمنع تعليلها مصلحياً ـ مثلما قرّرناه فيما سبق ـ ، ذلك أنّ أحكام المعاملات ، إنّما المقصد الأصليّ منها جلب مصالح الخلق ، و يظلّ مقصد الامتثال تابعا في معظمها .

و من هنا أرى أنّه لا عتاب على الشّاطبي فيما ذهب إليه من استثناء بعض أحكام هذا الباب على الجملة، و إنّما يعتب عليه أخذه مصطلح "التّعبد" بمفهوم "ما كان من الأحكام غير معقول المعنى" إلى جانب الامتثال ، و هذا واضح ممّا ذهب إليه من أنّ جهة التّعبد تعني "حقّ الله تعالى" الذي لا يخلو منه حكم شرعيّ ، و بيّن بعدها مباشرة مفهوم "حقّ الله" بقوله :" .. و عادتهم في تفسير حقّ الله أنّه ما فهم من الشّرع أنّه لا خيرة فيه للمكلّف كان له معنى معقول أو غير معقول " [1] . و كون التّعبد يعني عدم معقولية الحكم ممّا درج عليه كثير من الأصوليّين ، و قد فصّلنا هذا الأمر فيما سبق، و بيّنا ما نراه صوابا فيه و الله أعلم .

و بقي أن أذكر بأنّ التّمثيل و الاستشهاد لهذا الباب من قبيل تحصيل الحاصل ، ذلك أنّ هذا الأمر واضح بما فيه الكفاية .

## المطلب الثاني : التّنسيق بين الكلّيّات و الجزئيّات

النّظر في فقه الشّريعة لا يكون مستقيما و لا مثمرا لإصابة مراد الشّارع الحكيم إلاّ إذا كان مستهديا بمنهج شامل و متكامل ، قائما على أساس التّنسيق بين نصوص الشّريعة الجزئيّة و أدلّتها اللّفظية من جهة، و القواعد الكلّية و المقاصد العامّة التي توخّاها الشّارع من تشريعه من جهة أخرى . و في هذا المعنى يقول الدكتور حسن الترابي :" لا يحيط النّظر بفقه الدّين و لا يرشد العمل به إلاّ عن تكامل بين النّظر الإجماليّ الذي يلحظ المقاصد و يخطّ المبادئ و يرسم القبلة ، و النّظر الفروعيّ الذي يبيّن المعالم و يضبط المضمون " [2] . ثمّ إنّ هذا النّظر إنّما هو عادة المشرّع في تشريعه الملحوظ في الكتاب و السّنة ، فقد وردت فيه قواعد كلّية ، كما أنّه اشتمل على كثير من الأحكام الجزئيّة ، و هو ما سار عليه الصّحابة و التّابعون من بعدهم ، و السّلف الصّالح كلّهم في القرون الأولى ، إلى أن جاء عصر التّقليد أين كان اهتمام الفقهاء و ولاة أمر المسلمين يتعلّق بمسائل جزئيّة و أمور فروعيّة ، و ساد فيهم التّعصّب لأئمّتهم ، و الانتصار لهم فيما ذهبوا إليه من آراء فرعيّة جزئيّة . و تشعّبوا في هذا المجال حتّى انتهى بهم الأمر إلى إحصاءات لفتاوى و آراء و أقوال ، دونما يضبطها ضابط أو ينتظمها منهج ، و في هذا يقول الدكتور حسن الترابي :" .. قد جاءت الشّريعة شاملة لأحكام عامّة و لأحكام مفصّلة ، و ظلّ الفقه

---

(1) الموافقات ، 241/2 .

(2) المنهجية الإسلامية ( منهجية التشريع الإسلامي ، د/ الترابي) - مرجع سابق - ، 27/2 .

يهتدي بالمفسّر و المفصّل و بالمبادئ و الكلّيات و القواعد ، حتّى جنح أخيرا إلى الولع بالتّشعيب و الإحصاءات التّلقينيّة . و ذلك أنّ الفقه أخذ يتطوّر عن فتاوى شخصيّة من شؤون الأفراد ، و تضاءل همّ ولاة الأمر العامّ بفقه مصالح المسلمين العامّة و شؤونهم الكفائية ، و تكيّفت المناهج و الأصول لذلك الأمر ، فنشطت المناهج التّفسيريّة التي تعوّل على النّصوص المفصّلة و مأثورات السّوابق و الأقضيّة ، و لم تتطوّر مناهج الاستنباط من العموم القرآنيّ و السّنّيّ و فقه القواعد و المبادئ الذي بدا مبشّرا واعدا" [1].

و من هنا كان اللّجوء إلى إعادة النّظر في مناهج فقه الشّريعة التي تعين على استقاء الأحكام أمرا حتمياً ، و أصبح المنهج المعتدل القائم على أساس التّكامل و التّوحيد بين الإجمال و التّفصيل أو الكلّيات و الجزئيّات ، ضرورة يفرضها واقع الإفراط و التّفريط الذي تعيشه ساحة الفقه الإسلاميّ و فكره ، لذلك يقول الدكتور الترابي :" إنّ ضرورة التّكامل و التّوحيد في المنهج بين الإجمال و التّفصيل تبدو حينما يرى المرء كيف أوغل التّبعيضيّون و الفرعيّون ـ يمدّهم منطق تحليلي من أرسطو و منهج وضعيّ تجريبيّ حديث ـ ، حتّى أحالوا الدّين إلى مثل جزئيّات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشّرع ، و لئن لم تضرّ كثيرا في عهود التّسليم المطمئنّ إلاّ أن تحرم المتديّنين من أبعاد النّيّات الكبيرة ، فإنّها في عهد الرّيب و زلزلة الإيمان تجعل المسلم أكثر تعرّضا للفتنة . ثمّ إنّ المنهج التّقطيعيّ يؤدّي في الأحكام إلى نتائج خاطئة ، و لربّما يتّخذه ذو الهوى لتعطيل الدّين مع التّظاهر بالتزام حروفه ، و لربّما يغترّ به المتديّن و يحسب أنّه يحسن صنعا، و لكنّه إذ لا ينظّم الفروع في نسق أوسع يفرّط بينما يتنطّع . و تتجلّى تلك الضّرورة من الوجه الآخر ، إذ نرى كيف أولع البعض بنظام الإسلام العام و بمقاصده ، بينما فرّطوا في التزام الفروع الضابطة ، و قلّصوا الدّين حتّى ردّوه إلى شعارات عامّة مثل " كرامة الإنسان " و "الشّورى" و "الحرّية" و "العدالة" ، يضاهون بها كسب الفكر الإنسانيّ الوضعيّ ، و يطمسون معالم الإسلام التي تميّزه ، و فروعه التي تضبط تحقيق المقاصد و تضمنه فعلا " [2].

لهذا كلّه وجب على المجتهد و هو يمارس تفقّهه في الشّريعة استنباطا و تعليلا و استدلالا أن يعتمد منهجا شموليّا ، يتّخذ فيه من الجمع بين كلّيات الشّريعة و جزئيّاتها مسلكا اجتهاديّا يضمن إصابة مراد الشّارع و يقلّل من حدّة الاختلاف في الفروع إلى حدّ بعيد ، و لأجل بيان حقيقة هذا المسلك ، سوف أعمد إلى تحديد المعنى المراد من الكلّيات و الجزئيّات ، ثمّ كيفيّة التّنسيق بين هذه و تلك في حدود دائرة الاجتهاد المقاصدي ، عند ممارسة المجتهد لفقهه في الشّريعة ، لأخلص في النّهاية إلى بيان ما يتضمّنه هذا المنهج أو المسلك الاجتهادي من خاصّيات و ميزات .

---

(1) المرجع السابق ، 28/2 .

(2) المرجع نفسه .

## الفرع الأول : معنى "الكلّيات" و "الجزئيّات"

أقصد بالكلّيات تلك الكلّيات العامّة في الشّريعة والتي تتنوّع إلى نوعين: كلّيات نّصيّة، وكلّيات استقرائية. **فالكلّيات النّصية** : هي عبارة عن نصوص جاءت في القرآن الكريم و السّنة الصّحيحة، تعبرّ عن معان و مقاصد عامّة، فهي إذن قواعد كلّية ثابتة، لا يؤثّر في مدلولها بعد الزّمان و لا بعد المكان، من مثل الآية﴿ ولا تزروازرة وزرأخرى﴾ سورة فاطر الآية 18، والآية ﴿إنّ الله يامربالعدل والاحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي﴾ سورة النحل الآية 90 و الآية ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ سورة المائدة الآية 01 ، و من مثل حديث "**لاضرر ولا ضرار**" [1]، حديث" **إنّما الأعمال بالنّيّات**" [2].

و أمّا **الكلّيات الاستقرائية** : و هي التي توصّل إلى وضعها علماؤنا بعد استقرائهم لعدد من النّصوص و الأحكام الجزئيّة ، فهي إذن قواعد كلّية انبنت على نصوص جزئية كثيرة ذات مقصد متّحد، كحفظ الضّروريات و الحاجيات و التّحسينيات ، و سائر المقاصد العامّة للشّريعة ، و كالقواعد الفقهيّة الجامعة مثل "الضّرر يزال" ، "الضّرورة تقدّر بقدرها" ، "الحرج مرفوع" ،" المشقّة تجلب التّيسير" ، " يرتكب أخفّ الضّررين و أهون الشّرّين" .. و نحوها .

فهذه الكلّيات بنوعيها هي في الحقيقة كلّيات ذهنية مجرّدة لا تحقّق لها في الواقع الوجوديّ من حيث هي، و إنّما يتمّ ذلك من خلال تنزيلها من أفقها المنطقيّ المجرّد على الوقائع الجزئيّة الماثلة التي تتحقّق فيها مناطات تلك المفاهيم [3].

و أمّا الجزئيّات فأقصد بها تلك الأدلة الجزئية أو الأدلّة الخاصّة التي تتعلّق بمسائل جزئيّة معيّنة و محدّدة ، كقوله تعالى ﴿و لا يغتب بعضكم بعضا﴾ سورة الحجرات الآية 12 ، هذا دليل جزئيّ خاصّ من القرآن الكريم ، و يتعلّق بمسألة جزئيّة هي تحريم الغيبة . و كقوله صلى الله عليه و سلم :" **هو الطّهور ماؤه الحلّ ميتته**" [4]، فهذا دليل جزئيّ خاصّ من السّنة المطهّرة ، و يتعلّق بمسألة جزئيّة هي حلّية التّطهّر بماء البحر، و حلّية أكل ميتته .

كما تتضمّن الجزئيّات تلك الأقيسة الجزئيّة ، و هي المسائل الجزئيّة التي توصّل العلماء إلى حكمها

---

(1) رواه ابن ماجة ، كتاب الأحكام ، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ، تحت رقم (1895 ، 1896) 39/2 ، و اللّفظ له . كما رواه الإمام أحمد ، كتاب و من مسند بني هاشم ، باب بداية مسند عبد الله بن العباس ، تحت رقم (2719) .

(2) سبق تخريجه .

(3) مجلة الاجتهاد (مناهج الاجتهاد و التجديد ، د/ الدريني ) - مرجع سابق - ، ص 205 .

(4) رواه الترمذي ، كتاب الطهارة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في باب البحر أنه طهور . تحت رقم (69) 47/1 . و رواه النسائي، كتاب الطهارة ، باب ماء البحر ، 176/1 . و كذا أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب الوضوء بماء البحر ، تحت رقم (83) 21/1 ، و ابن ماجة ، كتاب الطهارة و سننها ، باب الوضوء بماء البحر ، تحت رقم (309 ، 310 ، 311) 67/1.

عن طريق القياس على دليل جزئيّ منصوص . و تبقى هـذه الأدلّة الجزئيّة مجرّدة من حيث هي تقرّر أحكاما ، تستدعي إرادة تثبيتها على الوقائع المطروحة ، و مراعاة ظروف و ملابسات تلك الوقائع بما يتناسب و مناطات الأحكام التي جاءت بتقريرها تلك الأدلّة الجزئيّة .

## الفرع الثاني : وجوب اعتبار الكلّي بالجزئيّ و الجزئيّ بالكلّي تحقيقا لمقتضى وحدة المنطق العام للتّشريع :

إنّ التّشريع الإسلامي كلّ متّسق في أصوله و فروعه ، لا يوجد فيه تخالف و لا تناقض ، و إذا كان هذا من آيات إعجازه النّاهضة بالدّلالة على أنّه من عند الله تعالى لصريح قوله تعالى ﴿ و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ سورة النساء الآية 81 ، أي تناقضا في الأحكام الشّرعيّة كليّها و جزئيّها ، قواعدها و مقاصدها ، أصولها و فروعها ، فإنّ وحدة منطق التّشريع الإسلاميّ هذه تقتضي من المجتهد سلوك منهج خاصّ في فقه الشّريعة استنباطا و تنزيلا ، هذا المنهج الذي يعتمد أساس اعتبار كلّيات الشّريعة بجزئياتها، و العكس ، مسلكا اجتهاديا حفاظا على المقاصد الأساسية للشّريعة في حفظها لمصالح الخلق الضّروريّة و الحاجّية و التّحسينيّة ، و درئها للمفاسد عنهم .

هذا المسلك الاجتهادي نبّه عليه الإمام الشاطبي في غير ما موضع من الموافقات ، و أولاه أهمّية كبيرة ، خاصّة في المسألة الأولى من كتاب "الأدلة" [1] ، التي افتتحها مذكّرا بأنّ الشّريعة لمّا انبنت "على قصد المحافظة على المراتب الثّلاث الضّروريات و الحاجيّات و التّحسينيّات ... كان النّظر فيها أيضا عاما لا يختصّ بجزئيّة دون أخرى ، لأنّها كلّيات تقضي على كلّ جزئيّ تحتها ، إذ ليس فوق هذه الكلّيات كلّيّ تنتهي إليه بل هي أصول الشّريعة " [2] . ثمّ بيّن بعد هذا وجه حاجة الجزئيّات [3] إلى هذه الكلّيات، فقال :" و إذا كان كذلك ، و كانت الجزئيّات ـ و هي أصول الشّريعة فما تحتها ـ مستمدّة من تلك الأصول الكلّية ـ شأن الجزئيّات مع كليّاتها في كلّ نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيّات بهذه الكليّات عند إجراء الأدلّة الخاصّة من الكتاب و السنّة و الإجماع و القياس، إذ محال أن تكون الجزئيّات مستغنية عن كلّياتها ، فمن أخذ بنصّ مثلا في جزئيّ معرضا عن كلّيه فقد أخطأ " [4] .

ثمّ بيّن في مقابل ذلك عدم استغناء الكلّيات عن الجزئيّات فقال :" و كما أنّ من أخذ

---

(1) الموافقات ، 03/3 و ما بعدها .

(2) المرجع نفسه ، 03/3، 04 .

(3) و التي يعتبرها كذلك أصول الشريعة من حيث هي قسمان : جزئيات حقيقية ، و هي الأدلة التفصيلية ، كقوله تعالى ﴿ و لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة و ساء سبيلا﴾ سورة الإسراء الآية 32 ، الدال على تحريم الزنا . و جزئيات إضافية ، و هي القواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها كقاعدة منع الغرر مثلا.

(4) الموافقات ، 05/3 .

بالجزئيّ معرضا عن كليّه ـ كمنهج للاستنباط ـ فهو مخطئ ، كذلك من أخذ بالكلّي معرضا عن جزئيّه"[1] . ثمّ يجزم بعد ذلك بأنّ هذا المسلك الاجتهاديّ كفيل بحفظ مقاصد الشّريعة ، و في هذا المعنى يقول :" .. و هذا كلّه يؤكّد لك أنّ المطلوب المحافظة على قصد الشّارع ، لأنّ الكلّي إنّما ترجع حقيقته إلى ذلك ، و الجزئيّ كذلك أيضا ، فلابدّ من اعتبارهما معا في كلّ مسألة" [2].

و من هنا كان الاقتصار في الاجتهاد على فهم من دليل جزئيّ (آية أو حديث أو قياس) غالبا ما يجعله قاصرا و مجانبا للصّواب ، كما أنّه لا يقلّ قصورا و لا اختلالا اجتهاد من جعل مقاصد الشّريعة في حفظها للمصالح و درئها للمفاسد عمدته في استنباط الأحكام للوقائع و النّوازل دون مراجعة و نظر في الأدلّة الخاصّة لكلّ واقعة و نازلة .

و نظرا لأهمّية هذا المسلك في الاجتهاد نجد الشّاطبي لم يقف عند حدود بيانه و التّنبيه عليه، بل جعله من الأوصاف التي يجب توفّرها في المجتهد حتّى يتسنّى له التّأهّل للاجتهاد و التّمكّن من الاستنباط و الرّسوخ فيه ، و يتّضح هذا في المسألة الثّالثة عشرة من كتاب "الاجتهاد" [3] ، إذ بيّن فيها أنّ طالب العلم إذا استمرّ في طلب العلم بغية تحصيل شروط الاجتهاد ، تمرّ عليه أحوال ثلاث ، يتدرّج فيها الطّالب حتّى إذا وصل إلى مقدار من التّحصيل ذي وصف معيّن ، تعيّن عليه حينها الاجتهاد و تمكّن منه، و هذه الحالات هي :

**الأولى** : الطّالب في هذه المرحلة يصبّ اهتمامه فيما هو تحت حفظه ، باحثا في معانيه و علله ، غير قادر على تحديد جزئيّاته و ضبط كليّاته ، فتجده "ينازع الموارد الشّرعية و تنازعه ، و يعارضها و تعارضه ، طمعا في إدراك أصولها و الاتّصال بحكمها و مقاصدها، و لم تتخلّص له بعد" ، ففي هذه الحالة لا يزال الطّالب في حاجة إلى توجيه معلّمه الذي "يرفع عنه أوهاما و إشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه ، مثبّتا قدمه ، و رافعا وحشته ، و مؤدّبا له حتّى يتسنّى له النّظر و البحث على الصّراط المستقيم" [4] . و عليه فإنّ الطّالب في هذه المرحلة لم يتأهّل للاجتهاد ، مادام غير متمكّن أصلا من تحديد جزئيّات الشّرع و كليّاته التي بها يتقوّم الاستنباط ، بل لا يجب في حقّ مثل هذا إلا التّقليد كما قرّره الشاطبي .

**الثانية** : أمّا صاحب هذه المرحلة ، فقد توصّل إلى تحديد كلّيات الشّريعة و أصولها و الولع بها إلى

---

(1) الموافقات ، 05/3 .

(2) المرجع نفسه ، 06/3 .

(3) المرجع نفسه ، 163/4 .

(4) المرجع نفسه .

درجة إهماله لجزئيّاتها عند الاستنباط ، يقول الشّاطبي مبّينا حالة هذا الطّالب ــ بعد أن ذكر أنّه تمّ له معرفة الكلّيات ـ :" .. لكنّه استمرّ به الحال ـ التّرقّي في معرفة الكلّيات ـ ، إلى أن زلّ محفوظه عن حفظه حكما (أي لا حقيقة) ، و إن كان موجودا عنده فلا يبالي في القطع عن المسألة : أنصّ عليها أو على خلافها أم لا ؟! " [1] . يقول عبد الله دراز ـ معلّقا و موضّحا حالة صاحب هذه المرحلة ــ :".. حتّى صار تعلّقه بتلك الكلّيات ، و كأنّ محفوظاته في النّصوص الجزئيّة و القواعد الشّرعيّة غابت عن حافظته ، و إن كانت في الواقع لا تزال عنده ، إلاّ أنّ همّته منصرفة إلى التّعويل على كليّات المقاصد و أصول الشّريعة ، حتّى أنّه لا يبالي في استنباطه الحكم : أنصّ على دليله الخاص أم لا ؟! ، بل لو نصّ على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكلّيات و لو خالفت النّصّ ! ، لأنّه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيّات مع الكلّيات" [2] . و قد تردّد هنا الإمام الشّاطبي بعد عرضه لحجج المجيزين و المانعين في الحكم على صاحب هذه المرحلة بالأهليّة للاجتهاد أو بعدمها ، و لكن بمراجعة المسألة الأولى لكتاب "الأدلّة" [3] نجده يجزم بالمنع ـ و سنبيّن هذا ـ .

**الثالثة** : و صاحب هذه المرحلة ناظر في الشّريعة ، متحقّقا بمعانيها الشّرعية الكلّية منزّلة على خصوصيّاتها الفرعيّة ، يقول الشّاطبي في وصفه :".. لا يصدّه التّبحُّر في الاستبصار بطرف عن التّبحّر في الاستبصار بالطّرف الآخر ، فلا هو يجري على عموم واحد منها دون أن يعرضه على الآخر ، ثمّ يلتفت مع ذلك إلى تنزيل ما تلخّص له على ما يليق في أفعال المكلّفين فهو في الحقيقة راجع إلى الرّتبة التي ترقّى منها ، لكن بعلم المقصود الشّرعيّ في كلّ جزئيّ فيها عموما و خصوصا" [4] ، يعني هذا أنّه أدرك حقيقة الكلّيات و الجزئيّات ، و سلك مسلك الإفادة منهما في الاستنباط ، و هذا ما يجعله متمكّنا من الاستنباط، و أهلا للاجتهاد ، حتّى سمّاه الإمام الشاطبي " الرّبّانيّ و الحكيم و الرّاسخ في العلم و العالم و الفقيه و العاقل ، لأنّه يربّي بصغار العلم قبل كباره ، و يوفّي كلّ أحد حقّه حسب ما يليق به ، و قد تحقّق بالعلم و صار له كالوصف المجبول عليه و فهم عن الله مراده" [5] . و قد استحقّ كلّ هذا المدح ، إلاّ لأنّه لم يقف عند اعتبار خصوصيّات الشّريعة في مسلك التّنسيق بين كلّياتها و جزئيّاتها فحسب ، و إنّما تعدّى ذلك إلى اعتبار خصوصيّات أفعال المكلّفين ، بل و خصوصيّات المكلّفين أنفسهم.

لمّا تبيّن لنا أنّه لا يتأهّل للاجتهاد إلاّ من أتقن مسلك اعتبار الجزئيّات و الكلّيات جميعا لا يسعنا

---

(1) الموافقات ، 164/4 .

(2) المرجع نفسه ، هامش ـ 164/4 .

(3) المرجع نفسه ، 05/3 و ما بعدها .

(4) المرجع نفسه ، 168/4 .

(5) المرجع نفسه ، 169/4 .

الآن إلاّ أن نحاول تجلية "القيمة الوظيفيّة" لهذا المسلك الاجتهاديّ .

## الفرع الثالث : حيويّة مسلك التّنسيق بين الكلّيات و الجزئيّات

و تبرز حيويّة هذا المسلك بجلاء في مسألتين هامّتين :

**المسألة الأولى** : و تخصّ تحديد المعنى المراد من النّص "ظنّي الدّلالة" ، ذلك أنّ صياغة النّص المجتهد فيه على نحو غير قاطع ، تجعله يحتمل معنيين أو عدّة معان ، في أصل وضعه اللّغوي ، يحوّم المجتهدون حول المعنى الواحد الذي يقصده الشّارع ـ في نظرهم ـ و ذلك إنّما يترجّح في ظلّ المقصد الكلّي الذي يندرج النّص فيه ، فيلزم عند ذلك اعتبار هذا الجزئيّ ـ النّص ظنّي الدّلالة ـ بذلك الكلّي ـ مقصد الشّارع الذي يدخل تحته معنى من معاني النّص محلّ النّظر ـ و العكس كذلك صحيح ، تنسيقا بينهما قصد التوصّل إلى معنى واحد من هذه المعاني ، يغلب الظّنّ ـ على الأقلّ ـ على أنّه مقصود الشّارع دون غيره من المعاني، و يكون ذلك حسما لما يتوقّع من خلاف في فهم النّص ، و مثاله قوله تعالى في بيان الأصناف المستحقّة للزّكاة ﴿ إنّما الصّدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلّفة قلوبهم و في الرّقاب و الغارمين و في سبيل الله و ابن السّبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم﴾ سورة التوبة الآية 60 ، فذهب الجمهور ـ و هو قول مالك و أبي حنيفة ـ إلى أنّ التّوزيع موكول لاجتهاد ولاة الأمور يضعونها على حسب حاجة الأصناف و سعة الأموال ، و ذهب الشّافعي و أصبغ [1] من المالكيّة إلى وجوب صرف الصّدقات لجميع الأصناف الثّمانية لكلّ صنف ثمن الصّدقات ، فإن انعدم أحد الأصناف قسّمت الصّدقات إلى كسور بعدد ما بقي من الأصناف ، و قد رجّح الشّيخ ابن عاشور الرّأي الأوّل باعتباره معضّدا بما يقتضيه مدرك المصلحة التي تستدعيها الأحوال و الأوقات . و في هذا النّظر تنسيق بين النّص الجزئيّ ـ الآية الكريمة ـ و القاعدة الكلّية ـ مراعاة المصلحة ـ و هذا ما حقّقه صاحب "الرّوضة النّديّة" حيث قال :" إنّ الله تعالى جعل الصّدقة مختصّة بالأصناف الثّمانية غير سائغة لغيرهم ، و اختصاصها بهم لا يلزم أن تكون موزّعة بينهم على السّويّة ، و لا أن يقسط كلّ ما حصل من قليل أو كثير عليهم ، بل المعنى : أنّ جنس الصّدقات لجنس هذه الأصناف ، فمن وجد عليه شيء من جنس الصّدقة ، و وضعه في جنس الأصناف فقد فعل ما أمره الله فيه و سقط عنه ما أوجب الله عليه .. و قد يكون الحاصل شيئا حقيرا لو قسّم على جميع الأصناف لما انتفع كل صنف بما حصل له، و لو كان نوعا واحدا فضلا عن أن يكون عددا ! ... نعم إذا جمع الإمام جميع صدقات أهل قطر من الأقطار و حضر

---

(1) هو : أبو عبد الله اصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع المصري ، نظار ماهر في الفقه من أجلّ أصحاب ابن وهب و ابن القاسم و أشهب المالكين ، ولد بعد سنة 150هـ ، و توفي سنة 255 هـ . أنظر ترجمته في : الديباج المذهّب ، 299/1 ، و شجرة النور ، ص 66 .

عنده جميع الأصناف الثّمانية ، كان لكلّ صنف حقّ في مطالبته بما فرضه الله ، و ليس عليه تقسيط ذلك بينهم بالسّويّة و تعميمهم بالعطاء ، بل له أن يعطي بعضهم دون بعض إذا رأى في ذلك صلاحا عائدا على الإسلام و أهله" [1] .

**المسألة الثانية** : و هي تخصّ رفع التّعارض الظّاهريّ المتوهّم في كلّيات الشّريعة و جزئيّاتها [2] ، و في هذه المسألة يعدّ مسلك التّنسيق بين الكلّيات و الجزئيّات ذا نجاعة كبيرة و حيويّة أكبر في رفع هذا التّعارض المتوهّم ، و تقليص هوّة الاختلاف الفروعيّ . و يأتي تصوّر هذا التّعارض على أربعة صور كما ذكرها الإمام الشّاطبي في المسألة الثّانية من كتاب "الاجتهاد" [3] ، و هي كالتّالي :

**الصّورة الأولى / تعارض جهة كلّية مع جهة جزئيّة تحتها** : كثيرا ما ينظر المجتهد في دليل جزئيّ خاصّ بمسألة معيّنة ، فيتوصّل إلى فهم معين ، ثمّ إذا عرضه على مقاصد الشّريعة و قواعدها العامّة يظهر له أنّه مخالف لها ، ففي هذه الحالة و بمقتضى الجمع في النّظر بين الكلّيات و الجزئيّات يتعيّن على المجتهد إمّا أن يقضي بالكلّي على الجزئيّ تقييدا و تخصيصا، و إمّا أن يعمل الجزئيّ استثناء من القاعدة الكلّية ـ استحسانا ـ باعتبار أنّ في القضاء بالكلّي على الجزئيّ هنا تفويتا لمقتضى الكلّيّ نفسه . و مثال الأوّل : تقييد التّصرّف في الحقوق بما لا يخلّ بالكلّيات العامّة و المقاصد الكلّية عملا بقاعدة " منع التعسّف في استعمال الحقّ" ، و مثال الثّاني : العمل بالرّخص إعمالا لقاعدة الحاجيّات في الضّروريّات [4] .

**الصّورة الثّانية / تعارض جهتين جزئيّتين كلتاهما داخلة تحت كلّية واحدة** : و قد يقع مثل هذا التّعارض بين آيتين أو حديثين أو قياسين [5] . و قد أفاض فيه الأصوليّون في باب التّعارض و التّرجيح ، إلاّ أنّهم غالبا ما كانوا يستبعدون منطق التّرجيح المقاصديّ ، بخلاف ما جاء به الإمام الشّاطبي ، الذي أشار في هذه الصّورة إلى أمر مهمّ ، ألا و هو خضوع الجزئيّتين إلى كلّية واحدة ، أي إلى مقصد كلّيّ واحد ، و هذا يعني أنّ أوّل جهد يتعيّن على المجتهد بذله هو التّحقّق من : أيّ الجزئيين أقرب إلى تحقيق المقصد الكلّي فيحكم بترجيحه بعد الاستعانة بمرجّحات أخرى مشهورة ذكرها الأصوليّون كتقديم القطعيّ على الظّنيّ ، و كتقديم الصّحيح على الذي تعتريه بعض العلل القادحة ، و كالترّجيحات الرّاجعة إلى علّة الأصل في القياس .. و نحو ذلك ؟ . و عليه يحكم بإعمال هذا الدّليل الثّابت و إهمال غير الثّابت . أمّا إذا تساوى الجزئيّان المتعارضان ـ ظاهرا ـ في مناسبة المقصد الكلّيّ ، وجب على المجتهد

---

(1) يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ـ دار المعرفة ـ البيضاء ، 689/2 ، 690 . نقلا عن : الروضة الندية شرح الدرر البهية ، السيد صديق حسن خان .

(2) تم بيان التعارض الظاهري بين النّصوص في الفصل الثاني من الباب الأول .

(3) الموافقات ، 221/4 .

(4) المرجع نفسه ، 03/3 و 221/4 .

(5) و قلنا آيتين باعتبار أن هذا التعارض إنما هو صوري ظاهري لا حقيقي ، لأنه لا يتصور وقوع التعارض حقيقة في الشريعة مطلقا ، فكيف بآي القرآن؟!

النّظر في تحقيق المناط الخاصّ بكلّ جزئيّ ، فإنّه يعمل الدّليل و لكن يخصّ كلّ واحد منهما ببعض الجزئيّات ، و مثال ذلك أنّ النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال و خير الأعمال ، فكان يجيب بأجوبة مختلفة ، توحي بأنّ هناك تعارضا بين تلك النّصوص الثّابتة ، بل " لو حمل كلّ واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التّضادّ في التّفضيل " ، و من هذه النّصوص " أنه سئل عليه الصّلاة و السّلام : أيّ الأعمال أفضل ؟ قال :" **إيمان با لله**" ، قال : ثمّ أيّ ؟ ، قال :"**الجهاد في سبيل الله**" ، قال : ثمّ أيّ ؟ ، قال :" **حجّ مبرور** " [1] . و في حديث آخر سئل عليه الصّلاة و السّلام : أيّ الأعمال أفضل ؟ قال :" **الصّلاة لوقتها**" ، قال : ثمّ أيّ ؟ قال :"**برّ الوالدين** " ، قال : ثمّ أيّ ؟ ، قال : "**الجهاد في سبيل الله**" [2]. و الحقيقة أنّ ما صدر عن النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم ليس فيه تعارض ، و إنّما صدر منه بمقتضى ما يتطلّبه الوقت و حال السّائل ، و هذا من صميم تحقيق المناط الخاصّ (و سيأتي بيانه) .

**الصّورة الثالثة : تعارض جزئيّتين غير راجعتين إلى كلّية واحدة** : و قد مثّل الإمام الشّاطبي لهذه الصّورة بالمكلّف لا يجد ماء و لا متيمّما ، فهو بين أن يترك مقتضى قوله تعالى ﴿ **أقيموا الصّلاة** ﴾ سورة البقرة الآية 43 ، لمقتضى قوله تعالى ﴿ **إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا** ﴾ سورة المائدة الآية 06، و بالتّالي فلا يصلّي حتّى يجد ماء أو متيمّما ، أو العكس . و كما نلاحظ فإنّ النّصّ الأوّل راجع إلى الصّلاة و هي من كلّية الضّروريات ، و الثّاني راجع إلى الطّهارة و هي من كلّية التّحسينيّات ـ على قول من قال بذلك ـ ، و ترجيحا بين هذين الوضعين ـ إن لم نقل العمل بالنّصّين ـ رفعا لهذا التّعارض الظّاهريّ ـ لأنّه ليس حاصلا في أصل الأدلّة ـ ، يقول الشّاطبي :" الأصل أنّ الجزئيّ راجع في التّرجيح إلى أصله الكلّيّ ، فإن رجح الكلّي فكذلك جزئيّه ، أو لم يرجح فجزئيّه مثله ، لأنّ الجزئيّ معتبر بكلّيّه ، و قد ثبت ترجيحه فكذلك يترجّح جزئيّه" [3] ، و بهذا يتّضح لك جليّا حضور المقاصد في التّرجيح بين النّصوص في هذه الصّورة ، فلا يترجّح النّصّ الجزئيّ على الآخر إلاّ بالنّظر في الكلّي الذي يرجع إليه كلّ واحد منهما ، و ما كان كلّيّه مقدّما يكون راجحا . و على هذا فإنّ تفاوت المقاصد في الدّرجات و تراتبها الذي يقضي بتقديم بعضها على بعض ، يسري كذلك على الجزئيّات التي تنتظمها تلك المقاصد . ذلك

---

(1) رواه البخاري ، كتاب الإيمان ، تحت رقم (26) 18/1. و مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان كون الإيمان با لله تعالى أفضل الأعمال ، 49/1 .

(2) رواه البخاري ، كتاب الصلاة ، باب فضل الصلاة لوقتها ، تحت رقم (504) 197/1.

(3) الموافقات ، 222/4،223 .

أنّ قوّة جزئيّ و ضعفه أمام جزئيّ آخر ، إنّما يحكمها معيار تفاضل الكلّيّات التي تحكمها غالبا . فلا يتأتّى إذن ترجيح جزئيّ على آخر ، و هو راجع إلى كلّيّ أدنى درجة من كلّيّ الجزئيّ المرجوح. و عليه فإنّ الذي لا يجد ماء و لا متيمّما يصلّي بلا وضوء و لا تيمّم ، كما ذهب إليه بعض المالكيّة [1] .

**الصّورة الرّابعة / تعارض كلّيّين من نوع واحد** : إنّ وقوع مثل هذه الصّورة حقيقة غير ممكن على الإطلاق ، بل إنّ تصوّر هذا التّعارض في نفس الأمر غير مقبول و غير وارد ، لأنّ الكلّيّات الشّرعيّة قطعيّة لا مجال للظّنّ فيها ، غير أنّ كلّ هذا لا يعني أنّه لا يوجد تعارض بين كلّيّين في حالة ما بكيفيّة يمكن الجمع معها . فالمقصود بهذه الصّورة أنّ هناك كلّيات تتعلّق بموضوع واحد ، لكن باعتبارات مختلفة ، بحيث إذا نظر المجتهد فيها أوّل الأمر ، حكم بالتّعارض ، لكنّه لا يزال يدقّق النّظر في موضوع هذه الكلّيّات ، و في الاعتبارات التي تتعلّق به من كلّ وجه ، و يتعمّق في ذلك حتّى يصل به النّظر و يهتدي به الاجتهاد إلى الجمع بين هذه الاعتبارات ، و حينها ينتفي كلّ تعارض محتمل . و قد مثّل الشّاطبي لهذه الصّورة بموضوع الحياة الدّنيا ، الذي يتعلّق به وصفان أو اعتباران مستنبطان من استقراء آيات القرآن الكريم : الأوّل ، " كلّ ما اشتملت عليه الحياة الدّنيا مذموم" ، و الثّاني "كلّ ما اشتملت عليه الحياة الدّنيا ممدوح و نافع" . و كل اعتبار من هذين كلّيّ في حدّ ذاته . فالمجتهد عند النّظر الأوّليّ في هذين الكلّيّين يحكم بتضادّهما ، لأنّ هذا ما يقتضيه كلّ وصف . غير أنّه بالنّظر الثّاقب و التّأمّل الدّقيق يتوصّل إلى أنّ الوصفين تواردا على جهتين مختلفتين ، على وجه يمكن الجمع فيه بينهما ، ذلك أنّ هذا الموضوع ـ الحياة الدّنيا ـ محكوم بنظر المكلّف فيه . و هذه الدّنيا إنّما وضعت لحكمة ، و هي كونها متعرّفا للحقّ ، و مستحقّا لشكر الواضع لها ، فمن نظر إليها مجرّدة من هذه الحكمة ، فاعتبرها عيشا مقتنصا للّذات ، و مآلا للشّهوات ، شمله الوصف الأوّل من أوصافها ، و من نظر إليها غير مجرّدة من حكمتها شمله الوصف الثّاني منها .

و لذلك قال الشّاطبي مستخلصا :" فالدّنيا من جهة النّظر الأوّل مذمومة ، و ليست بمذمومة من جهة النّظر الثّاني ، بل هي محمودة ، فذمّها بإطلاق لا يستقيم ، كما أنّ مدحها بإطلاق لا يستقيم ، و الأخذ لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمّى أخذه رغبة في الدّنيا و حبّا في العاجلة ، و ضدّه هو الزّهد فيها ، و هو تركها من تلك الجهة ، و لا شكّ أنّ تركها من تلك الجهة مطلوب ، و الأخذ لها من الجهة الثّانية غير مذموم ، و لا يسمّى أخذه رغبة فيها ، و لا الزّهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمّى سفها و كسلا و تبذيرا و من هنا وجب الحجر على صاحب الحالة شرعا" [2] .

---

(1) الموافقات ، هامش ـ 223/4 .

(2) الموافقات ، 228/4 ، 229 .

و لا يفوتني أن أشير إلى أنّ هذه الصّور ـ و التي تعدّ مجالا حيوياً لهذا المسلك الاجتهاديّ ـ ما هي إلاّ طرف يسير من موضوع "إستثمار الشّريعة في واقع النّاس " الذي يستدعي نظرا مؤسّسا على معالم هذا المنهج المسلم . ليسبر أغوار الشّريعة ، و يستثمرها في الواقع احتكاما و تقويما ، و لذلك كان هذا المسلك ذا ميزات خاصّة أكسبته حيويّة واسعة و فعالية كبيرة في مجال فقه الشّريعة . هذه الميزات أو الخصائص أذكر منها اثنتين في الفرع التّالي .

## الفرع الرابع : خصائص الاجتهاد القائم على اعتبار الجزئيّات و الكلّيّات معا

و أذكر منها اثنتين هما :

**الخاصّيّة الأولى / النّظر الشّموليّ في الواقعة** : هذا النّظر الذي لا يقتصر على الإفادة من التّراكيب اللّفظيّة و المعاني المقصودة ، و إنّما يشمل إلى جانب ذلك دراسة الظّروف و الملابسات التي وردت فيها الواقعة ، و ما يحتفّ بها من قرائن متنوّعة تعين على فهم المراد . بمعنى أنّ المناط الخاصّ بكلّ جزئيّة يصبح له أثر كبير في تعيين مقصود الشّارع ، و من ثمّة تحديد الحكم المناسب . قال الشاطبي :" إنّ للخصوصيّات ـ خصوصيات الأدلّة ـ خواصّ يليق بكلّ محلّ منها ما لا يليق بمحلّ آخر .. و لكلّ خاصّ خاصّيّة تليق به لا تليق بغيره" [1] . و عليه يقول :" .. لابدّ من اعتبار خصوصيّات الأحوال و الأبواب و غير ذلك من الخصوصيّات الجزئيّة ، فمن كانت عنده الخصوصيّات في حكم التّبع الحكميّ ، لا في حكم المقصود العينيّ بحسب كلّ نازلة ، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلّيّ ، و أنّه هو مقصود الشّارع؟ ، هذا لا يستمرّ مع الحفظ على مقصود الشّارع" [2] . و من هذا يتبيّن مدى أهمّيّة النّظر المتعلّق بتحقيق المناط الخاصّ الذي جعله الشّاطبي خاصّيّة من خواصّ المجتهد الرّاسخ الذي يعتبر الجزئيّات بكلّيّاتها و الكلّيّات بجزئيّاتها ، حيث قال :" و من خاصّته أمران : أحدهما ، أنّه يجيب السّائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاصّ" [3] . بل جعل الجهل بهذا النّظر الخاصّ سببا في خرم القواعد الكلّيّة ذاتها ، فهو يقول ـ في معرض البرهان على وجوب اعتبار الكلّيّ بالجزئيّ و العكس ـ :" فإنّه إن علم أنّ الحفظ على الضّروريّات معتبر ، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعيّنة ، فإنّ للحفظ وجوها قد يدركها العقل و قد لا يدركها ، و إذا أدركها فقد يدركها بالنّسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة ، فيكون اعتبارها ـ الضّروريّات ـ على الإطلاق خرما للقاعدة نفسها ... فلو اعتبرنا الضّروريّات كلّها لأخلّ ذلك بالحاجيّات أو بالضّروريّات

---

(1) الموافقات ، 165/4 .

(2) المرجع نفسه ، 166/4 .

(3) المرجع نفسه ، 169/4 .

أيضا ، فأمّا إذا اعتبرنا في كلّ رتبة جزئيّاتها ، كان ذلك محافظة على تلك الرّتبة و على غيرها من الكلّيّات ، فإنّ تلك المراتب الثّلاث ـ الضّروريّات ، الحاجيّات ، التّحسينيّات ـ يخدم بعضها بعضا ، و يخصّص بعضها بعضا ، فإذا كان كذلك ، فلابدّ من اعتبار الكلّ في مواردها و بحسب أحوالها" [1] .

**الخاصّيّة الثّانية / اعتبار المآل عند النّظر في الواقعة** : الوقائع التي تقع إنّما هي وقائع مشخّصة و عينيّة ، تستدعي في مجملها نظرا خاصّا ، و تتبّعا لخصوص صاحب تلك الواقعة من حيث ما يتعلّق به من ملابسات و معطيات تقتضي النّظر الثّاقب في عواقب هذه الواقعة المشخّصة و العينيّة بناء على تلك المعطيات و الملابسات ، التي غالبا ما تؤدّي إلى مآل ، على وفقه يجري الاسترشاد إلى الحكم المناسب المحقّق لمقصود الشّارع الحكيم . و قد جعل الشّاطبي هذه من خاصّيّتيّ المجتهد الرّاسخ ، حيث قال :" .. و الثّاني أنّه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السّؤالات" [2] ، و هذه الخاصّيّة في الحقيقة هي مسلك اجتهاديّ قائم بذاته ، غير أنّه تطبيقيّ بحت ، لذلك أرجئ الكلام عنه إلى الفصل الثّاني من هذا الباب .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) الموافقات ، 08،07/3 .

(2) المرجع نفسه ، 169/4 .

# الفصل الثاني

## مرحلة التنزيل

## (الإيقاع أو التطبيق)

جامعة الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصل الثاني : مرحلة التّنزيل (الإيقاع)

نعلم أنّ **الاجتهاد المقاصديّ** عمليّة لابدّ أن تتمّ عبر مرحلتين هما : مرحلة الاستنباط ، و مرحلة التّنزيل . و إذا كانت مرحلة الاستنباط ـ التي تمّ بيانها ـ مهمّة ، و ركنا أساسيّا و مقدّما لهذه العمليّة ، حتّى أنّها أصبحت عَلَمًا على الاجتهاد ذاته ـ فإذا أطلقت كلمة الاستنباط أُريد بها الاجتهاد ، و العكس صحيح و هذا معلوم عند جمهور الأصوليّين في تاريخ التّشريع كلّه ، بل كان هذا سببا في اهتمامهم البالغ بهذه المرحلة و إهمالهم المرحلة التي تليه ــ ، فإنّ مرحلة التّنزيل التي تلي الاستنباط مباشرة ، لا تقلّ أهمّية، بل تعدّ ركنا أساسيّا كذلك ، من حيث إنّ الشّريعة ما أنزلت لتبقى صورا في الأذهان ، بعيدة عن التّفاعل مع واقع النّاس ، الرّوحيّ و المادّيّ ، فلا تغني شيئا ، لا في ميزان العبادة ، و لا في ميزان الخير و السّعادة. بل إنّ مقصد المشرّع من التّشريع التّكليف الذي ينبغي أن يتّجه فيه المكلّف إلى أن يكون مقصده في العمل و النّتائج متّفقا مع مقصد المشرّع في التّشريع ، و قد أشار إلى هذا المعنى الإمام الشّاطبي بقوله :" إنّ قصد الشّارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل (التّنزيل) موافقا لقصد الله في التّشريع" [1] ، و قوله كذلك :" القصد غير الشّرعيّ هادم للقصد الشّرعيّ" [2]. و هذا لا يتأتّى للمكلّف إلاّ في ظلّ منهج تنزيليّ محكم ، يُرشّد تمثّله لأحكام الشّريعة في واقع حياته بما يوائم بين مقاصده كمكلّف و مقاصد الشّارع الحكيم .

و من هنا فإنّ مرحلة التّنزيل تأتي تابعة لمرحلة الاستنباط ـ حتما ــ ، و تعني في ماهيّتها "الإجراء العمليّ لما تمّ تحصيله بالاستنباط من أحكام شرعيّة على واقع الأفعال ــ أفعال المكلّفين ــ ، و تكييف السّلوك به، بحيث تصير حياة الإنسان جارية فيما يفعل و يترك على وفق الأحكام الشّرعيّة ، تحرّيا لمراد الله تعالى في أمره و نهيه" [3]، و هذا يعني أنّ المجتهد لا يكتفي في اجتهاده بالنّظر السّطحيّ في الواقعة .

---

(1) الموافقات ، 251/2 .

(2) المرجع نفسه ، 292/2 .

(3) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار) ـ مرجع سابق ـ ، ص 247 .

و ما يناسبها من حكم ـ ظاهرا ـ من خلال فهم كلّيّ للحكم ، و إنّما يجب عليه تشخيص الواقعة، و النّظر فيها من خلال جميع ملابساتها التي تتعلّق بها من زمان أو مكان أو حال انطبع بها فعل المكلّف.

و عليه فإنّ التّنزيل "تعامل عمليّ مع معطيات واقعيّة مشخّصة بالزّمان و المكان و الكيف، فكلّ فعل أو وضع يسعى المسلم إلى أن يجريه وفق الحكم الشّرعيّ ، فهو فعل أو وضع عينيّ مشخّص ، مستقلّ بتشخّصه عن عدد غير محدود من مماثلاته المندرجة معه في نطاق الحكم الواحد " [1] .

لذلك ، فإذا كان الاستنباط يقوم على أسس التّجريد و التّعميم و الاستكشاف ، فإنّ التّنزيل يميّزه عن الاستنباط أساسان اثنان هما :

**الأول / الإجرائيّة** : و نعني بها إجراء الأحكام المجرّدة على واقع الأوضاع و الأحداث في سيرورة الحياة ، و هذا يؤكّد واقعيّة الشّريعة الإسلامية ، و التي هي مقصد من مقاصد الشّارع الحكيم ، و يظهر هذا جليّا في عادة المشرّع في تشريعه . حيث إنّ القرآن حينما أنزل لم ينزل جملة واحدة ، و إنّما نزل منجّما على الأحداث ، تقع الواقعة ، و يتّخذ النّاس فيها مواقف شتّى ، و يتهيّؤون إلى حكم من الله يفصل بينهم ، فيأتي الحكم من الله بالقول الفصل . و هكذا كانت السّنّة ، كان الرّسول صلّى الله عليه و سلّم قليلا ما يقف في النّاس خطيبا يعرض عليهم ـ عرضا نظريّا ـ قائمة بتعاليم الإسلام ، و إنّما كان يعلّمهم في كلّ موقع و في كلّ حادثة ، و في كلّ واقع . بل إنّ أسلافنا من الفقهاء ساروا على هذا المنهج الإجرائيّ الواقعيّ ، الذي يتّخذ من الواقعة المشخّصة مجالا لتنفيذ حكم الشّارع و استثماره فيها . فكانوا يبغضون "أرأيت .. أرأيت؟" ، و كانوا لا يحبّون الأغاليط ، و هي المسائل التي لم تقع ، و كانوا إذا لم تقع الواقعة أبى الواحد منهم أن يفتي فيها حتّى تقع بالفعل ، و تتبدّى معالمها الواقعيّة ، و تتّضح وجوه المصلحة فيها ، و تتّضح وجوه مخالفة الشّريعة أو موافقتها ، و الرّجحان لهذا الجانب أو ذاك ، عندئذ يفتي الفقيه [2] ، و هكذا فإنّ فقههم كان ذا طابع إجرائي أكثر من كونه تجريديّا و تعميميّا .

و لمّا كانت هذه الأوضاع و الأحداث جزئيّة و مشخّصة ، و منفعلة بملابسات و عوامل لها منطقها الخاصّ ، الذي لا ينضبط بالمنطق المجرّد الثّابت ، فإنّ التّنزيل يحتاج إلى أساس ثان هو :

**الثّاني / التّجزيء و الإفراد** : و هذا يعني تشخيص الواقعة أو الحادثة ، و تعيينها بحيث ينظر إليها جزئيّة مفردة تستدعي نظرا خاصّا ، و تقرير حكم خاصّ ، لا أجناسا تضبطها أحكام مجرّدة عامّة . و على ضوء هذا الأساس يتمّ التّحقّق من أفراد الوقائع و الأوضاع و الأفعال ، فيلحق كلّ منها بما هو

---

(1) المرجع السابق ، ص 248 .

(2) الترابي ، حسن ، تجديد الفكر الإسلامي ، دار الهداية ـ قسنطينة ـ ط01 ، دت ، ص 23 ، 24 .

حكم شرعيّ مقرّر له ، في حدود ما تقتضيه أوصاف كلّ فرد و كيفيّاته ، كما يتمّ التّحقّق من المآل الذي يؤول إليه الحكم في كلّ فرد منها ، من مصلحة أو مفسدة ، بالنّظر فيما تقتضيه الملابسات الشّخصيّة لكلّ فرد .

و على ضوء هذين الأساسين يبنى منهج التّنزيل الذي يتوقّف عليه أيلولة الأحكام إلى تحقيق مقاصدها في توجيه أفعال الإنسان ، و أيّ إخلال أو إهمال في هذا المنهج يفضي ـ حتما ـ إلى تعطيل مقاصد الشّرع ، و لحوق الحرج و المشقّة بحياة النّاس ، و فشوّ المفاسد و الشّرور في واقعهم [1] .

فأهمّية هذه المرحلة كبيرة و خطورة التّفريط فيها حاصلة ، و تتأكّد هذه الأهمّية كلّما تعقّدت الحياة و تشعّبت مفاصلها ، بحيث تتوسّع مناشط المجتمع المسلم ، و تكثر مفردات الوقائع و الأحداث و الأفعال المستجدّة ، و تتعدّد صورها و عناصر تشخّصها ، بشكل يجعل النّصوص و الاجتهادات السّابقة قاصرة عن الوفاء بأحكامها ، و احتوائها في بوتقة التّشريع . ممّا يستدعي مزيدا من الفقه التّنزيلي لتوفيق المستجدّات من صور الواقع و عناصر تشخّصها إلى هدي الشّريعة بما يحقّق مقاصدها .

و إذا جئنا إلى استقصاء أصول هذا المنهج التّنزيلي ، نرى من خلال ما تمّ عرضه ، أنّها لا تتعدّى ثلاثة : تحقيق مناط الحكم ، و التّحقّق في حصول مقاصد الشّريعة ، و التّحقّق في مآل الفعل . و قد أولى الشّاطبي اهتماما بالغا لهذه الأصول على غرار باقي الأصوليّين ، ذلك أنّ "المنزع العامّ في أصول الشّاطبي هو منزع تطبيقيّ ، على معنى أنّه يضبط منهجيّة في تطبيق أحكام الشّريعة في واقع الحياة " [2] . إلاّ أنّه لم يخصّص لها أبوابا خاصّة و متميّزة ، و إنّما وردت مبثوثة في سائر مؤلّفاته و خاصّة كتاب "الموافقات".

و لا يفوتني أن أشير هنا إلى أنّ الدكتور النّجار ـ و الذي أفدت منه كثيرا ـ قد رصد أربعة أصول، جعلها الأصول المنهجيّة التي اتّبعها الشّاطبي لتنزيل الأحكام الشّرعيّة . فقد أضاف إلى تلك الثّلاثة التي ذكرت آنفا أصل "الامتثال للأمر الإلهيّ" . و قد ذكر أنّه "قد يبدو الامتثال للمراد الإلهيّ أصلا لا علاقة له بفقه التّطبيق ، لأنّه لا يمثّل إجراء عمليّا مباشرا ، و لكنّه بالتّأمّل يظهر أنّه مبدأ تطبيقيّ أساسيّ ، ذلك لأنّه يمثّل الإطار العقديّ لتطبيق الشّريعة من أساسها " [3] . و الحقيقة أنّ هذا الأصل يختلف اختلافا تامّا عن باقي الأصول التي تعدّ في حدّ ذاتها مناهج و مسالك ذات طابع إجرائيّ ، أمّا أصل الامتثال فإنّه لا يعدو أن يكون تصوّرا معنويّا أو ذهنيّا للشّكل الذي يأتي فيه الحكم استنباطا و تنزيلا ، بمعنى أنّ "مراعاة الأصل العقديّ في الأحكام " استنباطا و تنزيلا أمر لابدّ على المجتهد استحضاره ، بحيث يضفي صبغة

---

(1) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق .. د/ النجار) ـ مرجع سابق ـ ، ص 249 .

(2) المرجع نفسه ، ص 265 .

(3) المرجع نفسه ، ص 266 .

عقديّة على الأحكام ـ فلا تعطى جافّة ـ تغري المكلّف على امتثالها ، و لا تزهده فيها . و عليه فإنّ هذا الأصل ، و الذي لا أقصره على مجرّد الامتثال ، و إنّما هو أعمّ و أشمل بحيث يكون "مراعاة الأصل العقديّ في الأحكام " ، هذا لا يعدّ مسلكا و لا منهجا ، و إنّما هو ضابط يحكم عمليّة الاجتهاد المقاصديّ ، ويسري في مناهجها كلّها . حتّى لا يبقى الاجتهاد مجرّد تشريع جافّ ، تنتظمه مناهج خاصّة و مسالك محدّدة، و إنّما هو قبل ذلك عقيدة تسري في هذه المناهج و تلك المسالك ، لتبثّ فيها روحا تدفع المؤمن إلى التّحقّق بمقام العبوديّة ، و هذه أسمى غاية و أعظم مقصد .

## المبحث الأول : تحقيق مناط الحكم

إنّ الأحكام التي يتوصّل إليها المجتهد بواسطة مسالك الاستنباط كلّيّة عامّة ، و هذا ما يجعلها غير قابلة للتّنزيل بصفة تلقائيّة آنيّة على الوقائع المفردة ، ذلك أنّ هذه الوقائع ذات مناطات خاصّة ، جزئيّة و مشخّصة ، تختلف في طبيعتها و ملابساتها عن المناطات التي شرعت لأجلها تلك الأحكام العامّة ، و لّما كانت هذه الأحكام لها صورها في الواقع ، تستدعي إجراءها عليها ، استثمارا لها فيها ، كان لابدّ من التّحقيق في مناطات كلّ حكم في صورها الجزئيّة لمعرفة ما تتوفّر فيه دواعي تنزيله عليها فينزّل عليها، و ما لا تتوفّر فلا ينزّل عليها .

و من هنا كان هذا الأصل الكلّيّ أوّل ما ينظر فيه المجتهد أو المكلّف ـ كلّ في مرتبته ـ بعد حصول الحكم الشّرعيّ في ذهنه بالاستنباط أو الفهم . و حتّى يتّضح هذا الأصل نضع له المطالب الآتية :

### المطلب الأول : معنى تحقيق المناط و جدواه

غالبا ما يتعرّض الأصوليّون في باب العلّة إلى بيان أنواع النّظر في مناط الحكم ، و مناط الحكم عندهم هو العلّة ، أي "ما أضاف الشّرع الحكم إليه ، و ناطه به ، و نصبه علامة عليه" [1] . و النّظر في هذا المناط لا يتعدّى ثلاثة أنواع : تحقيقه و تنقيحه و تخريجه ، و إذا كان النّوعان الأخيران (التّنقيح و التّخريج) لهما طابع استنباطيّ في حدود تعيين العلّة ، فإنّ النّوع الأوّل منهما و هو "التّحقيق" له طابع إجرائي ، حتّى و لو كان قاصرا على باب العلّة كما هو الحال عند الأصوليّين ، لذلك نجدهم يعرّفونه بأنّه " النّظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصّور بعد معرفتها في نفسها ، سواء بنصّ أو إجماع أو استنباط " [2] . فهو إذن أسلوب إجرائيّ يقضي بتطبيق الأحكام الشّرعيّة على متعلّقاتها الجزئيّة من خلال تعدية الحكم المعلّل إلى صور تثبت فيها علّة ذلك الحكم . و بهذا المعنى نرى كيف أنّ الأصوليّين

---

(1) المستصفى ، ص 281 .

(2) الإحكام للآمدي ، 264/3 ـ أصول الفقه لأبي زهرة ، ص 229 ، 230 .

استثمروا هذا الأصل في مجال ضيّق لا يتعدّى كونه مسلكا جزئياً ، تُتعرّف به العلّة في آحاد الصّور المفردة ليحكم عليها ، قياسا ، بنفس حكم تلك العلّة [1]. في حين أنّ تحقيق مناط الحكم أوسع مدلولا من ذلك ، حيث إنّ الإمام الشّاطبي ارتقى به ليجعله أصلا كلّيّا في منهج تنزيل أحكام الشّريعة على صعيد الواقع التّنفيذيّ . حتّى إنّه صدّر به كلامه في كتاب "الاجتهاد" ، بل جعله القسم الأكبر و الأهمّ و الأدوم فيه حين قال في المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد :" الاجتهاد على ضربين : أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتّى ينقطع أصل التّكليف ، و ذلك عند قيام السّاعة ، و الثّاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدّنيا. فأمّا الأوّل فهو الاجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط .." [2] . و لذلك عرّفه بقوله :" معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشّرعيّ ، لكن يبقى النّظر في تعيين محلّه" [3] ، أي تحديد الجزئيّات العينيّة التي ينزّل عليها ذلك الحكم الكلّيّ . و بهذا التّعريف الدّقيق يصبح تحقيق المناط في عرف الشّاطبي ليس فقط نوعا من أنواع النّظر في العلّة ، و إنّما هو منهج إجرائيّ في فقه التّنزيل لأحكام الشّريعة ، حيث لا يبقى الحكم الشّرعيّ الكلّيّ صورة حاصلة في الذّهن ، بل يصبح واقعا إجرائيّا ينزل على أفراد الأفعال و الصّور الجزئيّة و المشخّصة التي تدخل تحته . بمعنى أنّ هذا يتطلّب من المجتهد ـ غالبا ـ عملا خاصّا و زائدا على فعله الاستنباطيّ. إذ يجب عليه بعد استنباطه الحكم أن يسعى إلى التّحقيق في الأعيان الواقعيّة لتبيّن ما هو من أفراد هذا الحكم الكلّيّ فينزّل عليها، و يستبعد ما ليس أفرادا له ممّا قد يظنّ أنّها أفراد يجري عليها .

و هذا ما جعل الشّاطبي يشرح لنا عملية تحقيق المناط في موضع آخر ، فيبيّن "أنّ كلّ دليل شرعيّ مبنيّ على مقدّمتين ، إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم ، و الثّانية ترجع إلى نفس الحكم الشّرعيّ ، فالشّارع حكم على أفعال المكلّفين ، و ذلك مقتضى المقدّمة الثّانية ، و لا ينزّل الحكم بها إلاّ على ما تحقّق أنّه مناط ذلك الحكم ، و هو مقتضى المقدّمة الأولى . فإذا قلت : إنّ كلّ مسكر حرام ، و اعتبرته حكما شرعيّا ، حصل بالنّقل ، فإنّه لا يجري على أفراده الواقعيّة إلاّ بعد تفحّص ما يشربه المكلّف لتبيّن ما إذا كان خمرا فيحقّ عليه اجتنابه ، و ذلك هو معنى تحقيق المناط" [4] .

و بهذا تتّضح جدوى النّظر في تحقيق المناط ، من حيث إنّه مفاعلة بين الأحكام الشّرعيّة الكلّيّة و وقائع النّاس العينيّة و المتجدّدة ، و لولا مثل هذا المسلك الاجتهاديّ الحيويّ لظلّت تلك الأحكام صورا في الأذهان لا تأثير لها في واقع النّاس ، و في هذا المعنى يقول الشّاطبي :" و لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزّل الأحكام الشّرعيّة على أفعال المكلّفين إلاّ في الذّهن ، لأنّها مطلقات و عمومات و ما

(1) مجلة الموافقات ( فقه التطبيق ..) ـ مرجع سابق ـ ، ص 269 ، 270 .

(2) الموافقات ، 64/4 .

(3) المرجع نفسه ، 65/4 .

(4) المرجع نفسه ، 33/3 .

يرجع إلى ذلك ، منزّلات على أفعال مطلقات كذلك ، و الأفعال لا تقع في الوجود مطلقة ، و إنّما تقع معيّنة مشخّصة ، فلا يكون الحكم واقعا عليها ، إلاّ بعد المعرفة بأنّ هذا المعيّن يشمله ذلك المقصد أو ذلك العامّ" [1] .

و عمل مثل هذا لا يكون ميسورا سهلا غالبا ـ مثلما حكم به الدّكتور البوطي حينما جعل تحقيق المناط أيسر و أهون أقسام الاجتهاد [2] ـ ، و إنّما يستدعي من النّاظر فقها بالحكم ، و علما بالواقعة المشخّصة . و مهما يكن فإنّه اجتهاد في جانبه التّنزيليّ يتطلّب استعدادا معيّنا ، لذلك يردف الشّاطبي قوله مبيّنا :" ..و قد يكون ذلك ـ النّظر في تحقيق المناط ـ سهلا ، و قد لا يكون ، و كلّه اجتهاد" [3] .

كما أنّه لا يكفي أبدا أن نبقى دائما نقلّد ما خلّفه لنا السّابقون من فقه ثريّ بالأحكام المتنوّعة لشتّى الوقائع ، ذلك أنّ تلك الأحكام متعلّقة بمناطات خاصّة لوقائع لها خصوصيّات تختلف عن خصوصيّات الوقائع المتجدّدة ، والتي حدثت فيما بعد ، ثمّ إنّ كلّ واقعة مفردة وجزئيّة، لها اعتباراتها وخصوصيّاتها التي تتطلّب نظرا خاصّا ،وربّما حكما خاصّا، يختلف عن الأخرى. لذلك يقول الإمام الشّاطبي :" فلا يمكن أن يستغنى هاهنا عن النّظر في الوقائع بالتّقليد ، لأنّ التّقليد إنّما يتصوّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلّد فيه ، و المناط هنا لم يتحقّق بعد ، لأنّ كلّ صورة من صوره النّازلة نازلة مستأنفة في نفسها ، لم يتقدّم لها نظير ، و إن تقدّم لها في نفس الأمر فلم يتقدّم لنا ، فلابد من النّظر فيها بالاجتهاد ، و كذلك إن فرضنا أنّه تقدّم لنا مثلها ، فلابدّ من النّظر في كونها مثلها أولا ، و هو نظر اجتهاد أيضا"[4] و عليه فإنّه لا تبقى صورة من الصّور الوجوديّة المعيّنة إلاّ و للعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتّى يحقّق تحت أيّ دليل تدخل [5] .

و جدوى تحقيق المناط لا تقف عند حدود إكساب أحكام الشّريعة حيويّة و فعالية واقعيّة ، و إنّما تتجلّى أكثر في جانبين اثنين :

**أولهما** : جانب تسديد فقه تنزيل النّصوص و ترشيده ، و حتّى يتبيّن هذا الجانب أضرب له مثالين، واحد من القرآن و آخر من السّنّة . فأمّا من القرآن : فقوله تعالى ﴿ **و اعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه و للرّسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل** ﴾ سورة الأنفال الآية 41 . فهذه الآية دلّت على أنّ أربعة أخماس الغنيمة تُوزّع على مقاتلي المسلمين ، بما في ذلك

---

(1) الموافقات ، 67/4 .

(2) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد : حكمه ، مجالاته .. ، د/ البوطي) ـ مرجع سابق ـ ، 35/1 .

(3) الموافقات ، 67/4 .

(4) المرجع نفسه .

(5) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ص 271 .

الأرض، و لكن لمّا جاء عمر رضي الله عنه و فتح سواد العراق و مصر ، وزّع خمس كلّ شيء ماعدا الأرض ، فقد أبقاها بأيدي أهلها ، و وضع عليها الخراج . و إنّما فعل عمر ذلك استنادا إلى أصل تحقيق المناط ، و لو استجاب عمر رضي الله عنه إلى هذا الحكم الكلّيّ الذي يقتضيه ظاهر الآية الكريمة ، دون أن يحقّق في مناط هذه الواقعة التي عرضت ، لتحوّل الفاتحون ـ كما قال الشّيخ الغزالي رحمه الله ـ إلى إقطاعيّين ، و من ثمّة انهيار بناء الإسلام ككلّ ـ و العياذ بالله ـ [1] .

و أمّا من السّنّة : فقوله ﷺ في الحديث :" **لا يقتل الوالد بالولد**" [2]، فالحديث يقضي بعدم القصاص من الوالد القاتل ، باعتبار أنّ الآباء يشقون ليسعد أبناؤهم ، بل قد يموتون في سبيلهم ، فإذا حدث أن غلبت على الوالد نزوة غضب أو ساعة طيش ، فقتل ابنه ، عوقب بغير القتل ، لأنّ ما وقع منه لا يتصوّر ـ غالبا ـ أن يكون تعمّد إهلاك ، أو قصدا واعيا لإزهاق روح أعزّ إنسان إليه. هذا أصل مناط الحكم الذي جاء به الحديث . لكن إذا تبيّن من خلال التّحقيق في واقعة ما ، أنّ الأب شاذّ ، و أنّه تعمّد قتل ابنه عن إصرار و رويّة ، كقتله للتّهرّب من نفقته و نفقة حاضنته [3]. فهل يبقى المناط نفسه ؟! و هل يحكم بعدم القصاص كذلك ؟! ، في الواقع إنّ المناط في هذه الحال غير المناط المراد الذي بني عليه الحكم الذي جاء به الحديث . و من ثمّة كان إيقاع القصاص أولى من عدمه ، أخذا بأصل التّحقيق في مناط الحكم .

**و ثانيهما** : جانب محاربة البدع : ذلك أنّ إهدار هذا الأصل في التّنزيل و الغفلة عنه قد يفضي إلى حرج كبير في الدّين ، بل يفضي إلى تزيّد فيه ، و إلى تحريف المراد الإلهيّ [4]. و قد جعل الشّاطبي البدعة ناشئة عن هذا السّبب في كثير منها ، فهي من "تحريف الأدلّة عن مواضعها بأن يرد الدّليل على مناط ، فيصرف عن ذلك المناط إلى أمر آخر موهما أنّ المناطين واحد ، و هو من خفيات تحريف الكلم عن مواضعه و العياذ بالله" [5] ، ثمّ ذكر أمثلة و توسّع فيها بناء على أصل تحقيق المناط الذي كان الأساس الذي اعتمد عليه في دحض تلك البدع و ردّها .

## المطلب الثاني : مستويات تحقيق المناط

إذا ثبت الحكم بمدركه الشّرعيّ ، فإنّه يتّجه به إلى التّنزيل على مناطاته بالتّحقيق فيها على

---

(1) ملتقى الاجتهاد (نحو اجتهاد متحرك يشرف على الأحداث ـ الشيخ محمد الغزالي) ـ مرجع سابق ـ ، 290/3 .

(2) رواه الترمذي ، كتاب الديات عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا ، تحت رقم (1422) 428/2. و رواه ابن ماجة كتاب الديات ، باب لا يقتل الوالد بولده ، تحت رقم (2157) 101/2.

(3) أنظر مثلا واقعيا لهذه الصورة الشنيعة حدثت بمصر ، يذكره الشيخ محمد الغزالي في : ملتقى الاجتهاد ـ مرجع سابق ـ ، 284/3 .

(4) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 271 .

(5) الإعتصام ـ مرجع سابق ـ ، 249/1 .

مستويين : مستوى التّحقيق في النّوع ، و مستوى التّحقيق في العين .

## الفرع الأول : مستوى تحقيق المناط في نطاق النّوع

إنّ كلّ حكم شرعيّ عامّ متعلّق في الواقع بأنواع متعدّدة من أنواع الموجودات ، و ينطبق عليها ، منعا منها أو إذنا فيها ، أو إباحة لها . و كلّ نوع من هذه الأنواع يشتمل على أفراد معيّنين ، و إنّما يتّجه عمل المجتهد في هذا المجال إلى التّحقيق في مناط كلّ نوع منها ، لتبيّن أيّ الأنواع منها هو من مشمولات الحكم فيناط بها ، و تمييز ما هو مشتبه بها فيصرف عن دائرة الحكم . و مثاله: حكم المنع في الإضرار بالطّريق العام ، الذي ينطبق على أنواع متعدّدة ، تحقّق فيها مناطه منها : إلقاء الحجارة فيه ، أو إجراء الماء به ، أو الجلوس على جوانبه ، للتّعريض بالمارّة و غيرها . و ربّما اشتبه أنّ إقامة المطبّات في بعض المواضع من الطّريق العام نوع من الإضرار بحقّ الطّريق ، لكن يتبيّن بالتّحقيق في هذا النّوع أنّه ليس من الإضرار به ، لما فيه من كبح الغالين في السّرعة المتسبّبين في الحوادث المتلفة للأنفس و الأموال ، فيصرف حينئذ بهذا التّحقيق عن دائرة حكم المنع و لا يكون مناطا له [1].

و قد بيّن الإمام الشّاطبي مستوى تحقيق المناط في النّوع إلاّ أنّ بيانه جاء مختصرا و مقتضبا و في آن واحد محدودا في نطاق ضيّق ، بحيث حصره في نطاق ما هو منصوص عليه من الأحكام التي سبق للمجتهدين أن حقّقوا في مناطاتها و عيّنوا النّوع المقصود منها [2] ، لذلك جعل هذا المستوى ممّا يصحّ فيه التّقليد ، فهو يقول :" و قد يكون من هذا القسم ـ تحقيق المناط ـ ما يصحّ فيه التّقليد ، و ذلك فيما اجتهد فيه الأوّلون من تحقيق المناط إذا كان متوجّها على الأنواع لا على الأشخاص المعيّنة ، كالمثل في جزاء الصّيد ، فإنّ الذي جاء في الشّريعة قوله تعالى ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النّعم﴾ سورة المائدة الآية 95 ، و هذا ظاهر في اعتبار المثل ، إلاّ أنّ المثل لابدّ من تعيين نوعه ، و كونه مثلا لهذا النّوع المقتول ، ككون الكبش مثلا للضّبع ، و العنز مثلا للغزال ، و العناق مثلا للأرنب ، و البقر مثلا للبقرة الوحشيّة ، و الشّاة مثلا للشّاة من الظّباء . و كذلك الرّقبة الواجبة في عتق الكفّارات و البلوغ في الغلام و الجارية و ما أشبه ذلك" [3] . و الحقيقة أنّ كلام الشّاطبي هذا ، و الذي يستفاد منه استبعاد الاجتهاد في التّحقيق المتعلّق بمناط الأنواع و الاكتفاء في مقابل ذلك بمجرّد التّقليد ، لا مسوّغ له ، باعتبار أنّ هذه المسائل التي اجتهد فيها السّابقون ، تبقى كذلك محلّ نظر و اجتهاد في مناطاتها التي تتّخذ خصوصيّات معيّنة ، كلّما تطوّرت الحياة و جدّت الأوضاع ، التي تأتي محتفّة بملابسات زمانيّة و مكانيّة ، و قرائن حاليّة خاصّة ،

---

(1) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 272 .

(2) المرجع نفسه .

(3) الموافقات ، 67/4 .

و في هذا المعنى يقول الدكتور عبد المجيد النجار:" و الظّاهر أنّ هذا التّطبيق في تحقيق المناط في نطاق النّوع لا مبرّر له ، كما أنّ الحكم بجواز التّقليد فيه لا مبرّر له ، ذلك لأنّ الأحكام الشّرعيّة يدخل تحتها من الأنواع المستأنفة بتجدّد الحياة و تطوّرها ، ما هو غير منحصر و بعضها يكون دخوله ظاهرياً مشتبها، و بعضها يكون حقيقياً ، فلابدّ من تحقيق واسع على وجه الاجتهاد لتعيين ما هو مناط حقيقيّ ، ليجري الحكم عليه و صرف ما سواه" (1) .

و يتّضح هذا في المثال التّالي : و الذي يتعلّق بمسألة "الفائدة البنكيّة" . و هذه المسألة أسالت حبرا كثيرا ، و أثارت جدلا كبيرا في أوساط المهتمّين بأحكام الشّريعة ، و إنّما أردت إثارتها ، لعلاقتها الكبيرة بأصل " تحقيق المناط" ، ذلك أنّه رغم أنّ أصل الحكم على الرّبا أمر مفصول فيه ، و أنّ البحث في علّته أثراه أصحاب المذاهب . إلاّ أنّه يبقى أساس ذلك كلّه غير متّضح ، و أقصد به : تطبيقات تلك المفاهيم على كثير من المعاملات التي جدّت و تجري في حياة النّاس . و هذا منشأ الخلاف الكبير ، و الجدل الحاصل بين علمائنا اليوم . و للإشارة ، فإنّي لست أريد أن أقرّر حكما في المسألة ، أو أجزم برأي من الآراء ، و إنّما أريد هنا أن أنقل نصّا - كما ورد عن صاحبه ـــ للدكتور جمال مرسي بدر ، يتعلّق بهذه المسألة ، و قد نقلته كاملا لأجل سببين اثنين : **الأول** ، راجع لدقّة كلام الدكتور بدر المنهجيّة و العلميّة ، و الثّاني - و هو الأهمّ - راجع إلى اعتماد الدّكتور أصل "تحقيق المناط" في نطاق النّوع في نظره للمسألة ، و تأكيده عليه ، سواء تعلّق الأمر بمسألة منصوص على حكمها ، و بالتالي يبقى التّحقيق في مناطاتها على أساس التّشخيص و التّعيين مطلوبا ، أو تعلّق بمسألة غير منصوص على حكمها تستدعي استنباطا و حسن تنزيل .

يقول الدكتور جمال مرسي بدر :" إنّ حرمة الرّبا ثابتة بالكتاب و السّنّة و لا يصحّ أن يجادل فيها مسلم، و لكن ينبغي أن يعرف كلّ مسلم ما هو الرّبا المحرّم ؟ و ما هي علّة تحريمه ؟ ، و كيف ينطبق ذلك كلّه على الاقتصاد المعاصر القائم على النّقود الورقيّة التي تختلف عن نقد العصور الإسلامية الأولى ، ألا و هو الذّهب و الفضّة ؟ . فالقاعدة واحدة و الحرمة باقية على أصلها الوارد في القرآن و الحديث ، و لكنّ البحث هو في انطباقها على نظام اقتصاديّ و نقديّ يباين النّظام الذي تقرّرت حرمة الرّبا في إطاره .. إنّ أحكام الرّبا في الشّريعة الإسلامية تدخل في باب المعاملات .. و ما كان من المعاملات فأحكامه معقولة المعنى ، أي لكلّ حكم منها علّة يستطيع العقل أن يتعرّف عليها ، و أن يهتدي بها في التّطبيق و القياس . و إذن ، فنقطة البداية في كلّ بحث جادّ لموضوع الفوائد على القروض و على ودائع النّاس في المصارف في العصر الحديث ، و هل تلك الفوائد من الرّبا المحرّم أم لا ؟ ، هي التعرّف على علّة

(1) مجلة الموافقات ،ع 1 ، ص 272 ، 273 .

تحريم الرّبا ، و لماذا وصف الفقهاء بعض الأموال بأنّها ربويّة ، أي أنّ التّفاضل بين مقاديرها يعتبر من الرّبا المحرّم ؟ ، و كيف كان يقاس ذلك التّفاضل في المقادير ؟ .. تدلّنا الموسوعات الفقهيّة ، كما تدلّنا كتب التّاريخ الإسلامي على أنّ معاملات النّاس جرت في العصور الإسلامية الماضية على وزن الذّهب ، و الفضّة ، عند وفاء الدّيون أو أداء الأثمان ، و عدم الاكتفاء بعَدِّ القطع النّقدية المسكوكة من الذّهب و الفضّة ، و ذلك حتّى لا يؤثّر تآكل قطع النّقد بطول التّداول ، أو انقاص الحاكم لمحتوى الدّينار من الذهب ، أو الدّرهم من الفضّة ، على القيمة الحقيقيّة للدّين أو الثّمن . فيكون في الوفاء بالعدد غبن و ظلم على من يتسلّم النّقود ، و كسب لا مبرّر له لمن يؤدّيها . و احتمال وقوع الظّلم على الدّائن أيضا، و كونه غير محصور في المدين أمر شهد له الكتاب العزيز في قوله تعالى ﴿ **و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون** ﴾ سورة البقرة الآية 279 . فلو كان احتمال وقوع الظّلم على الدّائن غير وارد لاكتفى الكتاب العزيز بقوله ﴿ **لا تظلمون** ﴾ ، أي لا يظلم الدّائن منكم مدينه ، و لكانت كلمة ﴿ **و لا تظلمون** ﴾ حشوا و نافلة ، و هو ما يتنزّه عنه كلام الله تعالى . فلنفرض أنّ زيدا اقترض من بكر ألف دينار إلى خمس سنوات ، و كانت الدّنانير وافية الوزن ، ثمّ عند حلول الأجل كانت الدّنانير المتداولة منقوصة ، فعند وزنها كان عددها "ألف و مائتا دينار" تعادل في وزنها الألف الأولى تماما ، فهل المائتان الزائدة ربا أولا ؟ . أجمع الفقهاء و جرى عمل النّاس على أنّها ليست ربا طوال العصور السّابقة، و جرت بذلك المعاملات بلا إنكار أو توقّف لشبهة الرّبا . و في هذا العصر طلبت ـ أنا نفسي (الدكتور بدر) ـ في سنة 1979 من مفتي الدّيار المصريّة فتوى في صورة المعاملة سالفة الذّكر ، فجاء جواب فضيلته في الفتوى رقم 1979/181 المؤرّخة 19 ماي 1979 ، بأنّ الدّنانير الزّائدة في المثال السّابق لا تعتبر ربا ، إذ ليست زائدة عن وزن الدّين الذي اقترضه المدين ، و على المدين أن يوفّي الدّين الذي قبضه وزنا لا عدّا . فإذا كان هذا هو حكم الشّرع في زيادة الذّهب على الذّهب ـ عددا لا وزنا ـ فلِمَ يكون حكم زيادة عدد وحدات النّقد الورقيّ مع اتّحاد القيمة مختلفا ؟ و لماذا توصف الفوائد التي تنتج عنها تلك الزّيادة العدديّة بأنّها ربا ، مع كون زيادة عدد وحدات النّقد الذّهبي مع تساوي القيمة حلالا لا ربا فيه ؟ .. إنّ تحريم الرّبا في الإسلام له علّة أصبحت الآن واضحة ، و هي تحقيق التّكافؤ في القيمة بين الدّائن و المدين فيما يسلّفه الأوّل و ما يردّه الثّاني ، بحيث تكون كلّ زيادة في القيمة الحقيقيّة محرّمة ، و كلّ زيادة ظاهرة لا تتضمّن زيادة حقيقيّة غير محرّمة ، بل هي واجبة لتحقيق تكافؤ القيمة بين الطّرفين . لهذا فإنّ نقص القيمة الحقيقية للنّقد الورقيّ بسبب نقص قوّته الشّرائيّة نتيجة التضخّم ، ينبغي أن يعوّض عنه الدّائن أو المودع ، بحيث تظلّ قيمة نقوده الحقيقيّة ثابتة ، و معنى هذا أنّ

كلّ سعر للفائدة لا يتجاوز نسبة التّضخّم حلال لا ربا فيه . لذلك قال الإمام الكاساني في باب الرّبا في الجزء الخامس من كتاب "بدائع الصّنائع" ، بأنّ المال المستقبل أرخص من المال الحال ، فالفرق بين المالين فضل مالٍ لا يقابله عوض و هو عين الرّبا ، و معنى قوله أنّ المدين أو المودع لديه الذي يردّ العدد نفسه دون اعتبار لنقص القيمة الحقيقيّة ، يكون هو الذي أخذ الرّبا من دائنه أو من صاحب الوديعة ، لأنّ فرق القيمتين فضل مال لا يقابله عوض . كذلك قال الإمام ابن تيمية في باب القرض و الرّبا من مجموعة فتاويه، بأنّه إذا رخص الدّين نقدا كان أو فلوسا أو عينا وجب ردّ قيمته لا مثله ، لأنّ ذلك نقص في النّوع فلا يجبر على أخذه ناقصا ، و يرجع إلى القيمة يوم العقد . و هذا هو العدل ، فإنّ المالين إنّما يتماثلان إذا استوت قيمتها ، و أمّا مع اختلاف القيمتين فلا تماثل ، و هذا ما يتّفق مع قوله تعالى ﴿ و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون﴾ سورة البقرة الآية 279. و قول الرّسول صلّى الله عليه و سلّم " **لا ضرر و لا ضرار** "[1]. هذا و إنّ فقهاء السّلف فرّقوا بين ما سمّوه " النّقود بالخلقة" و هي الذّهب و الفضّة ، و ما سمّوه النّقود "بالاصطلاح" ، و هي العملات المسكوكة من المعادن الخسيسة ، و كذلك من باب أولى النّقود الورقيّة . و الجمهور على أنّه لا ربا في النّقود بالاصطلاح مثل الفلوس النّحاسية . بل إنّ الحنابلة و هم المشهورون بالتّشدّد قالوا بعدم وجوب الزّكاة في الفلوس حتّى تحوّل إلى ذهب أو فضّة ، و هذه التّفرقة بين النّقود بالخلقة و النّقود بالاصطلاح معناها أنّ العملة الورقيّة خارجة عن حكم الرّبا أصلا، بلا نظر إلى سعر الفوائد المتّفق عليها . و لكنّ الذي نراه أقربُ إلى مقصود الشّارع في تحقيق التّكافؤ بين الطّرفين في القيمة الحقيقيّة أن نشترط عدم تجاوز سعر الفائدة بنسبة التّضخّم السّارية وقت التّعامل ، فتكون الفائدة في تلك الحدود خالية من شبهة الرّبا ، أمّا إذا زادت عن نسبة التّضخّم ، فتكون الزّيادة من قبيل الرّبا ، لأنّها ـ الزّيادة ـ فضل مال لا يقابله عوض "[2].

هذا نصّ الدكتور بدر و الذي نرى فيه بجلاء اعتماده مبدأ تحقيق المناط في مسألة حكم فيها العلماء من قبل ، إلاّ أنّ هذا النّوع الذي صدر فيه حكمهم ، تغيّر مناطه بتجدّده هو نفسه تبعا لتطوّرات الحياة و تحوّلاتها . و هذا المثال الذي نقلت مضمونه لا يعني أنّه لا يوجد أمثلة أخرى ، بل هي كثيرة ، أذكر منها واحدا على سبيل الإشارة فحسب ، مسألة "زكاة ما تخرج الأرض من زروع و ثمار " ، و نحن نعلم الخلاف الحاصل في المسألة بين أبي حنيفة و جمهور العلماء ، و لكنّ المسألة اليوم واقعها غير الواقع الذي كان عليه في عهد الرّسول ﷺ و لا في عهد أبي حنيفة و أصحاب المذاهب ، و إنّما هو واقع

---

(1) سبق تخريجه .

(2) ملتقى الاجتهاد ( الاجتهاد في الوقائع المستحدثة طبقا للخطط المنهجية الأصولية ، د/ جمال مرسي بدر ) ـ مرجع سابق ـ ، 196/3 ، 197 .

جديد ، أصبحت الفواكه ـ خاصّة ـ رؤوس أموال كبيرة ، لها أثر كبير على المستوى الاجتماعيّ لأفراد المجتمع ، بل و على المستوى الاقتصاديّ بين الأمم . و من ثمّة فإنّ هذا التّغيّر يجعل العلماء اليوم ملزمين بإعادة النّظر في زكاة هذا النّوع اعتمادا على أصل تحقيق المناط .

## الفرع الثاني : مستوى تحقيق المناط في نطاق العين

و نقصد به التّحقيق الذي لا يقف عند حدود النّوع بصورته الكلّيّة ، و إنّما يتعدّى إلى التّحقيق فيما اشتمل عليه هذا النّوع من أفراد عينيّة ،و مشخّصة ، تتجلّى في صورة أفعال أو أحداث أو ظواهر أو أشخاص فاعلين . و هذه الأفراد ربّما يشتبه أنّ بعضا منها يشمله النّوع الذي وقع تعيينه ، و هو عند التّحقيق ليس كذلك . كما أنّ الأفراد التي تدخل تحت النّوع المعيّن ، قد تقترن بها ملابسات في تشخّصها تقتضي استثناءها من نوعها في انطباق حكمه عليها . كيف ذلك ؟

إنّ الأفعال التي تصدر من المكلّف لها مظهران : مظهر هو ماهيّتها المجرّدة ، و مظهر ثان هو ماهيّتها المقيّدة بالاتّصاف بالأوصاف الزّائدة عليها المتأتّية من تشخّصها العينيّ . فإذا تعلّق خطاب الشّارع ـ أمرا أو نهيا ـ بهذه الأفعال من حيث هي ماهيّة مجرّدة ، أي بالاعتبار العقليّ المجرّد من كلّ الأوصاف التي يفرضها التّشخّص ، هل يستوي النّظر فيها بهذه الكيفية و على هذه الحال ، بالنّظر فيها و قد تعلّق بها خطاب الشّارع من حيث هي ماهية مقيّدة بأوصاف التّشخّص ، أي بالاعتبار الخارجيّ ؟ . و مثال ذلك: الأمر بالصّلاة الذي يقتضي وجوبها ، هل هو متوجّه إلى مطلق الصّلاة ، فتكون كلّ صلاة إذا استوفت أركانها الذّاتيّة مطلوبة و صحيحة ، أو هو متوجّه إلى الصّلاة باعتبار ظروفها التي تتشخّص فيها فتكون الصّلاة في الدار المغصوبة غير مطلوبة و لا مقبولة لما لابسها من عنصر وقوعها في الدّار المغصوبة ؟ [1] . و قد حسم الإمام الشّاطبي الأمر للمظهر الثّاني و هو النّظر في أفعال المكلّفين التي تعلّق بها خطاب الشّارع الحكيم بالاعتبار الخارجيّ ، أي من حيث هي ماهيّات مقيّدة بأوصاف التّعيين و التّشخّص ، لذلك نراه يقول :" .. قد علمنا من خطابه ـ أي الشارع ـ أنّه يتوجّه بحسب الأحوال و الأشخاص و الأوقات .." [2] . و عليه فإنّ أفعال المكلّف "الاعتبار فيها بما وقع في الخارج و ليس إلاّ أفعالا موصوفة بأمور خاصّة لازمة ، و أمور على خلاف ذلك ، و كلّ مكلّف مخاطب في خاصّة نفسه بها ، فهو إذن مخاطب بما يصحّ له أن يحصّله في الخارج ، فلا يمكن ذلك إلاّ باللّوازم الخارجيّة ، فهو إذن مخاطب بها لا بغيرها" [3] .

---

(1) الموافقات ، 25/3 . مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 273 .

(2) الموافقات ، 31/2 .

(3) المرجع نفسه ، 27/3 .

و لمّا تبيّن هذا فإنّ الاجتهاد في تبيّن اعتبارات التّشخّص العينيّة التي تعلّق بها الخطاب يصبح ضرورياً حتّى يتمكّن المجتهد من إلحاق الفعل المشخّص بالحكم الذي يحقّق مراد الله تعالى . و لولا هذا الاجتهاد ما حصل تكليف ، لذلك يقول الشاطبي ـ مبيّنا ضرورة الاجتهاد في تحقيق المناط في نطاق الأعيان ـ :" فلابدّ من هذا الاجتهاد ، في كلّ زمان ، إذ لا يمكن حصول التّكليف إلاّ به ، فلو فرض التّكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفا بالمحال ، و هو غير ممكن شرعا ، كما أنّه غير ممكن عقلا"[1] .

ثمّ إنّ تحقيق المناط في نطاق الأعيان نوعان : تحقيق عام و تحقيق خاص . يقول الإمام الشاطبي ـ بعد أن ذكر الضّرب الأوّل من تحقيق المناط ، و هو الواقع في نطاق النّوع ـ :" و الضّرب الثّاني : ما يرجع إلى تحقيق المناط فيما تحقّق مناط حكمه ـ أي تحقيق المناط في نطاق الأعيان المشخّصة ـ ، فكان تحقيق المناط ـ أي الضّرب الثّاني المتعلّق بالأعيان ـ على قسمين : تحقيق عام و هو ما ذكر ، و تحقيق خاصّ من ذلك العام" [2] .

و **النّوع الأوّل** : الذي سمّاه الشّاطبي "تحقيقا عاما" ، ذكره هنا الإمام فقط لبيان أوجه التّنويع ليس إلاّ ، و لم يرد بذكره هنا أنّه مغاير للتّحقيق في نطاق الأعيان ـ الذي تمّ بيانه ـ فالإمام الشّاطبي في هذه الحالة يذكر المراحل التي يمرّ بها المجتهد في تحقيق المناط في نطاق الأعيان ، فكأنّه ـ أي المجتهد ـ يتدرّج من مرحلة التّحقيق العام إلى مرحلة التّحقيق الخاصّ . لذلك يقول الإمام الشّاطبي في بيان هذين النّوعين : " فكأنّ تحقيق المناط ـ المتعلّق بالأعيان ـ على قسمين : تحقيق عام ، ـ و هو ما ذكر ـ ، و تحقيق خاص من ذلك العام ، و ذلك أنّ الأوّل نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلّف ما .. أمّا الثّاني و هو النّظر الخاصّ فأعلى من هذا و أدقّ" [3] . فانظر إلى تعبيره بقوله :" فكأنّ .. و هو ما ذكر .. فأعلى و أدقّ.."، و كأنّي بالشّاطبي لا يريدنا أن نقف عند حدود معرفة تحقيق المناط في نطاق الأعيان في إطاره المنضبط المتعينّ ـ و هو (أي الشّاطبي) ذو النّظر الشّموليّ الدّقيق ـ و لذلك فهو يريد أن يبينّ أنّ هذا النّمط من الاجتهاد ـ أي التّحقيق في نطاق الأعيان ـ له درجات متفاوتة ، و أعلى درجة فيه ـ أي التّحقيق الخاص ـ هو بمثابة حالة استثنائية لا يتحصّل عليها كلّ المجتهدين .

و عليه فإنّي أرى أنّ الدكتورالنّجار قد توهّم حينما ظنّ أنّ الشّاطبي فصل بين هذه الدرجة ـ التّحقيق العام ـ و بين إطارها العام الذي هو التّحقيق في نطاق الأعيان ، و يظهر هذا في تعريفه حيث

---

(1) الموافقات ، 67/4 ، 68 .

(2) المرجع نفسه ، 69/4 ، 70 .

(3) المرجع نفسه ، 70/4 .

قال :" المرتبة الأولى ـ أي التّحقيق العام ـ : النّظر في الأعيان من حيث ذات تحقّقها العينيّ ، و ذلك معناه النّظر في الفعل أو الصّورة أو الشّخص أفرادا من حيث ذاتها لتبيّن ما إذا كانت هذه الأفراد تدخل في نطاق النّوع الذي يتوجّه إليه الحكم ، فينطبق إذن عليها بمقتضى كونها أفرادا من ذلك النّوع دون الالتفات ـ و هنا مكمن الوهم ـ في كلّ فرد إلى اعتبارات تشخّصه باختلاف أوضاعه و أزمانه و أحواله" [1] .فقد جعل التّحقيق العامّ هنا نظرا في تحقيق المناط في نطاق الأعيان لكن بالاعتبار الذّهنيّ المجرّد لا بالاعتبار الخارجيّ، ويظهر هذا في قوله:" دون الالتفات في كلّ فرد إلى اعتبارات تشخّصه ، باختلاف أوضاعه و أزمانه و أحواله". و الواقع أنّ هذا غير مراد الإمام الشّاطبي ، و قد تمّ بيان هذا .

ثمّ إنّ الدكتور النّجار يعتمد فيما ذهب إليه من ظنّ ! ! على قولين للإمام الشّاطبي : الأوّل منهما مثال العدالة الذي وضّح به الشّاطبي التّحقيق العامّ في نطاق الأعيان ، حيث قال:"فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا ، و وجد هذا الشّخص متّصفا بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النّص من التّكاليف المنوطة بالعدول ، من الشّهادات و الانتصاب للولايات العامّة .." [2] . و لعمري كيف يغفل الدكتور النّجار عن قول الشّاطبي "على حسب ما ظهر " و هل يقصد به الشّاطبي إلا اعتبارات التّشخّص و ملابسات الأوضاع و الأزمان و الأحوال التي تتعلّق بالفرد أو الفعل أو الصّورة ؟! ! . و الثّاني من القولين : هو قول الشّاطبي ـ بعد أن بيّن كيف يوقع الحكم على المكلّف في إطار التّحقيق العامّ ـ :" من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتّهيئة الظّاهرة" [3] ، فهل يقصد الشّاطبي بقوله "التّهيئة الظّاهرة" ، إلا اعتبارات التّشخّص و ملابسات الزّمان و الوضع و الحال ؟! . ثمّ إنّ هذه الاعتبارات تختلف عن الاعتبارات المرادة و المتعلّقة بالتّحقيق الخاصّ ، و هذا ما لم يلحظه الدكتور النّجار، و لاحظه الشيخ دراز ، حيث علّق في الهامش على قول الشّاطبي "من غير التفات إلى شيء" بقوله :" أي ممّا سيشير إليه بقوله ـ أي الشّاطبي ـ (يعرف به النفوس و مراميها ..إلخ) ، أي التي هي المعارف المتعلّقة بطبّ النّفوس " [4] .

و من ثمّة فإنّ ما توصّل إليه الدكتور النّجار من وجود غموض في هذه الدّرجة ـ التّحقيق العام ـ إنّما هو غموض في نظره هو فقط ، ناتج عمّا بنى عليه من مقدّمات مجانبة لما أورده الشّاطبي وأراده. لذلك فالإمام الشّاطبي لم يخرج التّحقيق العامّ عن ضوابط التّحقيق في نطاق الأعيان و ما تعلّق بها من اعتبارات خارجيّة . و في هذا كلّه هو يفرّق بين هذا و بين التّحقيق في نطاق النّوع ، حيث إنّه حينما

---

(1) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 274 .

(2) الموافقات ، 70/4 .

(3) المرجع نفسه ، 70/4 .

(4) الموافقات ، هامش ، 70/4 .

أشار إلى مثال : "النّكاح" و ما يتعلّق به من أحكام ، فرّق بين النّظر النّوعيّ و النّظر الشّخصيّ ، حيث قال ـ بعدما ذكر أنّ النّكاح تعتريه الأحكام الخمسة ـ :" و نظروا في ذلك في حقّ كلّ مكلّف ، و إن كان نظرا نوعيّا ـ من حيث إنّه قد يعتريه أكثر من حكم و لا يتمّ الفصل في هذا إلا بالتّشخّص ـ فإنّه لا يتمّ إلاّ بالنّظر الشّخصيّ "[1] .

و أمّا النّوع الثّاني و الذي سمّاه الشّاطبي **"تحقيق المناط الخاصّ"** ، و الذي عدّه "نظرا في كلّ مكلّف بالنّسبة إلى ما وقع عليه من الدّلائل التّكليفيّة ، بحيث يتعرّف منه مداخل الشّيطان و مداخل الهوى و الحظوظ العاجلة ، حتّى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلّف مقيّدة بقيود التّحرّز من تلك المداخل" [2]و بهذا يكون المناط الخاصّ نظرا في الأعيان من حيث تعلّقت بها اعتبارات خارجيّة ملابسة ، و بحسب أحوال خاصّة في التّشخّص ، كقوّة نفس الفاعل أو ضعفها ، و قابليّته للتّحمّل أو للانهيار . و يوضّح الشّاطبي هذا بقوله :" هو ـ أي هذا التّحقيق ـ النّظر فيما يصلح لكلّ مكلّف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، و حال دون حال ، و شخص دون شخص ، إذ النّفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على ميزان واحد ، كما أنّها في العلوم و الصّنائع كذلك ، فربّ عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ، و لا يكون كذلك بالنّسبة إلى آخر ، و ربّ عمل يكون حظّ النّفس و الشّيطان فيه بالنّسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، و يكون بريئا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض "[3] . و ينتهي المجتهد بهذا النّظر إلى إجراء حكم يناسب كلّ حالة باعتبار التّشخّص الذي وقع التّحقيق فيه ، حتّى و لو كان هذا الحكم خارج نطاق الحكم النّوعيّ المشتمل على تلك الحالة.

ثمّ إنّ هذا النّوع من الاجتهاد لا يفتقر إلى طرق معلومة ، و مسالك منضبطة ، و إنّما يجري بحسب درجة عالية من التّقوى يبلغها المجتهد ، يحصل له بها ضرب من الحكمة التي أشار إليها قوله تعالى ﴿ إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ سورة الأنفال الآية 29 . لهذا فإنّ "صاحب هذا التّحقيق الخاصّ هو الذي رزق نورا يعرف به النّفوس ، و مراميها و تفاوت إدراكها ، فهو يحمل على كلّ نفس من أحكام النّصوص ما يليق بها بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشّرعيّ في تلقّي التّكاليف" [4] . ثمّ بيّن مباشرة أنّ هذا التّحقيق لا يخرج عن إطار التّحقيق العام الذي يتعلّق بتحقيق المناط في نطاق الأعيان ، من حيث الاعتبارات الخارجية التي تعلّقت به ، حيث يقول :" فكأنّه ـ أي المجتهد ـ يخصّ عموم المكلّفين و التّكاليف بهذا التّحقيق ، لكن ممّا ثبت عمومه في التّحقيق الأوّل العام ، و يقيّد به ما ثبت إطلاقه في الأوّل ، أو يضمّ قيدا أو قيودا لما ثبت له في الأوّل بعض القيود " [5].

---

(1) و (2) الموافقات ، 74/4 .

(3) و (4) و (5) الموافقات ، 71/4 .

و قد استشهد الشّاطبي لهذا المنحى الاجتهاديّ بعدّة شواهد و أقوال من لدن النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم إلى صحابته و التّابعين و من بعدهم من كبار الفقهاء [1] . حتّى و إن كان أكثرها إلى المواعظ و الرّقائق أقرب ، إلاّ أنّه ضرب اجتهاديّ ذو طبيعة خاصّة ، لا يخلو منه حكم شرعيّ عند الإجراء و التّنزيل ، في حالة ما إذا تحقّق بهذه الدّرجة أهل النّظر في تلك الأحكام .

و عليه فإنّ كون هذا الضّرب من الاجتهاد غير منضبط و لا محدّد المعالم ، باعتبار أنّه يستند إلى خواصّ النّفوس ، بخلاف الاجتهاد في الدّين. إنّما ناتج عن طبيعة هذا المسلك الاجتهاديّ الرّبّانيّة الّتي تؤهّل المجتهد إذا تحقّق بعنصري العلم و التّقوى ، لأن يحوز تسديدا إلهيّا في نظره عند إجراء الأحكام على المكلّفين . و هذا لا يعني أبدا أنّ المجتهد يستبعد عند النّظر ملابسات الزّمان و المكان و الأوضاع ، بل كثيرا ما تكون هي دليله لاستثناء حالة عينيّة من حكم و إلحاقها بحكم آخر . بمعنى أنّ المجتهد يعتمد في نظره على معطيات الزّمان و المكان و حال المكلّف ، و ما ظهر مع ذلك كلّه من قرائن تجعل المجتهد يدقّق أكثر ، و يستعين بالمدّ الإلهيّ ، ليصل إلى حكم يناسب الحالة المعروضة .

و من ثمّة فإنّا لا نحتاج إلى ضوابط أو معالم لتحديد هذا المسلك ، مادام أنّه لا يتعلّق باستنباط الأحكام أوّلا ، و ثانيا ، كونه لا يتحقّق به إلاّ خاصّة الخاصّة الذين لا يُؤمَن الدّين إلاّ بفضلهم .

### الفرع الثالث : مراتب محقّق المناط

إنّ النّظر في تحقيق المناط العامّ لا يختصّ به المجتهدون فحسب ، بل "لابدّ منه بالنّسبة إلى كلّ ناظر و حاكم و مفت ، بل بالنّسبة إلى كلّ مفت في نفسه" [2]. غير أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ مسألة لا يشترط في النّاظر فيها درجة الاجتهاد ، بل إنّ الكثير من المسائل لا ينبغي أن يحقّق في مناطاتها إلاّ من تأهّل للاجتهاد . سدّا لمنافذ عقليّة التّبرير الّتي طغت على تفكير النّاس في أيّامنا هذه على الخصوص .

و عليه فإنّ محقّق المناط على مرتبتين : المجتهد ، ثمّ المكلّف .

**أولا / المحقّق المجتهد** : إنّ العلم بالحكم الشّرعيّ و إدراك مقاصده ، و من ثمّة الكشف عن الأنواع الّتي تنتظم مجموعة من الصّور و الأحداث و الأفراد ، لأجل تنزيل الحكم المناسب عليها ، كلّ هذا عمل اجتهاديّ عظيم ، لا يقوم به إلاّ من تأهّل للاجتهاد و حاز أدواته ، بحيث يستطيع تبيّن مناطات الأنواع المتجدّدة ، و إلحاقها بالحكم الذي يحقّق مقصود الشّارع فيها ـ مثلما تمّ بيانه عند ذكر التّحقيق في نطاق الأنواع ـ .

كما أنّ مستوى التّحقيق في نطاق الأشخاص لا يقلّ صعوبة و خطورة عن التّحقيق في نطاق

---

(1) الموافقات ، 71/4 و ما بعدها .

(2) المرجع نفسه ، 67/4 .

الأنواع ، ذلك أنّ على المجتهد التّحقيق في حالة بعينها في إطار عناصر تشخّصها ، لينزّل عليها الحكم اللاّئق بها ، لا أن يستصحب فتاوى سابقة ليلحق بها ما شابهها من حالات و صور ، ذلك أنّ على المجتهد ملاحظة خصوصيّة كلّ حالة ، و تميّزها عن شبيهاتها من زاوية ما على الأقلّ . و مثل هذا النّظر يستدعي علما بالحكم و حيثيّاته ، و بالواقعة و ملابساتها .

ثمّ إنّ الاجتهاد في تحقيق المناط الخاصّ ــ كما رأينا ــ نوع أدقّ و أعلى من التّحقيق في نطاق النّوع، و التّحقيق العام في نطاق العين ، و من ثمّة فهو يستدعي درجة خاصّة من المجتهدين ، هذه الدّرجة لا يحصّلها إلاّ من جمع بين العلم و التّقوى . بحيث يؤتى نوعا من الحكمة يقتدر بها على أن "يحمل على كلّ نفس من أحكام الشّريعة ما يليق بها" [1] .

ثمّ إنّ تنزيل أحكام الشّريعة على آحاد الصّور و الوقائع في نطاق أنواعها أو أعيانها ، ليس معزولا عن واقع التّنزيل ـ و أقصد به الوسط الذي يجرى فيه الحكم ـ ، و إنّما هو متعلّق به ، و غالبا ما يتعدّى أثره إليه . و هذا يتطلّب إلى جانب فقه الحكم ، فقه الواقع ، و عواقب تنزيل الحكم عليه ، و لا يتأتّى هذا من غير مجتهد غالبا .

**ثانيا / المحقّق المكلّف** : هناك نوع من تحقيق المناط لا يتطلّب مجتهدا ، و لا أهليّة للاجتهاد، و لكنّه يكون عامّا يقوم به كلّ مكلف . و يُظهر ذلك فيما إذا تعلّق بخاصّة النّفوس فيما يقوم به كلّ مكلّف من أفعال وردت مقاديرها و كيفيّاتها عامّة في الحكم الشّرعيّ ، فيكون للمكلّف أيضا نظر تحقيقيّ في تلك المقادير و الكيفيّات ، التي جرى عليها فعله ، ليقدّر ما فيها من الكثرة و القلّة في العدد أو الزّمن ، ثمّ يبني على التّقدير الذي قدّره الحكم اللاّزم عليه فيه [2] . و قد مثّل الشّاطبي لهذا بقوله:" .. فإنّ العامّيّ إذا سمع في الفقه أنّ الزّيادة الفعليّة في الصّلاة سهوا من غير جنس أفعال الصّلاة ، أو من جنسها ، إن كانت يسيرة فمغتفرة ، و إن كانت كثيرة فلا ، فوقعت له في صلاته زيادة ، فلابدّ له من النّظر فيها حتّى يردّها إلى أحد القسمين ، و لا يكون إلاّ باجتهاد و نظر ، فإذا تعيّن له قسمها ، تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه ، و كذلك سائر تكليفاته " [3] .

و قد بيّن الإمام الشّاطبي في كتابه "الاعتصام" أنّ هذا النّوع من النّظر لا يحتاج إلى إثبات بدليل ، ذلك أنّ الحكم ينبني على ما يقع بنفس المكلّف ـ العامّيّ بالذّات ـ لا بدليل من الكتاب أو السّنّة ، و ما يقع بالنّفس لا يعدّ دليلا على الحكم ، و "إنّما هو مناط الحكم ، فإذا تحقّق له ــ أي العامّيّ ــ المناط بأيّ

---

(1) الموافقات ، 71/4 .

(2) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 277 .

(3) الموافقات ، 67/4 .

وجه تحقّق ، فهو المطلوب ، فيقع الحكم عليه بدليله الشّرعيّ" [1] ، و مثال ذلك أنّه "إذا قلنا بوجوب الفور في الطّهارة، و فرّقنا بين اليسير و الكثير في التّفريق الحاصل أثناء الطّهارة ، فقد يكتفي العامّيّ بذلك حسبما يشهد قلبه في اليسير أو الكثير ، فتبطل طهارته أو تصحّ بناء على ذلك الواقع في القلب لأنّه نظر في مناط الحكم" [2] .

و في الواقع إنّ تحقيق المناط الذي يقوم به كلّ مكلّف لا يستدعي إقامة شواهد على شرعيّته ، و إن كانت كثيرة [3] . و إنّما يكفي لذلك أنّه ضروري لتنزّل الأحكام على واقع النّاس حتّى تنتظم أحوالهم. يقول الشّاطبي :" و لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزّل الأحكام الشّرعيّة على أفعال المكلّفين إلاّ في الذّهن" [4] .

## المبحث الثاني : التّحقيق في حصول المقاصد الشّرعيّة

المقاصد الشّرعيّة لا يخلو منها أيّ حكم إلهيّ ، فكلّ أمر أو نهي ، إنّما هو مبنيّ على ما يحقّق من مقصد يقرّب الإنسان من تحقيق غاية وجوده . وبالنّظر في طبيعة هذه المقاصد ، نجد أنّها تكوّن دوائر ثلاثا مترتّبة في الكلّيّة والجزئيّة بحيث يندرج الجزئيّ منها في الكلّيّ ، وهوما يؤول بالأحكام الشّرعيّة كلّها إلى الانخراط في هذه الدّوائر الثّلاث في انطوائها على المقاصد ، ليحقّق كلّ حكم مقصدا جزئيّا ، ثمّ يحقّق بواسطته ما هو أعلى منه إلى نهاية الدّوائر [5] . و تشمل الدّائرة العليا من المقاصد على ما يرجع إلى "حفظ نظام الأمّة ، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان " وهو المقصد العامّ من الشّريعة [6] .

ثمّ تليها الدّائرة الثّانية والتي تشتمل على ما يندرج تحت ذلك المقصد العامّ من مقاصد كلّيّة ، وهي خمس ـ مثلما جرى عليه التّقسيم عند الأصوليّين ـ: حفظ الدّين، وحفظ النّفس ، وحفظ العقل ، وحفظ النّسل ، وحفظ المال [7] .

ثمّ تأتي الدّائرة الثّالثة لتشتمل على مادون ذلك من مقاصد تتعلّق بآحاد الأحكام الشّرعيّة، و هي ممّا يسمّى بعلل الأحكام [8] .

---

(1) و (2) الإعتصام ، 161/2 .

(3) المرجع نفسه ، 153/2 و ما بعدها .

(4) الموافقات ، 67/4 .

(5) مجلة العلوم الإسلامية (مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي و ابن عاشور ، د/ عبد المجيد النجار) ـ السنة الثانية ، ع 02 ، 1407هـ/1987م ، ص 26 .

(6) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 63 .

(7) المستصفى ، ص 174 . الموافقات ، 08/2 . مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 79 .

(8) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 108 .

والعلم بهذه المقاصد الشّرعيّة لا يتمّ إلاّ عبر مسالك خاصّة تعين على كشفها ، وتَعرُّفها لأجل التّقدير الصّحيح لها ، ومن ثمّة سداد بناء الأحكام عليها .

وإذا كان البحث في مسالك الكشف عن المقاصد وتعرّفها ، قد أخذ حيّزا من الاهتمام عند الإمام الشّاطبي وعند ابن عاشور ، وكذا في بعض البحوث المعاصرة [1] ، ولا يزال يستدعي اهتماما أكبر لأهمّيته ، فإنّ هناك مسألة تعادلها في الأهمّية ، بل وتفوقها في الخطورة ، من حيث ما يترتّب على إغفالها وعدم الالتفات إليها عند تنزيل الأحكام على الوقائع ، من تفويت لهذه المقاصد ، ومن إيقاع للمكلّفين في الحرج غالبا ، و هذه المسألة تتمثّل في نظر المجتهد في هذه المقاصد الشّرعيّة من حيث ما تؤول إليه من تحقّق أو عدمه عند إجراء الأحكام في الواقع على أفعال المكلّفين .

و قد يستفهم بعضهم ؛ أنّ كلّ حكم شرعيّ ينطوي حتما على مقصد معيّن ، فكيف لا يؤول هذا الحكم إلى مقصده عند التّنزيل ؟! .

إنّ الجواب عن هذا الاستفهام بسيط ، غير أنّه يَدِقُّ عن أفهام الكثير من النّاس حتّى عن بعض أولئك الذين يتصدّون إلى الفتوى منهم . ذلك أنّ الحكم يرد عامّا في نطاق النّوع الذي وجّه للحكم عليه ، و بالتّالي فالمقصد الذي يؤول إليه - و المعلوم عندنا - يكون عامّا تبعا لعموم حكمه . و عليه فإنّ الاعتبارات الخاصّة للوقائع المتجدّدة و التي تدخل في نطاق نوع واحد ، و بالتّالي تستدعي نظر المجتهد فيها من خلال دخولها في نطاق هذا النّوع ، و خضوعها لحكمه ، تحول دون تحقّق مقصد هذا الحكم عند إجرائه الآليّ على الواقعة العينيّة . من حيث إنّ هذا المقصد ضبط عامّا لعموم حكمه في أنواع تشتمل أفرادا غير محصورة من الأفعال و الوقائع ، كلٌّ منها يختلف عن الآخر باعتبارات التّشخّص .

و من هذا كلّه يتبيّن أنّ أفراد الوقائع و الأفعال حينما تقع ، لا تأتي مجرّدة ، و إنّما تأتي متلبّسة بملابسات ظرفيّة و قرائن حاليّة تشخّصها ، لا تخرجها غالبا من إطار نوعها ، و لكن قد تميّزها عن ذلك الإطار العامّ حيثيّات كثيرة . و من ثمّة فإنّ إجراء حكم نوعها عليها قد يكون مفضيا إلى مفسدة ، من حيث كان المقصد تحقيق المصلحة .

و عليه فإنّ تنزيل الأحكام الشّرعيّة على واقع الأفعال لابدّ أن يكون مبنيّا على منهج ، أساسه التّحقيق في حصول المقاصد المتوخّاة من الأحكام . و يتّخذ هذا المنهج كسبيل إجرائيّ ثانٍ متأخّر أو مصاحب لسبيل التّحقيق في المناط .

و من هذا البيان كلّه نخلص إلى أنّ التّحقيق في حصول المقاصد عند إجرائها على الوقائع و الأفعال

---

(1) مثل : مقال د/ النجار في مجلة العلوم الإسلامية - مرجع سابق - ، ص 25 و ما بعدها ، و نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ، ص 271 و ما بعدها، و نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسيني ، ص 325 و ما بعدها .

أو عدم حصولها ، يتمّ عبر مرتبتين : مرتبة التّحقيق في حصول المقاصد في أنواع الأفعال ، و مرتبة التّحقيق في حصول المقاصد في أعيان الأفعال .

## المطلب الأول : مرتبة التّحقيق في حصول المقاصد في أنواع الأفعال

إذا كان النّوع الذي ينتظم أفرادا عدّة من جنسه ، يستدعي التّحقيق في مناطه لإجراء الحكم المناسب عليه . فإنّ هذا المسلك يتطلّب سبيلا آخر من النّظر يضمن سداد هذا الفعل الإجرائيّ ، هذا السّبيل يتمثّل في التّحقّق من حصول مقصد هذا الحكم في الأنواع التي وجّه إليها . من حيث إنّ الحكم الشّرعيّ يضبط مقصدا شرعيّا معيّنا ، و إجراء الحكم على النّوع يقتضي تحقّق مقصده فيه ، أي حصول المصلحة. غير أنّ هذا الإجراء قد لا يفضي أحيانا إلى غايته ـ تحقّق المقصد ـ ، بحيث يؤدّي إلى حصول المفسدة من حيث أريد حصول المصلحة . و مثال ذلك : تحسين الإعلام المرئيّ ـ التّلفزيون خاصّة ـ ، حكمه "الوجوب" على القائمين بأمر البرمجة و التّنظيم . و هذا الحكم مبنيّ على مقصد **حفظ العقول** أساسا ، بالنّظر لما لهذه الأجهزة من تأثير كبير في القيم الشّخصيّة للمجتمعات و أفرادها . لذلك فالكثير من البرامج يجب أن تراقب ، و يحذف منها ما هو ضرر بهذا المقصد الضّروريّ . و تحسين البرامج يشمل أنواعا كثيرة : كبرامج التّسلية ، و برامج الأشرطة التّعليميّة و العلميّة ، و الحصص التي تهتمّ بالثّقافة السّياسيّة و الاقتصاديّة و الصّحّيّة ، و الأخبار المحلّيّة و الدّوليّة .. و نحوها . و المقصد الشّرعيّ الذي يبنى عليه حكم وجوب التّحسين ، يتوجّه إلى كلّ تلك الأنواع ، بحيث يكون من المفروض أنّ كلّ نوع منها يتحقّق منه المقصد المقرّر بتنزيل الحكم عليه ، و هو حفظ عقول أفراد المجتمع في إطار شخصيّته و ثقافته و قيمه الحضاريّة .

و عند إرادة تنزيل هذا الحكم ينظر في الأنواع التي تنضوي تحته ، هل يتحقّق فيها مقصده عند إجرائه عليها أو لا يتحقّق ؟ ، فقد يكون بعض الأنواع ممّا لا يتحقّق المقصد منه بإجراء الحكم عليه ، فيؤول إلى مفسدة ، بدل حصول المصلحة التي وضع الحكم لأجل تحقيقها . و بالتّالي يصرف هذا النّوع عن دائرة هذا الحكم ، كأن يكون هناك إكثار من برامج التّسلية الخاصّة بتربية الطّفل ، ممّا يترتّب عنه نشأة الطّفل على الإهمال في الكثير من الواجبات الضّروريّة الأخرى لحياته ، كالصّلاة ، و التّعلّم ، و غيرها . فينقلب مقصد هذه البرامج و المتمثّل في تنشئة الطّفل على قيم مجتمعه الأصيلة ، إلى مفسدة عظيمة في تنشئته ، يكون لها الأثر الوخيم على مستقبله و مستقبل مجتمعه .

و عليه فالتّحقيق في حصول مقصد الحكم في النّوع ، مسلك ضروريّ يتمّ على مستويين: مستوى التّحقيق في تلازم الحكم و مقصده ، و مستوى الموازنة بين كلّيّ المقاصد و جزئيّها .

## الفرع الأول : التحقيق في تلازم الحكم و مقصده في النّوع

و أقصد بالتّحقيق في تلازم الحكم و مقصده ، تلازم السّبب و المسبّب ، أي هل إذا أُجري الحكم في نطاق الأنواع التي تدخل تحته ، تتحقّق الحكمة منه أم تتخلّف ؟، و من ثمّة فهل كلّ حكم يؤدّي إلى مقصوده حتما عند إجرائه ؟ .

الأصل أنّ الشّارع بوضعه للأحكام إنّما يكون قاصدا أسبابها ، و قد عبّر الشّاطبي عن هذا بقاعدة "وضع الأسباب (أي الأحكام) يستلزم قصد الواضع إلى المسبّبات ، أعني الشّارع.." [1] . ذلك أنّه لا يعقل أن يضع أسبابا دون أن يقصد نتائجها ، و نحن نعلم ـ علم اليقين ـ أنّ " الأحكام الشّرعيّة إنّما شرعت لجلب المصالح و درء المفاسد ، و هي مسبباتها قطعا . فإذا كنّا نعلم أنّ الأسباب إنّما شرعت لأجل المسبّبات ، لزم من القصد إلى الأسباب ، القصد إلى المسبّبات "[2] .

إذن فمشروعيّة الأحكام تدلّنا على قصد الشّارع إلى مقاصدها أو نتائجها . إلاّ أنّ هذا الإجمال و الإطلاق قد أورد عليه الشّاطبي احترازا من حيث إنّ النّظر في حصول مقصد الحكم ، تعتريه مواقف ثلاثة : إمّا أن يعلم أو يظنّ الحكم أنّه مؤدّ إلى حكمته ، و إمّا أن يعلم أو يظنّ أنّه لا يؤدّي إليها لعدم قبوله لها ، و إمّا أن يكون تخلّف حكمة الحكم راجعا إلى أسباب خارجيّة لا يعود إلى ذات المحل . يقول الشّاطبي في هذا المعنى :" .. السّبب المشروع لحكمة لا يخلو أن يعلم أو يظنّ وقوع الحكمة به أو لا .. و إن لم يعلم و لا ظنّ ذلك فهو على ضربين : أحدهما ، أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة، أو لأمر خارجيّ " [3] .

و على أساس هذه المواقف يبنى قرار إجراء الحكم في نطاق نوعه أو لا يجرى ، فإذا علم أو ظنّ ترتّب المقصد على حكمه ، كان الحكم مشروعا و وقع إجراؤه ، قال الشّاطبي :" .. فإن علم أو ظنّ ذلك ـ أي وقوع الحكمة ـ فلا إشكال في المشروعيّة " [4]. و إن علم أو ظنّ أنّه لا ترتّب للمقصد على حكمه ، كان الحكم غير مشروع ، و لم يجز إجراؤه ، قال الشّاطبي :" فإن كان الأوّل ـ أي علم أو ظنّ عدم قبول المحل لحكمة الحكم ـ ارتفعت المشروعيّة أصلا ، فلا أثر للسّبب شرعا البتّة بالنّسبة إلى ذلك المحل مثل الزّجر بالنّسبة إلى غير العاقل .." [5]. و مبرّر ذلك أنّ "السّبب ـ الحكم ـ قد فرض أنّه لحكمة بناء على قاعدة إثبات المصالح .. فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة لم يصحّ أن يكون مشروعا، و قد فرضناه مشروعا ، و هذا خلف " [6].

أمّا إن تخلف مقصد الحكم لأمور راجعة إلى ملابسات النّوع ، و حيثيّاته ، لا إلى ذات المحلّ من

---

(1) و (2) الموافقات ، 142/1 .

(3) و (4) و (5) و (6) الموافقات ، 184/1 .

حيث قبوله لهذا المقصد ، فإنّ الشّاطبي يبدي تردّدا بين إجراء الحكم مع تخلّف المقصد ، و بين عدم إجرائه بسبب تخلّف المقصد كذلك . يقول الشّاطبي :" و أمّا إذا كان امتناع وقوع حكم الأسباب - و هي المسبّبات - لأمر خارجيّ مع قبول المحل من حيث نفسه ، فهل يؤثّر ذلك الأمر الخارجيّ في شرعيّة السّبب أم يجري السّبب على أصل مشروعيّته ؟ ، هذا محتمل ، و الخلاف فيه سائع" [1]. غير أنّ هذا التّردّد سرعان ما يتحوّل إلى قناعة بأحد احتمالات التّردّد ، و هو عدم إيقاع الأحكام العامّة على ما تتخلّف فيه حكمتها من الأنواع - أو حتّى الأفراد العينيّة كما سنرى - ، ذلك أنّه في الجزء الثّاني عند كلامه في المصالح و المقاصد و تقديرها ، يقرّر أنّ خطاب الشّارع "إنّما يتوجّه بحسب الأحوال و الأشخاص و الأوقات" [2] . ثمّ يؤكّد هذا - عند حديثه في تحقيق المناط في الجزء الثّالث - حيث يقرّر أنّ أفعال المكلّف "الاعتبار فيها بما وقع في الخارج .." [3] . و قد سبق أن أكّدنا في المبحث الأوّل من هذا الفصل ، أنّ النّظر في الأفعال و الأحداث يجب أن يقع مع استصحاب الاعتبار الخارجيّ فيها . ثمّ إنّ هذا الموقف يتّضح أكثر في الفرع التّالي .

## الفرع الثاني :الموازنة بين كلّيّ المقاصد و جزئيّها

تكلّمنا في الفصل الأوّل من هذا الباب عن ضرورة التّنسيق بين كلّيّات الشّريعة و جزئيّاتها، هذه الضّرورة التي تفرضها وحدة منطق التّشريع ، غير أنّ ما أريد الإشارة إليه في هذا المبحث ، أنّ المقاصد منها ما هو كلّيّ يخصّ أجناس الأفعال ، و منها ما هو جزئيّ ، يخصّ أنواع الأفعال ، و راجع إلى ذلك الكلّيّ. و المقصد في هذه العلاقة أنّها تقضي بأنّه إذا تحقّق المقصد الكلّيّ بإجراء حكمه الكلّيّ على أنواع الجنس ، فإنّه يتحقّق كذلك في كلّ نوع . و الحقيقة أنّ مثل هذا الاقتضاء يبقى أمرا نسبيّا ، ذلك أنّ إجراء الحكم الكلّيّ الذي يضبط مقصدا كلّيّا على بعض الأنواع من الأفعال التي ينتظمها جنس معيّن قد لا يفضي إلى حصول مقصده الجزئيّ ، و الذي يندرج تحت ذلك المقصد الكلّيّ ، و هذا ما ذهب إليه الشّاطبي ، حينما قال :" جاء الشّارع باعتبار المصلحة و النّصفة المطلقة في كلّ حين ، و بيّن من المصالح ما يطّرد ، و ما يعارضه وجه آخر من المصلحة ، كما في استثناء العرايا و نحوه ، فلو أعرض عن الجزئيّات بإطلاق لدخلت مفاسد و لفاتت مصالح ، و هو مناقض لمقصود الشّارع .. فالحاصل أنّه لابدّ من اعتبار خصوص الجزئيّات مع اعتبار كلّيّاتها ، و بالعكس و هو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق ، و إليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد" [4] . ثمّ بيّن أنّ تخلّف المقصد الجزئيّ في النّوع رغم تحقّق كلّيّه في

(1) الموافقات ، 184/1 .

(2) الموافقات ، 31/2 .

(3) المرجع نفسه ، 27/3 .

(4) المرجع نفسه ، 09/3 .

الجنس ليس فيه أدنى تناقض ، ذلك أنّ هـذا التّخلّف ليس راجعا إلى ذات النّوع القابل أصلا لذلك المقصد ، و إنّما يعود تخلّفه لأمور خارجة صاحبت النّوع ، و تعلّقت به بحيث كانت مانعا من وقوع مقصده ، يقول الشّاطبي في هذا الشّأن :" .. الكلّيّ لا ينخرم بجزئيّ ما و الجزئيّ محكوم عليه بالكلّيّ ، لكن بالنّسبة إلى ذات الكلّيّ و الجزئيّ ، لا بالنّسبة إلى الأمور الخارجة ، فإنّ الإنسان مثلا يشتمل على الحيوانيّة بالذّات ، و هي التّحرّك بالإرادة ، و قد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره ، فالكلّيّ صحيح في نفسه ، و كون جزئيّ من جزئيّاته منعه مانع من جريان حقيقة الكلّيّ فيه أمر خارج"[1] . و من هنا يتبيّن أنّ الإمام الشّاطبي يبرّر أنّ الجزئيّ إذا تخلّف فيه حكم كلّيّه فإنّه لا يجري عليه ذلك الحكم ، و هو ما تمّ تأكيده في الفرع الأوّل .

## المطلب الثاني : مرتبة التّحقيق في حصول المقاصد في أعيان الأفعال

إنّ الأنواع في الواقع تشتمل على أفراد عدّة من الأفعال .. و إذا كان إجراء حكم الكلّيّ على النّوع قد يفضي إلى حصول مقصده فيه ، فليس بالضّرورة أن يحصل هذا المقصد بإجراء ذلك الحكم على كلّ فرد من أفراد النّوع . و إنّما يعود هذا إلى ما أشرنا إليه سابقا، و هو أنّ الأفراد تعتريها بعض الأوصاف الخارجيّة ، و ملابسات الأوضاع و الأحوال ، فتحول هذه الأخيرة دون حصول المقصد فيها عند تنزيل الحكم عليها .

و إذا كانت أعيان الأفعال ينظر فيها باعتبار تشخّصها في إطار الاعتبارات الخارجيّة ، فكيف يتمّ التّحقيق في حصول المقاصد فيها عند إجراء الأحكام العامّة عليها ؟! . الحقيقة ، لست أريد الخوض في مسألة ؛ هل يمكن تعرّف حصول المصلحة قبل وقوع الأعيان بالفعل أم لا يمكن ؟ ، ذلك أنّني أرى أنّ هذا أمر ممكن بل لابدّ منه ، خاصّة إذا علمنا ما توصّل إليه النّاس في أيّامنا هذه من وضع فرضيّات مدروسة ، و مبنيّة على أساس معطيات واقعيّة ، أي أنّها مؤسّسة على اعتبارات خارجيّة راهنة ، ثمّ التّوصّل بعد ذلك على أساس هذا النّظر إلى أحكام معيّنة ، تُحدَّد كالتزامات يجب أن تسير على وفقها ، مثلا : سياسة الدّولة ، حتّى تدرك ما رسمته من مقاصد و غايات لتلك الأحكام و الالتزامات ، و سمّوا هذا بـ"علم المستقبليّات" أو " الاستشراف المستقبلي " ، و هو علم قائم بذاته ، له أساليبه و وسائله و إمكاناته ، بل و مبرّراته الاستراتيجيّة .

هذا ما وصل إليه العالم اليوم من تحديد سياسة الدّولة ، و مسالك الأفراد ، بناء على النّظر في ما يترتّب على كل فرضيّة من احتمال مصلحة راجحة ، و من ثمّة الأخذ بالفرضيّة ذات المصلحة الرّاجحة ،

---

(1) الموافقات ، 09/3 .

و طرح ما سواها . إنّه استشراف للمستقبل على أساس ما هو معطى واقعي . فكيف بعد هذا الذي يتّخذه الأعداء مناهج لضمان هيمنتهم الحضاريّة ، نأتي ـ نحن ـ في المقابل لنتردّد في دراسة واقعة عينيّة مشخّصة ، معلومة كلّ ملابساتها و حيثيّاتها .. لنحكم هل يترتّب على هذه مصلحة راجحة ، أم أنّ المصلحة فيها مرجوحة ؟! ! .. ثمّ بعدها نبرّر تردّدنا هذا بأنّه من الافتراضات و الأغاليط ! ! كلاّ ! . إنّ الأغاليط التي ظهرت في تاريخ التّشريع الإسلاميّ لم تكن استشرافا للمصالح في الوقائع بناء على معطيات و ملابسات مضبوطة ، و إنّما كانت افتراضات أغلبها خيالية مستحيلة الوقوع.. ، و إن كانت ممكنة الوقوع ، فإنّها إمّا أن تكون لا أثر لها في الواقع بمعنى أنّه لا يرجى منها نفع بيّن للنّاس ، و إمّا أن تكون ـ و هو أدنى شيء ـ مقطوعة عن ملابساتها الواقعيّة ، و بالتّالي تكون تلك الافتراضات غير مؤسّسة ، و عليه لا يمكن الحكم عليها بالسّلب أو الإيجاب ، و تكون دراستها من قبيل التّرف الفكريّ الزّائد الذي لا يبنى عليه واقع .

و من ثمّة فإنّ النّظر في الواقعة العينيّة ، و تحديد ما إذا كان يترتّب عنها المقصد الشّرعيّ ـ المصلحة ـ المتوخّى فيها أو لا ، أمر لابدّ منه لأجل بناء التّشريع على أحكام ؛ الغالب فيها حصول مقصدها ، و ربّما يكون هذا نوعا من التّحقيق في مآلات الأفعال و الذي سيأتي تفصيل القول فيه ، لكنّه في الحقيقة أخصّ منه ، و له مسائله التي ينبغي الاهتمام بها ، و التّعويل عليها ، في هذا العمل ، و لعلّي أضبط لغرض التّحقّق في حصول المقصد في أعيان الأفعال قبل وقوعها في إطار منهجيّة التّنزيل ، مسلكين مستنتجين من خلال ما كتبه الشّاطبي ، و من خلال بعض الدّراسات الحديثة [1] ، و هما :

ـ تقدير حصول المصلحة و المفسدة في الأعيان .

ـ الموازنة بين قصد الشّارع و قصد المكلّف .

## الفرع الأول : تقدير حصول المصلحة و المفسدة في الأعيان

إنّ إجراء الأحكام على أفراد الأعيان إنّما يُبتغى من ورائها تحصيل المقاصد التي وضعت لأجلها ، و هي مصالحها التي تعود بالنّفع على المكلّف الذي انضوى تحت قانونها ، و في هذا المعنى يقول الشّاطبي:" .. أحكام الشّريعة تشتمل على مصلحة كلّيّة في الجملة ، و على مسألة جزئيّة في كلّ مسألة على الخصوص، أمّا الجزئيّة فما يعرب عنه كلّ دليل في خاصّيّته و أمّا الكلّيّة ، فهي أن يكون كلّ مكلّف تحت قانون معيّن من تكاليف الشّرع في جميع حركاته و أقواله و اعتقاداته ، فلا يكون كالبهيمة المسيّبة تعمل بهواها ، حتّى يرتاض بلجام الشّرع" [2] . و مادام الحكم يجري على الأعيان ابتغاء المصلحة فيها ،

---

(1) نظرية المقاصد للريسوني و مقال د/ النجار بمجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ .

(2) الموافقات ، 293/2 .

فلابدّ من تقدير ما يترتّب عن هذا الإجراء من حصول مصلحة أو وقوع مفسدة ، قبل أن يتمّ هذا الإجراء . لكن كيف يتمّ ذلك ؟ و نحن نعلم أنّ أيّ فعل من طبيعته عند وقوعه أن تكون مشوبة فيه المصلحة بالمفسدة ، خاصّة و أنّه لا يوجد فعل خالصة فيه المصلحة أو خالصة فيه المفسدة ، و هذا ما قرّره جمع من العلماء ، فهذا العزّ بن عبد السلام يقول :" إنّ المصالح الخالصة عزيزة الوجود ، فإنّ المآكل و المشارب و الملابس و المناكح و المراكب و المساكن لا تحصل إلاّ بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق"[1]. و عليه يقرّر أنّ "مصالح الدّارين و مفسادهما في رتب متفاوتة ، فمنها ما هو في أعلاها ، و منها ما هو في أدناها .. فما كان من الاكتساب محصّلا لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال ، و ما كان منها محصّلا لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال" [2] ، و قد أكّد هذا الإمام القرافي بعده ، حيث قال:" .. إستقراء الشّريعة يقتضي أنّ ما من مصلحة إلاّ و فيها مفسدة ، و لو قلت على البعد ، و لا مفسدة إلاّ و فيها مصلحة ، و إن قلت على البعد .. " [3] .

ثمّ جاء بعدهما الإمام الشّاطبي ليثبت هذا ، و يكون أكثر تدقيقا أيضا ، بقوله :".. المصالح الدّنيويّة ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلّص كونها مصالح محضة .. كما أنّ المفاسد الدّنيويّة ليست بمفاسد محضة .. و يدلّك على ذلك ما هو الأصل .. و ذلك أنّ هذه الدّار وضعت على الامتزاج بين الطّرفين ، و الاختلاط بين القبيلين ، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك" [4] . و على هذا الأساس يقرّر أنّ " المصالح و المفاسد الرّاجعة إلى الدّنيا ، إنّما تفهم على مقتضى ما غلب ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهي المصلحة المفهومة عرفا ، و إذا غلبت الجهة الأخرى ، فهي المفسدة المفهومة عرفا" [5] ، و يؤكّد هذا بقوله :" .. فالمصلحة إذا كانت الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد ، فهي المقصودة شرعا ، و لتحصيلها وقع الطّلب على العباد .. فإذا تبعتها مفسدة أو مشقّة فليست بمقصودة في شرعيّة ذلك الفعل و طلبه .. و كذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنّظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد ، فرفعها هو المقصود شرعا ، و لأجله وقع النّهي .. فإن تبعتها مصلحة أو لذّة فليست هي المقصودة بالنّهي عن ذلك الفعل ، بل المقصود ما غلب في المحل ، و ما سوى ذلك ملغى في مقتضى النّهي ، كما كانت جهة المفسدة ملغاة من جهة الأمر" [6] . و بهذا فإنّ اختلاط المصلحة بالمفسدة في الفعل أمر طبيعيّ ، فقد يكون الفعل الواحد مصلحة من جهة ، و مفسدة من جهة

---

(1) قواعد الإحكام ـ مرجع سابق ـ ، 05/1 .

(2) المرجع نفسه ، 06/1 ، 07 .

(3) شرح تنقيح الفصول ـ مرجع سابق ـ ، ص 78 .

(4) و (5) الموافقات ، 20/2 .

(6) الموافقات ، 21/2 .

أخرى ، أو مصلحة في عاجل أمره ، و مفسدة في عاقبته و مآله ، أو العكس ، و قد يكون مصلحة لأحد و مفسدة على غيره ، ثمّ إنّ غلبة المصلحة أو المفسدة في الفعل و إطّراد ذلك أو ثباته أمر نسبيّ ، و إنّما مرجع ذلك إلى كون المصلحة و المفسدة إضافيّة في الفعل و ليست ذاتيّة ، و قد بيّن الشّاطبي ذلك فقال:" إنّ المنافع و المضارّ عامّتها أن تكون إضافيّة لا حقيقيّة ، و معنى كونها إضافيّة أنّها منافع أو مضارّ في حال دون حال ، و بالنّسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت ... فكثير من المنافع تكون شرّا على قوم لا منافع ، أو تكون ضررا في وقت أو حال ، و لا تكون ضررا في الآخر .. " [1] . و على هذا الأساس يتمّ التّحقيق في حصول المقصد عند تنزيل الحكم على أعيان الأفعال ، بالنّظر في تقدير غلبة المصلحة ، فيعلم أنّه لا يتحقّق ، و لا يحصل هذا التّقدير إلاّ بالنّظر في الفعل لا بحسب ذاته ، و إنّما بحسب الاعتبارات الإضافيّة التي تتعلّق به و أجملها في ثلاثة أبعاد : البعد الظّرفيّ ، البعد النّفسيّ و البعد المآليّ .

**أولا / مراعاة البعد الظّرفيّ للفعل** : إنّ كثيرا من المصالح تتغيّر بتغيّر الأزمان و تغيّر الأماكن ، و هذا التّغيّر من شأنه أن يؤثّر تأثيرا ما على الأحكام الشّرعيّة التي نيطت بتلك المصالح . و من ثمّة فإجراء هذا الحكم على نفس الفعل إذا كان قد حصل فيه مقصد من تحقّق المصلحة في زمن و مكان ما ، قد لا يؤتي أكله في زمن و مكان مغايرين. و عليه فلابد من إجراء حكم آخر تناط به مصلحة ذلك الزّمان أو ذلك المكان . و مثاله " ما يكون متبدّلا في العادة من حسن إلى قبح و بالعكس .. كشف الرّأس ، فإنّه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقيّة ، و غير قبيح في البلاد المغربيّة ، فالحكم الشّرعيّ يختلف باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة ، و عند أهل المغرب غير قادح " [2] ، و على المجتهد هنا أن يكون يقظا ، متبصّرا ، حتّى يميّز ما هي المصالح و المفاسد التي تغيّرت أوضاعها و آثارها تغيّرا حقيقيّا ، و بالتّالي فإجراء أحكامها على الأفعال لا يؤدّي إلى مقصودها .

و ممّا يجب أن يعلم أنّ هناك مصالح حقيقيّة ثابتة لا تتغيّر ، أو تتّسم بقدر كبير من الثّبات هي حجر الأساس في الحياة البشريّة ، كتلك التي تمثّلها أحكام العبادات و أحكام الحدود و الجنايات (الدّماء)، و ككثير من أحكام الأسرة ، فإذا تحقّقت في الأفعال العينيّة أحكام هذه المصالح وجب إجراؤها ، لأنّ مصالحها ثابتة و متحقّقة ، و في الطّرف الآخر ، توجد مصالح كثيرة و مفاسد تتأثّر باختلاف الأحوال و تغيّر الظّروف ، فتتغيّر أوضاعها و سلّم أولويّاتها ، و يتغيّر نفعها أو ضررها ، ممّا

(1) الموافقات ، 30/2 ، 31 .

(2) المرجع نفسه ، 216/2 .

يستدعي هذا نظرا جديدا و تقديرا مناسبا ، و وسائل مناسبة . و كلّ هذا يؤثّر على الأحكام تأثيرا بيّنا ، ينبغي أن ينظر فيه و يقدّر بقدره ، بلا إفراط و لا تفريط ، حيث يسعى المجتهد عند إجراء الحكم على الفعل العينيّ ، إلى تقدير نسبة المصلحة و المفسدة في هذا الإجراء ، و على أساس ذلك ، يتمّ التّنزيل أو يستبدل هذا الحكم بآخر مناسب و محقّق لقصد الشّارع .

و من أبرز ما يحتاج إلى النّظر و التّقدير المتجدّد المراعي للأبعاد الزّمانيّة و المكانيّة للأعيان حفظ المصالح في إطار المعاملات المنبنية على الأعراف ذات الأبعاد الظّرفيّة المعيّنة .

و مراعاة لهذا البعد ، و ملاحظة له في التّشريع وضع علماؤنا عدّة قواعد تحقّق ذلك الغرض منها ، "العادة محكّمة" و "المعروف عرفا كالمشروط شرطا " [1].

**ثانيا / مراعاة البعد النّفسيّ للمكلّف** : إنّ اختلاف النّفوس و الأمزجة و الأحوال الباطنة للإنسان كلّها اعتبارات خاصّة يجب مراعاتها عند إجراء الأحكام على الأفعال المشخّصة ، ذلك أنّ كثيرا من الأحكام قد تحصّل مقصودها بإجرائها على بعض الأشخاص ، و لا تحصّلها بإجرائها على آخرين ، و هذا يستدعي نظرا خاصّا في هذه الاعتبارات قبل التّنزيل . فمن المكلّفين من يميل إلى الانحراف و الجموح في سلوكه ، و لا يناسبه إلاّ التّشديد في الحكم حتّى يرتدّ إلى الاعتدال .في حين بعضهم يكون أقرب إلى الوسطيّة و الاعتدال ، فلا يناسبه ذلك التّشديد ، و في هذا المعنى يقول الشّاطبي :" إن كان التّشريع لأجل انحراف المكلّف ، أو وجود مظنّة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطّرفين ، كان التّشريع ردّا إلى الوسط الأعدل ، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه ، فِعل الطّبيب الرّفيق يحمل المريض ، على ما فيه صلاحه بحسب حاله و عادته ، و قوّة مرضه و ضعفه" [2] . و عليه فإنّه " يؤتى بطرف التّشديد ـ و عامّة ما يكون في التّخويف و التّرهيب و الزّجر ــ في مقابلة من غلب عليه ـ من المكلّفين ــ الانحلال في الدّين ، و يؤتى بطرف التّخفيف ــ و عامّة ما يكون في التّرجية و التّرغيب و التّرخيص ـ في مقابلة من غلب عليه الحرج في التّشديد" [3] .

و كما يتمّ مراعاة هذا البعد في تقدير المصلحة أو المفسدة بين الشّخصين لاختلاف أحوالهما النّفسية ، تتمّ مراعاته كذلك في تقدير ذلك في الشّخص باعتبار الاختلاف في أحواله النّفسية بين ظرف و آخر ، و مثال ذلك الحكم بعدم إيقاع طلاق الغاضب [4].

---

(1) أنظر إعلام الموقعين ـ مرجع سابق ـ ، 03/3 و ما بعدها . و أصول الفقه للزحيلي ، 831/2 .

(2) الموافقات ، 124/2 .

(3) المرجع نفسه ، 128/2 .

(4) فقد جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال :" لا طلاق في إغلاق" ، و قد فسّر الإمام أحمد "الإغلاق" بالغضب في رواية له ، و انظر تفصيل هذه المسألة في إعلام الموقعين ـ مرجع سابق ـ ، 52/3 و ما بعدها و 50/4 .

**ثالثا / مراعاة البعد المآليّ في الفعل** : و أقصد به ما يؤول إليه الفعل عند إجراء الحكم عليه من أثر خارج محلّه ، فكثير من الأفعال إذا أجري عليها الحكم حصّل فيها مقصده ، و لم تنتج عنه آثار امتدّت إلى غيره ، و قد يجري حكم على فعل آخر من نفس النّوع فيُحصِّل مقصده ، لكن يتبعه حصول مفسدة تلحق بغيره . و قد تكون المفسدة أكبر من المصلحة ، و من ثمّة فلابدّ من إيقاف تنزيل ذلك الحكم على هذا الفعل ، " و أمثلة هذا الاعتبار كثيرة في الأفعال التي تكون فيها مصلحة للنّفس ، و لكن تلحق بها مضرّة للغير في بعض الأحوال ، فهي نفسها تجري على حكم الإباحة أو الطّلب ، في الأحوال التي لا يكون فيها ضرر بالغير ، و لكن في الأحوال التي يكون فيها ضرر يجري عليها المنع ، و الحال أنّ مقصدها في ذاتها يتحقّق في الحالين ، و لكن اختلف الحكم باختلاف الأثر الذي يترتّب على حصول المقصد " [1] .

و قد فصّل هذا الإمام الشّاطبي في المسألة الخامسة من قسم مقاصد المكلّف [2] ، و التي ضمّنها الكثير من القواعد و الأحكام التّنزيلية ، غير أنّي أشير هنا إلى مسألة بالغة الأهمّية ، و هي مسألة "تعارض المصالح و المفاسد" ، و هو ما يقتضيه اختلاطها و تشابكها ، و يستدعي جهدا كبيرا في سبيل التّرجيح بينها . "و لاشكّ أنّ كثيرا من الحالات يكون الأمر فيها واضحا ، و التّرجيح فيها سهلا ، إمّا بمقتضى النّصوص و إمّا بمقتضى التّقدير العقليّ .. و قد وضع العلماء عددا من القواعد التي تساعد على التّرجيح بين المصالح و المفاسد المتعارضة ، مثل "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح " ، و "تُفوّت أدنى المصلحتين لحفظ أعلاهما " ، و "المصلحة العامّة تقدّم على المصلحة الخاصّة" ، و "الضّرر الأشدّ يزال بالضّرر الأخفّ" .. و "الضّرر لا يزال بمثله" ، و "يتحمّل الضّرر الخاصّ لدفع الضّرر العامّ" .. و نحوها .

## الفرع الثاني : الموازنة بين قصد الشّارع و قصد المكلّف

من البديهيّ في الدّين أنّ " الأعمال بالنّيّات ، و المقاصد معتبرة في التّصرّفات من العبادات و العادات " [3] .

و لذلك فقصد الفاعل في فعله هو الذي يقرّر عمله صحّة أو فسادا و يجعله عبادة أو رياء ، فرضا أو نافلة ، بل يجعله إيمانا أو كفرا . و عليه " فالعمل إذا تعلّق به القصد ـ قصد المكلّف ـ تعلّقت به الأحكام التّكليفيّة ، و إذا عري عن القصد لم يتعلّق به شيء منها كفعل النّائم و الغافل و المجنون " [4] .

---

(1) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 284 ، 285 .

(2) الموافقات ، 264/2 و ما بعدها .

(3) المرجع نفسه ، 264/2 .

(4) المرجع نفسه .

و إنّما تحدّد قيمة فعل المكلّف إذا تعلّق به قصد المكلّف ، من خلال مقارنة هذا القصد بقصد الشّارع من حيث موافقته أو مخالفته إيّاه ، ذلك أنّ "قصد الشّارع من المكلّف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التّشريع" [1] . و لمّا كانت الشّريعة موضوعة لمصالح العباد ، فالمطلوب من المكلّف أن يجري على ذلك في أفعاله ، ذلك أنّ قصد الشّارع "إنّما هو المحافظة على الضّروريات و ما رجع إليها من الحاجيّات و التّحسينيات ، و هو عين ما كلّف به العبد ، فلابدّ أن يكون مطلوبا بالقصد إلى ذلك ، و إلاّ لم يكن عاملا على المحافظة ، لأنّ الأعمال بالنّيّات ، و حقيقة ذلك أن يكون خليفة الله في إتمام هذه المصالح بحسب طاقته و مقدار وسعه" [2] . هذه المهمّة الاستخلافية التي تستدعي من المكلّف "أن يكون قائما مقام من استخلفه يُجري أحكامه و مقاصده مجاريها " [3].

و على هذا الأساس فإنّ إجراء الأحكام على الأفعال العينيّة للمكلّفين في الواقع يرجىٰ منه تحقّق مقاصد الشّرع منها ، فإذا ما كان إتيان المكلّف لها بقصد مغاير لمقصد الشّارع ، فإنّه حينئذ لا تجري عليها تلك الأحكام ، بل تعتبر باطلة ، و يجب أن تصرف عن دائرتها ، و مثاله : أن ينكح الرّجل المرأة بقصد تحليلها لزوجها الأوّل ، خلافا لمقصد الشّارع في تشريع الزّواج من دوام العشرة ، و حصول السّكينة ، و الحفاظ على النّوع الإنسانيّ بالإنجاب . و لذلك كان هذا النّكاح باطلا باعتبار أنّ قصد المكلّف جاء مخالفا لقصد الشّارع ، و تأسيسا لهذا المعنى يقول الشّاطبي :" كلّ من ابتغى في تكاليف الشّريعة غير ما شرّعت له ، فقد ناقض الشّريعة ، و كلّ من ناقضها ، فعمله في المناقضة باطل ، فمن ابتغى في التّكاليف ما لم تشرّع له فعمله باطل" [4].

و في مثل هذه الحال ، وجب تبيّن مقصد الفاعل من الفعل الذي هو مقدّم على إيقاعه اتّقاء للمفسدة و جلبا للمصلحة . و لكن يطرح السّؤال نفسه هنا : كيف السّبيل إلى تبيُّن مقصد الفاعل من فعله حتّى يحال بينه و بين إيقاعه حال المخالفة لقصد الشّارع ؟ ، الأمر ليس هيّنا ، و المسألة ينظر في مُتعلّقها ، و الحقيقة أنّ هذا يعود إلى كلّ مكلّف في نفسه ، في تبيّن مقاصدها ، فيكون على بصيرة بمسالك التّنزيل في أفعاله بميزان التّوافق و الاختلاف بين تلك المقاصد و مقاصد الشّارع ، و أمّا بالنّسبة للآخرين فقد تبدو علامات و أمارات و قرائن تبين عن مقصده ، فيجري فعله حينئذ في تنزيل الحكم عليه بحسب ذلك الميزان .

---

(1) الموافقات ، 251/2 .

(2) المرجع نفسه ، 251/2 ، 252 .

(3) المرجع نفسه ، 25/2 .

(4) المرجع نفسه .

هذا حالة ما إذا كان مدركا لمقاصد الشّارع ، عارفا بها ، فما الحال إذا كان جاهلا بها ، غير مدرك لحقائقها و مبادئها ؟ ، خصوصا و أنّ عامّة المكلّفين قد لا يعرفون ـ بالتّفصيل ـ مقاصد الشّارع في كثير من أحكامه و تكاليفه ، فكيف يفعلون ، حتّى يكون قصدهم في كلّ عمل موافقا ـ غير مخالف ـ لقصد الشّارع في ذلك العمل ؟ [1] . لقد وضع الإمام الشّاطبي أمام المكلّف ـ إزاء هذا السّؤال ـ ثلاثة خيارات مشروعة تجعل المكلّف موافقا لقصد الشّارع و هو في مأمن من مناقضته و هي :

- أن يقصد بعمله ما فهمه من قصد الشّارع فيه ، غير أنّه لا ينبغي أن يخلي عمله هذا عن قصد التّعبّد حتّى لا يغفل عن الله ، و حتّى لا يخرج عن قصده ما قد يكون جهله من مقاصد ذلك التّكليف .
- أن يقصد ما عسى أن يكون الشّارع قصده ، من غير تحديد ، و هذا أشمل و أكمل من سابقه . . .
- أن يقصد مجرّد امتثال أمر الشّارع ، و الخضوع لحكمه ، و هذا أكمل و أسلم [2] .

و قد يصادف ـ و هو كثير الوقوع ـ أن يكون قصد المكلّف مخالفا لقصد الشّارع في الفعل ، غير أنّه لا يؤثّر فيه ، فيحصل من الفعل مقصده الشّرعيّ من جلب مصلحة ، و دفع مفسدة ، مثل المجاهد في جيش المسلمين بقصد الانتصار لعصبته ، فإنّ جهاده و إن جرى على غير قصد الشّارع من إعلاء كلمة الله ، إلاّ أنّ ذلك المقصد قد يحصل بجهاده ، فكيف إذن يبطل تنزيل الحكم في مثل هذا الحكم مع تحقّق مقصد الشّارع فيه ؟ ، و لدفع هذا الإشكال أورد الشّاطبي جملة من الأدلّة مؤدّاها أنّ إبطال الفعل الذي قَصْدُ فاعلِه مخالف لقصد الشّارع إنّما هو بسبب "الاستهتار" بأحكام الله و مقاصده فيها ، و أنّ فعله بذلك يؤول إلى فساد قد يكون أكبر من النّفع الذي تحقّق فيه [3] .

و من أكبر مجالات التّحقيق في حصول المقاصد الشّرعيّة ، ما يعرف بالحيل الشّرعيّة ، ذلك أنّها "أعمال يجريها أصحابها بقصد مخالف لقصد الشّارع للتّنصّل من تكاليف في أوامر الله و نواهيه بجعل تلك الأعمال موافقة في الظّاهر لتلك الأوامر و النّواهي " [4] . و ما يدعو إلى الموازنة بين قصد المكلّف و قصد الشّارع فيها ، لأجل إجراء الأحكام الشّرعيّة عليها ، لا بحسب ما يظهر منها ، بل بحسب ما تعطّل فيها من مقاصد الشّرع ، و في هذا المعنى يقول الشّاطبي بعد بيانه لمفهوم الحيل و أدلّة منعها :" لمّا ثبت أنّ الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك ، لأنّه مقصود الشّارع فيها كما

---

(1) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 144 .

(2) الموافقات ، 283/2 ، 284 .

(3) المرجع نفسه ، 253/2 . مجلة الموافقات ـ المرجع نفسه ـ ، 285/1 .

(4) مجلة الموافقات ـ المرجع نفسه ـ ، ع 1 ، ص 286 .

تبيّن. فإذا كان الأمر في ظاهره و باطنه على أصل المشروعيّة فلا إشكال، و إن كان الظّاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غيرصحيح وغير مشروع، لأنّ الأعمال الشّرعيّة ليست مقصودة لأنفسها، و إنّما قصد بها أمور أخر، هي معانيها، و هي المصالح التي شرعت لأجلها. فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع ، فليس على وضع المشروعات" [1] . - و سيأتي تفصيل موضوع الحيل في موضع آخر -.

بهذا كلّه يتبيّن لنا بأنّ التّحقيق في حصول المقاصد الشّرعيّة لا يقلّ أهمّية عن التّحقيق في مناطات الأحكام ، و أنّه أصل من أصول المنهج التّنزيليّ في أحكام الشّريعة ، فهو يبحث في مقاصد الأحكام من حيث أيلولتها وقوعا و تخلّفا في نطاق أنواع الأفعال أوّلا ، ثمّ في نطاق أفرادها العينيّة المشخّصة بملابساتها الظّرفيّة و النّفسيّة ، مع ملاحظة مدى التّطابق بين مقصد فاعلها و بين مقصد الشّارع فيها . و على أساس ما يتّضح يكون التّنزيل للأحكام ، و من خلال هذا التّبيان حاولنا أن نحدّد قرائن معيّنة و نضع إشارات دالّة يهتدي بها المجتهد ضمن مسالك إجرائيّة يتوصّل بها إلى التّحقّق من وقوع المقصد في أعيان الأفعال و أنواعها ، و إن كان هذا يفتقر إلى تعمّق أكبر و ضبط أدقّ . إلاّ أنّا نراها معالم أوّلية هادية على طريق الاجتهاد المقاصدي ، عسى أن تجد من يزيدها ضبطا ، و يُشبِعها تعمّقا و تدقيقا .

## المبحث الثالث : التّحقيق في مآلات الأفعال

قد رأينا أنّ التّحقّق في مناطات الأحكام قد يفضي إلى اعتبار فعل ما مندرجا ضمن حكم معيّن في نوعه و عينه ، كما أنّ التّحقيق في حصول المقاصد قد يفضي كذلك إلى أنّ ذلك الفعل حاصل فيه مقصد حكمه عند إجرائه عليه . و لكنّ ذلك كلّه لا يكفي في الاطمئنان إلى أنّ تنزيل الحكم على ذلك الفعل سيفضي إلى المصلحة المطلقة ، لأنّ ذلك الفعل ، و إن يكن تحقّق مقصد حكمه فيه ، فقد يكون وقوعه مؤدّيا إلى حصول مفسدة أكبر من المصلحة التي تحقّقت به في ذاته ، و من ثمّة فإنّ تنزيل الأحكام على أفعالها ، يحتاج إلى أصل آخر في فقه التّنزيل ، يكون به تتبّع آثار الفعل عند إجراء حكمه عليه في دوائر أخرى ، خارج دائرته لتبيّن ما ستكون عليه تلك الآثار من منفعة أو مفسدة ، و حينئذ يقع إجراء الفعل على الوجه الذي يجلب المنفعة و يدرأ المفسدة صرفا له عن مجال حكمه المقرّر له إلى حكم آخر ، أو تنزيلا لذلك الحكم عليه [2] .

و على هذا الأساس فإنّ النّظر في فعل ما لأجل إلحاقه بحكم الشّرع تنزيلا له عليه ، لا يُكتفى فيه بالتّحقيق في مناطه ، و لا بالتّحقّق من حصول مقصد ذلك الحكم فيه ، و إنّما يستدعي خطوة منهجيّة مهمّة على مستوى فقه التّنزيل ، هي النّظر في مآل ذلك الفعل بالتّحقّق في آثاره التي تتعدّى حدود مجاله

---

(1) الموافقات ، 292/2 .

(2) مجلة الموافقات - مرجع سابق - ، ع 1 ، ص 287 .

الخاص بذاته كفعل ، من حيث إنّ هذا الفعل له ارتباطات خارجيّة ـ حتما ـ تفرضها عليه علاقة "التّأثير و التّأثّر" التي تحكم الأفعال كما تحكم الأشخاص أيضا . و من هنا ، فإنّ الاعتبارات الخارجيّة التي يتبدّى بها و على أساسها إجراء الحكم على فعل ما ، لها أثر كبير في تكييف هذا الإجراء ، ذلك أنّه إذا ترتّب على هذا الإجراء مفسدة تساوي أو تفوق المصلحة المتوخّاة من الفعل في ذات الفعل أو في خارجه، فإنّ هذا الحكم يصرف عن هذا المجال و يوقف إجراؤه ، و أمّا إذا كان هذا الإجراء سببا في مصلحة راجحة في ذات الفعل أو في خارجه فإنّ هذا الحكم يتمّ تنزيله على ذلك الفعل حتما .

و قد اهتمّ الأصوليّون و خاصّة منهم الفقهاء بهذا المسلك الاجتهاديّ الحيويّ ، إلاّ أنّه كان اهتماما لا يتعدّى حدوده الضّيّقة ، إمّا باعتباره طريقة تنزيلية في إطار آحاد الأحكام و فقه النّوازل . و إمّا مكوّنا جوهريّا لمفهوم الذّرائع ، خاصّة عند المالكيّة و الحنابلة [1] . في حين نرى أنّ هذا المنهج الإجرائي أخذ حيّزا من الاهتمام ـ تأصيلا و تفريعا ـ عند إمامنا الشّاطبي ، فقد عقد له مسألة كاملة في كتاب الاجتهاد من الموافقات و سمّاه " النّظر في مآلات الأفعال" [2] .

فقد ارتقى به إلى أن جعله أصلا تنزيليّا قائما بذاته ، بل نراه ضمّنه مسائل أصوليّة مستقلّة جعلها من مسالك هذه الأصل الشّرعيّة التي تخدمه ، و تسدّد فقه الشّريعة تنزيلا على ضوئه ، و من هذه المسائل : الاستحسان ، سدّ الذرائع ، مراعاة الخلاف و نحوها [3] .

لّما تبيّن لنا أهمّية هذا المسلك الإجرائي ، ارتأيت أن أدرسه من خلال ثلاثة نقاط ، تتّضح فيها حقيقته و عناصره التّكوينيّة التي بها ، تنكشف الكيفيّة الإجرائيّة التي تؤكّد نجاعة هذا الأصل الاستدلاليّة، و هذه النّقاط رتّبتها في مطالب هي :

**أولا** : معنى مآل الفعل

**ثانيا** : طرق تقدير مآل الفعل

**ثالثا** : المسالك الشّرعيّة لاعتبار مآل الفعل .

## المطلب الأول : معنى مآل الفعل

المآل في اللّغة مأخوذ من آل الأمر إلى كذا ، يؤول مآلا ، أي انتهى إليه .

و مآل الفعل أي ما ينتهي إليه الفعل من أثر له في الخارج .

و هو في اصطلاح الأصوليّين لا يخرج عن هذا المعنى ، فمآل الفعل عندهم هو ما يؤول إليه من

---

(1) أصول الفقه ، أبو زهرة ، ص 268 ، 269 .

(2) الموافقات ، 140/4 .

(3) مجلة الموافقات ، ع 1 . هامش ، ص 287 .

مصلحة أو مفسدة في دائرة قد تمتدّ إلى خارج ذاته [1] .

و تارة يعبّرون عنه بمآل الفعل ، و أخرى بمآل الحكم ذلك أنّهما ينتهيان في الواقع إلى معنى واحد. فمآل الحكم هو أثره في الفعل من تحقيق مقصده فيه عند الإجراء . و هذا المقصد الذي تحقّق في الفعل له أثره في الخارج أي خارج دائرة ذات الفعل . و من ثمّة فمؤدّى مآل الفعل و مآل الحكم واحد [2] .

و النّظر في مآلات الأفعال ، أو اعتبار مآلاتها في فقه الشّريعة يعني "أنّ المجتهد حين يجتهد و يحكم و يفتي، عليه أن يقدّر مآلات الأفعال التي هي محلّ حكمه و إفتائه ، و أن يقدّر عواقب حكمه و فتواه و ألاّ يعتبر أنّ مهمّته تنحصر في إعطاء الحكم الشّرعيّ ، بل مهمّته أن يحكم في الفعل و هو يستحضر مآله أو مآلاته ، و أن يصدر الحكم و هو ناظر إلى أثره أو آثاره" [3] .

و قد أصّل الشّاطبي لهذا المعنى بقوله:" النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ، و ذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصّادرة عن المكلّفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ؛ (فقد يكون) غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، و لكن له مآل على خلاف ذلك . فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعيّة ، فربّما أدّى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعيّة ، و كذلك إذا أطلق القول في الثّاني بعدم المشروعيّة ، ربّما أدّى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعيّة ، و هو مجال للمجتهد صعب المورد ، إلا أنّه عذب المذاق ، محمود الغبّ ، جارٍ على مقاصد الشّريعة" [4] .

و عليه فالنّظر في مآلات الأفعال يعني الاتّجاه إلى ما تنتهي إليه في جملتها ، فإن كانت تنحو نحو المصالح التي هي المقاصد من معاملات النّاس بعضهم مع بعض ، كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب هذه المقاصد .. و إن كانت مآلاتها تنحو إلى المفاسد ، فإنّها تكون محرّمة بما يتناسب مع تحريم هذه المقاصد[5] .

و بهذا يتبيّن أنّ النّظر في المآلات لا يُلتفت فيه إلى مقصد العامل و نيّته بالدّرجة الأولى . و إنّما يكون التّوجّه صوب نتيجة العمل و ثمرته ، فبحسب النّتيجة يحمد الفعل أو يذمّ ، فيطلب أو يمنع [6] .

---

(1) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ،ع 1 ، هامش ، ص 287 .

(2) المرجع نفسه .

(3) نظرية المقاصد ، الريسوني ، ص 353 .

(4) الموافقات ، 140/4 ، 141 .

(5) أصول الفقه ، الزحيلي ، 880/2 .

(6) المرجع نفسه ـ أصول الفقه ، أبو زهرة ، ص 269 .

و ممّا ينبغي الإشارة إليه ، أنّه قد يستشكل على كثير ؛ كيف أنّ الفعل بعد التّحقيق في مناطه و في حصول مقصده يؤول إلى مفسدة ؟! ، و الواقع أنّ هذا الاستشكال لا يرتفع إلاّ بإدراك وجهين خاصّين من مستلزمات الكيفيّة الإجرائيّة التي يجب مراعاتها في منهج التّنزيل :

**الأوّل** : إنّ الأفعال التي تقع في الوجود لا تكون متمحّضة للمصلحة أو للمفسدة ، و إنّما تشتمل على كلّ منهما و لكن بنسب متفاوتة ، يقول الشاطبي في هذا المعنى :" .. إنّ المصالح الدّنيويّة ـ من حيث هي موجودة هنا ، لا يتخلّص كونها مصالح محضة... كما أنّ المفاسد الدّنيويّة ليست مفاسد محضة من حيث مواقع الوجود" [1] .

**الثّاني** : أنّ الفعل قد يترجّح فيه جانب المصلحة على جانب المفسدة ، أو العكس ، لا بسبب ذاته و ما فيها من مصلحة ، و إنّما يكون بسبب ظروف خارجيّة و ملابسات احتفّت به ، فجعلت جانبا يغلب على جانب ، و ذلك "لأنّ المنافع و المضارّ عامّتها أن تكون إضافية .. و معنى ذلك أنّها منافع أو مضارّ في حال دون حال ، و بالنّسبة إلى شخص دون شخص ، أو وقت دون وقت" [2] .

و على هذا الأساس فإنّ الفعل قد يكون الظّاهر أنّه محقّق للمصلحة ، لكن قد يؤول إلى مفسدة غلبت على تلك المصلحة بسبب ظرف من الظّروف أو حال من الأحوال ، و العكس كذلك ، فقد يكون الفعل الظّاهر فيه أن تحصل به مفسدة ، و لكن قد يؤول إلى مصلحة غلبت على تلك المفسدة بسبب ظرف معيّن أو حال معيّنة ، و بمقدار غلبة جانب يكون الحكم المناسب الجالب للمصلحة و الدّارئ للمفسدة .

و إذا تمّ لنا معرفة أنّ المصالح و المفاسد متزاحمتان في الأعمال ، و أنّ هذه الأفعال ؛ المصالح و المفاسد فيها اعتباريّان ـ أو إضافيّان كما قال الشّاطبي ـ يتحدّدان بحسب الظّروف و الأحوال ، فكيف لنا تقدير مآلات الأفعال ، و من ثمّة تقدير الأحكام المناسبة بالمسالك المناسبة قبل أيلولة الأفعال إلى مآلاتها ؟! ! ، و الجواب على هذا في المطلب التّالي :

## المطلب الثاني : طرق تقدير مآل الفعل

و أقصد بها المسالك التي يتوخّاها المجتهد ، و هو يبتغي إجراء الأحكام على الأفعال الموجودة تحت نظره، مطلقا إلى اكتشاف مآلاتها ، و هذه الطّرق و إن لم تكن محدّدة من قِبل من اهتمّ بهذا المسلك الاجتهاديّ من الأصوليّين ، حتّى من الشّاطبي نفسه ، فلم تنل حظّها من الضّبط ، و لعلّ هذا راجع إلى أنّ هذا المسلك الاجتهاديّ أو المنهج التّنزيليّ كلّه لم ينل حظّه من الاهتمام و الضّبط بشكل يجعله محدّدا،

---

(1) الموافقات ، 20/2 .

(2) المرجع نفسه ، 30/2 .

فإنّه يبقى هذا من المجالات التي تستدعي جهدا منهجياً و علمياً لأجل ضبط مسالكه و تحديد سبله الإجرائيّة التي تضمن أيلولة الشّريعة إلى مقاصدها في واقع النّاس بشكل سديد .

إلاّ أنّ النّظر في بعض تطبيقات هذا المسلك سواء منها القرءانيّة أو الحديثيّة ، و كذا الاستعانة بما فهمه منها بعض الأصوليّين ، ـ و أخصّ بالذّكر منهم الشّاطبي ـ إضافة إلى ما أشارت إليه بعض الدّراسات الحديثة [1] . كلّ هذا يُعدّ مادّة خامّا تتطلّب تشكيلا علمياً دقيقا ، يؤسّس لعملية التّنظير و الضّبط لهذا المجال الحيويّ.

و ممّا ذكرنا يمكن أن نظفر ببعض ما يشبه أن يكون طرقا يتعرّف بها على مآلات الأفعال [2]، و أهمّها ثلاثة :

**أولا** : تقدير آثار الفعل عند وقوعه

**ثانيا** : ملاحظة العلاقة التّلازميّة للفعل

**ثالثا** : مراعاة قصد الفاعل

## الفرع الأول : تقدير آثار الفعل عند وقوعه

إنّ التّحقيق في أيلولة الفعل إلى المصالح أو المفاسد ، بحسب ما احتفّ به من قرائن و ملابسات الظّرف و الحال ، لا يتمّ قبل وقوع الفعل و حسب ، و إنّما قد يتمّ هذا النّظر الدّقيق بعد وقوع الفعل فعلا ، و ظهور آثاره الذّاتية من المفاسد ، التي تستدعي حكما عاجلا و مناسبا ، يعالج وضعيّة الفعل في إطاره الظّرفيّ و الحاليّ ، بما يؤدّي إلى تلافي الفساد الحاصل ، أو حسره إلى أكبر قدر ممكن . و مثاله : وقوع النّفاق من أناس زمن النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم ، و علمه و أصحابه رضي الله عنهم بهم ، مع يقينه عليه الصّلاة و السّلام باستحقاقهم القتل ، لأنّ النّفاق مفسدة كبيرة في الدّين ، غير أنّه حكم "بمنع قتلهم" ، لما قد يترتّب عن إجراء حكم القتل فيهم من مفسدة أعظم من مفسدة النّفاق ذاته ، و التي هي" فتنة النّاس عن الإسلام" ، لذلك قال النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم ـ مبرّرا حكم منع قتلهم ـ :" **أخاف أن يتحدّث النّاس أنّ محمّدا يقتل أصحابه**" [3]. فالواقع أنّ النّفاق منهيّ عنه لأنّه كفر بعد النّطق بالشّهادتين، و لكن لمّا وقع فعلا ، و نتج عنه مفسدته الكبيرة من سعي إلى إفساد حال المسلمين كافّة ، استوجب هذا الوضع النّظر في واقع المآل لتعرّف حقيقته ، و من ثمّة الحكم عليه بما يستوجبه هذا الواقع ،

---

(1) أنظر : مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 1 ، ص 289 .

(2) المرجع نفسه .

(3) رواه البخاري ، كتاب المناقب ، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية ، تحت رقم (3330) 1296/3 بلفظ "لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه" ـ ناهيا عمر رضي الله عنه عن قتل عبد الله بن أبي بن سلول . و رواه مسلم ، كتاب البر و الصلة و الآداب ، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما ، 431/2 بلفظ "دعه لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه" .

لا بما هو عليه حكم الأصل من النّهي المتّجه إلى الفعل .

و مثال ثان : ما جاء في الصّحيحين :" أنّ أعرابيّا بال في المسجد و قام الصّحابة لزجره و منعه ، فقال عليه الصّلاة و السّلام :" **لا تزرموه ـ أي لا تقطعوه ـ دعوه** .." الحديث [1] ، فالأصل في فعل "التّبوّل بالمسجد" أمر منهيّ عنه ، لما فيه من مفسدة تلويثه ، و لكن لّما كانت آثار هذا الفعل و التي تمّ تقديرها بعد وقوعه ، لها مفاسد أعظم و أكبر ، ترك أصل النّهي عن هذا الفعل ، و من ثمّة ترك الأعرابيّ مسترسلا في بوله ، "لأنّه لو قطع بوله لنجس ثيابه ، و يحدث عليه من ذلك داء في بدنه ، فترجّح جانب تركه على ما فعل من المنهيّ عنه ، على قطعه ، لما يدخل عليه من الضّرر ، و بأنّه ينجّس موضعين و إذا ترك فالذي ينجّسه موضع واحد" [2].

ومن هذه الأمثلة يتبيّن كيف أنّ لتقدير أيلولة الفعل إلى آثار خارج دائرته ، من أهمّية في تكييف الحكم المناسب الذي قد يكون مخالفا للحكم الأصليّ للفعل ، إلاّ أنّه صُرِف هذا الأخير عن دائرة الفعل لاقتضائه مفسدة تربو عن المصلحة التي شرع لها ، و في هذا المعنى يقول الشّاطبي " .. و هذا كلّه نظر إلى ما يؤول إليه ترتّب الحكم بالنّقض و الإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النّهي أو تزيد" [3] ـ هذا من خلال الأمثلة التي ذكرنا ـ .

## الفرع الثاني : ملاحظة العلاقة التّلازميّة للفعل .

و أقصد بالعلاقة التّلازميّة ، تلازم الفعل و مآله ، تلازم السّبب و مسبّبه ، بمعنى الرّبط السّببي بين الفعل و الآثار التي يخلّفها ، عادةً ، وقوعُه على وفق كيفيّات معيّنة ، و في حالات معيّنة كذلك . فالفعل العينيّ إذا جرى على كيفيّة معيّنة ، فإنّه يؤول بحكم العادة إلى مآل معيّن ، فيعرف حينئذ ذلك المآل مسبقا من حكم العادة معرفة يقينيّة أو ظنّيّة فيُتلافى بناء على العلم به بصرف حكمه الأصليّ عنه و تنزيل آخر عليه[4] .

و عليه فإنّ تقدير آثار الفعل خارج دائرته ، كما يتمّ التّحقّق فيه بوقوع الفعل فعلا ، يتمّ كذلك هذا التّقدير على أساس ما يقتضيه حكم العادة التي تتنوّع إلى طبيعيّة و عرفيّة .

و " **العادة الطّبيعيّة** " هي تلك السّنن السّببيّة المطّردة غالبا ، و التي بنى الله فيها نتائج معيّنة على مقدّمات محدّدة ، و رتّب بها مآلات معيّنة على أساس أفعال عينيّة معروفة ، و مثاله : أنّ منع التّكشّف

---

(1) رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب صب الماء على البول في المسجد ، تحت رقم (217) 89/1. و رواه مسلم ، كتاب الطهارة ، باب وجوب غسل البول و غيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد ، 133/1 ، و اللّفظ له .

(2) الموافقات ، 147/4 ، 148 .

(3) المرجع نفسه ، 148/4 .

(4) مجلة الموافقات ، ع 1 ، ص 290 .

على المرأة المريضة بدعوى ملاحظة مصلحة العفّة ، يؤدّي بحكم العادة الطّبيعيّة إلى أنّ تلك المرأة يشتدّ مرضها أو تهلك فعلا ، و بالتّالي وجب صرف حكم المنع عن هذا الفعل العينيّ في هذه الحالة المعيّنة ، و استبداله بحكم إباحة التّكشّف عن عورات المريضات للأطبّاء و لو كانوا رجالا ـ عند اقتضاء الضّرورة لذلك ـ مراعاة للمآل الذي سيؤول إليه الفعل إذا أجري حكم المنع فيه بناء على ما تقتضيه السّنّة الطّبيعيّة .

و أمّا "العادة العرفيّة" ، فهي ما تقتضيه أعراف النّاس التي ترتبط فيها أفعال بآثار أو مآلات معيّنة، و تصرّفات بنتائج تؤول إليها في سببيّة عرفيّة مستمرّة أو غالبة ، تعرف بها أيولة الأفعال و نتائج التّصرّفات، مثال ذلك : ما حكم به القرآن من منع سبّ آلهة المشركين بالنّظر فيما تقتضيه العادة العرفيّة من أنّ سبّ آلهتهم يؤدّي إلى سبّ الله ، و في هذا ما فيه من مفسدة عظيمة يجب أن تستدفع ، قال تعالى ﴿و لا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم﴾ سورة الأنعام الآية 108[1].

## الفرع الثالث : مراعاة قصد الفاعل

تعتبر معرفة مقصد الفاعل من الطّرق التي يتوصّل بها إلى معرفة مآل الفعل غالبا ، ذلك أنّ الفاعل إذا كان قصده موافقا لقصد الشّارع في الفعل ، علم أنّ ذلك الفعل سيؤول غالبا إلى مقصده من المصلحة المستجلبة أو المفسدة المستدفعة ، و إذا كان مقصده مخالفا لقصد الشّارع في ذلك الفعل ، فإنّه يعلم كذلك أنّ هذا الفعل سيؤول غالبا إلى مفسدة حتّى و لو جرى ذلك الفعل على أركانه الصّحيحة و بكيفيته المطلوبة ، و مثاله هبة الرّجل من ماله عند حلول الحول بقصد التّهرّب من دفع الزّكاة الواجبة في ماله ، لا بقصد ما جعلت له الهبة . و بهذا القصد يؤول الفعل ـ الهبة ـ رغم صحّته هو في ذاته ، آيلا إلى مفسدة تعطيل الزّكاة ، فالعلم بهذا القصد يستوجب صرف هذا الفعل ـ الهبة ـ من الجواز إلى المنع .

ثمّ إنّ قصد الفاعل قد يدرك بتصريح من الفاعل نفسه أو بقرائن و أحوال دالّة عليه . و مثال الثّاني : ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما حين جاءه رجل يسأله : ألمن قتل مؤمنا متعمّدا توبة ؟ ، قال : لا ، إلاّ النّار . فلمّا ذهب السّائل ، قيل لابن عباس : أهكذا كنت تفتينا ؟ ، كنت تفتينا أنّ لمن قتل توبة مقبولة ، قال : إنّي لأحسبه رجلا مغضبا يريد أن يقتل مؤمنا . فلمّا تبعوه و حقّقوا في الأمر وجدوه كذلك [2] .

هذه بعض الطّرق التي يتبيّن بها المجتهد مآلات الأفعال لإجراء ما يناسبها من الأحكام تحقيقا لمصالح

---

(1) مجلة الموافقات ، ع 1 ، ص 290 ـ بتصرف ـ .

(2) تفسير القرطبي ـ الجامع لأحكام القرآن ـ مرجع سابق ـ ، 333/5 .

الخلق ، غير أنّه يجب التّنبيه إلى أنّ هذه الطّرق تبقى نسبيّة من حيث ضبطها و تحديدها ، و من حيث نجاعتها كذلك ، ذلك أنّ تطوّر الحياة و تعقّدها و تشابك أفعال النّاس فيها يستدعي سبلا من الكشف تناسب هذا التّطوّر و تساير هذا التّبدّل . و من هذا الباب ينبغي أن نلجأ إلى العلوم بشتّى أنواعها ، و على اختلاف تخصّصاتها اجتماعيّة ، نفسيّة ، إحصائيّة ، كيميائيّة ، فيزيائيّة ، فلكيّة و غيرها .. للإفادة منها في هذا المجال، أي في تعرّف مآلات الأفعال ..

هذه الأفعال التي لا يجب قصرها على مستوى الأفراد فحسب ، و إنّما هناك من الأفعال ما تتعدّى آثارها حدود الفرد إلى الجماعةبل إلى المجتمع ككلّ ، حتّى إنّه منها ما يمسّ بعلاقات الدّول ذاتها ، و منها ما على أساسه تتحدّد المعاملات التي تربط بين الدّول ، و عليه فإنّ على المجتهدين عند سعيهم في تعرّف مآلات الأفعال أن يستعينوا بأهل التّجارب و الخبرات المتخصّصة و ألاّ يستبعدوا النّظرة الشّمولية التي تحكم على الفعل من شتّى زواياه ، بحيث تحيط به إحاطة تامّة ، سواء من حيث تعلّقه بمستوى الأشخاص المادّية ـ الأفراد العينيّون ـ أو الأشخاص المعنويّة ـ كالمؤسّسات و الدّول ، أو من حيث تعلّقه بمستوى المجالات الحيويّة للأمّة كمجال السّياسة أو الاقتصاد أو الثّقافة .. و غيرها .

## المطلب الثالث : المسالك الشّرعيّة لاعتبار مآل الفعل

و أقصد بها تلك القواعد الشّرعيّة التي تعتمد مآلات الأفعال كأساس لتحديد الحكم الصّائب الذي بفضله تدفع المآلات الفاسدة ، و توجّه إلى مآلات فيها الصّلاح ، و قد ضبط الإمام الشّاطبي هذه المسالك الشّرعيّة في وضوح و ترتيب لتعتبر بها مآلات الأفعال ، فتُصرف بها هذه الأفعال من حكم إلى آخر ، و قد أصّلها تأصيلا شرعيّا دقيقا في كتاب الاجتهاد [1] ، و هي : قاعدة الذّرائع ، و منع الحيل ، و الاستحسان ، و مراعاة الخلاف ، و جلب المصالح .

هذه المسالك و إن تكن معلومة و مؤصّلة عند أغلب الأصوليّين ، على تفاوت بينهم بالنّظر في مذاهبهم التي ينتمون إليها . إلاّ أنّ إيرادها في باب النّظر في مآلات الأفعال كمنهج إجرائيّ متعيّن ممّا تفرّد به الإمام الشّاطبي تأصيلا و ضبطا و تدقيقا . و على أساس هذه المسالك تتوسّع دائرة **حيويّة الاجتهاد المقاصديّ** ، و في شقّه التّنزيليّ أو الإجرائيّ خصوصا ، ليصبح معينا لا ينضب لما استجدّ من الأفعال في حياة النّاس . و فيما يلي بيان حقيقة هذه المسالك و كشف نجاعتها الإجرائيّة :

### الفرع الأول : مسلك الذّرائع

و هذا المسلك من أهمّ المسالك التي تعبّر عن حيويّة منهج التّنزيل في الاجتهاد المقاصدي ، ذلك أنّ

---

(1) الموافقات ، 143/4 و ما بعدها .

المجتهد بهذا المسلك لا يقف عند حدود "فقه المقاصد" ، و إنّما يتعدّاها إلى مستوى "فقه الوسائل". الذي يعني في مجمل ما يعنيه : أنّ المجتهد عند تفقّهه في الأحكام تنزيلا لها على الأفعال ، يعقد موازنة بين الوسائل التي يتمّ في حدودها الفعل ، و بين ما تفضي إليه هذه الوسائل من مقاصد .

و على أساس هذه الموازنة ، فإنّه لمّا يثبت أيلولة الفعل بحكمه الصّحيح إلى مآل صالح توسّلا به إليه، فإنّه يجرى ذلك الحكم الأصليّ المتوسّل به إلى تلك المصلحة في مآل الفعل ، عملا بقاعدة "فتح الذّرائع" ، و أمّا إذا ثبتت أيلولة الفعل بحكمه الصّحيح إلى مآل فاسد ، تذرّعا به إليه ، فإنّه يصرف عن حكمه الأصليّ إلى حكم آخر يُتلافى به المآل الفاسد المتذرّع إليه عملا بقاعدة "سدّ الذّرائع" [1] . و في هذا المعنى يقول القرافي :" الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، و إلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، و إلى ما هو متوسّط متوسّطة " [2] ، و على هذا الأساس يحكم على الوسائل باعتبار النّظر فيما تؤول إليه من المقاصد ، و نورد فيما يلي توضيح هذا المسلك في ثلاثة بنود ، هي كالتّالي :

**أولا / معنى الذّريعة** : الذّريعة (ج) الذّرائع ، و تطلق في الأصل اللّغويّ على السّبب ، كما تطلق و يراد بها الوسيلة إلى الشّيء ، كما تطلق كذلك على النّاقة التي يشتريها رامي الصيّد ليظفر بصيده عن قرب ، و على الحلقة التي يتعلّم عليها الرّمي ، أو الطّعن ، مثل الدّريئة .

و بهذا الاستعمال اللّغويّ يتبيّن أنّ الذّريعة تحمل معنى التّعدية و الحركة و الامتداد إلى هدف أو غاية ، و تشمل هذه الذّريعة كلّ أمر ، سواء أكان فعلا أو شيئا أم حالة .

و عليه فإنّ الذّريعة في معناها اللّغويّ هي "كلّ ما يتّخذ وسيلة إلى غيره" و بقيد الاتّخاذ يخرج ما يؤدّي عفويّا إلى أمر لا يكون ذريعة إليه في عرف اللّغة [3] .

و على هذا المعنى اللّغويّ الذي يتصوّر فيه فتح الذّريعة و سدّها جرى الإمام القرافي في تحديد الاصطلاح الشّرعيّ للذّريعة :"اعلم أنّ الذّريعة كما يجب سدّها يجب فتحها ، و تكره و تندب و تباح ، فإنّ الذّريعة هي الوسيلة ، فكما أنّ الوسيلة المحرّمة محرّمة ، فوسيلة الواجب واجبة ، كالسّعي للجمعة و الحجّ. و موارد الأحكام على قسمين : مقاصد ، و هي المتضمّنة للمصالح و المفاسد في أنفسها ، و وسائل و هي الطّرق المفضية إليها ، و حكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم و تحليل ؛ غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في التّحليل و التّحريم كليهما ، و الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ؛ و إلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل ، و إلى ما يتوسّط متوسّطة ! " [4] .

---

(1) مجلة الموافقات ، ع 1 ، ص 292 .

(2) شرح تنقيح الفصول ، ص 300 ، الفروق ، 33/2 .

(3) البرهاني ، محمد هشام ، سد الذريعة في الشريعة الإسلامية ـ مطبعة الريحاني ـ بيروت ـ ط01 ، عام 1985م ، ص 56 .

(4) الفروق ، 33/2 .

و بهذا الاصطلاح تتحدّد للذّريعة أربع صور :

- ❖ التّوسّل بالفعل الجائز إلى مصلحة .
- ❖ التّوسّل بالفعل المحظور إلى مفسدة .
- ❖ التّوسّل بما هو محظور إلى مصلحة .
- ❖ التّوسّل بما هو جائز إلى مفسدة .

و كلّ هذه الصّور تستدعي نظرا في الأفعال و مآلاتها ، و موازنة بين الوسائل و ما تفضي إليه من مقاصد ، سدّا للذريعة مرّة ، و فتحا لها مرّة أخرى ، بما يحقّق مقصود الشّارع من جلب المصلحة و دفع المفسدة . و فيما يلي بيان هذين الأصلين :

**ثانيا / سدّ الذّريعة** : و قد عرّفها الأصوليّون بتعريفات مختلفة ، قال القاضي عبد الوهاب : " الذّرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز ، إذا قويت التّهمة في التّطرّق به إلى الممنوع" [1].

ـ و قال الباجي :" الذّرائع ما يتوصّل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حلّه" [2]

ـ و عرّفها ابن رشد الجدّ بقوله :" الذّرائع هي الأشياء على ظاهرها الإباحة و يتوصّل بها إلى فعل المحظور " [3] .

ـ كما قال القرطبيّ فيها :" الذّريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه ، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع" [4] .

ـ و قال ابن تيمية :" الذّريعة ما كان وسيلة و طريقا إلى الشّيء ، لكنّها صارت في عرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى فعل محرّم" [5] .

ـ و قد عرّفها أبو عبد الله المازريّ [6] بقوله :" سدّ الذّريعة منع ما يجوز لئلاّ يُتطرّق به إلى ما لا يجوز" [7].

و قد عرّفها الإمام الشّاطبي تعريفا أشمل و أدقّ من التّعريفات السّابقة حيث قال :" حقيقة الذّرائع:

---

(1) سد الذريعة ، البرهاني ـ مرجع سابق ـ ، ص 74 . نقلا عن : الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب .

(2) الباجي ، أبو الوليد ، كتاب الحدود في الأصول ، تحقيق نزيه حمّاد ـ نشر مؤسسة الزعبي للطباعة ـ بيروت ـ ، دت ، ص 68 .

(3) سد الذريعة ـ مرجع سابق ـ ، ص 75 .

(4) الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، 57/2 ، 58 .

(5) الفتاوى ، 139/3 .

(6) هو : أبو عبد الله محمد بن علي بن عرم التميمي المازري ، نسبة إلى مازر بصقلية ، المعروف بالإمام ، فقيه محقق ، بلغ رتبة الاجتهاد ، شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب ، و البرهان للجويني ، و صحيح مسلم . توفي بالمهدية سنة 536 هـ ، و دفن بالمنستير (تونس) . أنظر ترجمته في : الديباج المذهب ، 250/2 . شذرات الذهب ، 114/4 .

(7) مقاصد الشريعة ، ابن عاشور ، ص 122 .

التّوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة" [1] .

ففي التّعريفات السّابقة وجدنا أنّ الوسيلة معبّر عنها بـ "الأمر الذي ظاهره الجواز" في التّعريف الأوّل ، و في التّعريف الثّاني بـ"ما يتوصّل به" ، و في الثّالث بـ"الأشياء التي ظاهرها الإباحة" ، و في الرّابع بـ"الأمر غير الممنوع لنفسه" ، و في الخامس بـ"ما كان وسيلة و طريقا إلى الشّيء " ، و في السّادس بـ"الأمر الجائز" .

و كلّ هذه تعبيرات عن الوسيلة الجائزة أو الحكم الجائز في الشّرع . و هذا الذي جوّزه الشّرع ، إنّما باعتبار ما فيه من مصلحة ، و من ثمّة ، يعرّف الحكم أو تحدّد الوسيلة باعتبار ما تؤول إليه في الأصل، و هو" المصلحة" . و هذا ما قرّره الشّاطبي ، و ذهب إليه في اعتماده الشّقّ الأوّل من تعريف الذّرائع .

و كذلك فإنّ التّعريفات الأخرى عبّرت عن المقصد بتعبيرات مختلفة ، ففي الأوّل و الرّابع "الأمر الممنوع" ، و في الثّاني و الثّالث "الأمر المحظور" ، و في الخامس "الفعل المحرّم" ، و في السّادس "ما لا يجوز" . و كلّ هذه تعبيرات عن المآل الممنوع أو المحرّم في نظر الشّرع ، باعتباره مفسدة . . . . .

و هذا ما قرّره الشّاطبي في تعريفه . حيث قال :" الذّريعة هي التّوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة !"، و من هنا كان هذا التّعريف أشمل و أدقّ . و بهذا التّعريف كذلك يتبيّن أنّ الفعل الذي يقوم به المكلّف ، و يجريه على حسب حكمه الموضوع له ، الذي قضى به الشّرع فيه ، قد يكون ذريعة بذاته إلى الممنوع ، و قد لا يكون هو بذاته كذلك ، إلاّ أنّ المكلّف نفسه يتذرّع به إلى حصول أمر آخر مخالف لأحكام الشّرع . و بالتّالي فالذّرائع التي تجرى عليها قاعدة "سدّ الذّرائع" تشمل عند الشاطبي " قصد المتذرّع ، و المآل الفعليّ الذي يؤول إليه فعله" .

و اعتبار قصد المكلّف في باب الذّرائع إنّما يكون في صورة ما إذا أتى المكلّف بفعل مشروع بقصد نفع نفسه ، و هو يعلم أنّ فيه ضررا يلحق بالغير ، سواء قصد ذلك أم لم يقصد ، و في كلتا الحالتين يمنع الفعل سدّا لذريعة المفسدة اللاّحقة بالغير ، و هذا المعنى أكّده الشّاطبي حينما فصّل قصد المكلّف بالفعل المشروع لمصلحة نفسه ، و هو يعلم أنّه يضرّ غيره ؛ أنّ ذلك فيه ، إمّا تقصير في النّظر المأمور به و ذلك ممنوع ، و إمّا قصد إلى نفس الإضرار ، و هو ممنوع أيضا ، بل يلزم أن يكون ممنوعا من ذلك الفعل"[2].

و أمّا مآل الفعل فصورته أن يؤول الفعل الذي يجري على الوجه الشّرعيّ الصّحيح إلى مآل فيه مفسدة ، و هو بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام :

---

(1) الموافقات ، 144/4 .

(2) المرجع نفسه ، 271/2 .

**الأول** : ما أجمع العلماء على عدم سدّه ، مثل المنع من زراعة العنب خشية الخمر ، و المنع من التّجاور في البيوت خشية الزّنا ، لأنّ ما يترتّب على الفعل من منافع ، أكثر ممّا يترتّب عليه من مضارّ ، إذ أنّ المضارّ نادرة بالنّسبة للمنافع . يقول الشّاطبي في ذلك :" لا يعدّ قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ، مع معرفته بندور المضرّة عن ذلك ، تقصيرا في النّظر و لا قصدا إلى وقوع الضّرر ، فالعمل إذن باق على أصل المشروعيّة و الدّليل على ذلك أنّ ضوابط المشروعات هكذا وجدناها، كالقضاء بالشّهادة في الدّماء و الأموال و الفروج ، مع إمكان الكذب و الوهم و الغلط ، و إباحة القصر في المسافة المحدودة ، مع إمكان عدم المشقّة كالملك المترف ، و منعه في الحضر بالنّسبة إلى ذوي الصّنائع الشّاقّة ، و كذلك إعمال خبر الواحد و الأقيسة الجزئيّة في التّكاليف ، مع إمكان إخلافها و الخطأ فيها من وجوه ، لكن ذلك نادر فلم يعتبر و اعتبرت المصلحة الغالبة" [1] .

و **الثاني** : ما أجمع العلماء على سدّه و مثاله ما ورد به القرآن من النّهي عن سبّ الأوثان ، مع أنّها باطل في باطل ، كونها ذريعة لسبّ الله - تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا - ، قال تعالى﴿ **و لا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوا بغير علم** ﴾ سورة الأنعام الآية 109 . و في هذا المعنى كذلك، ورد قوله ﷺ :" **من الكبائر شتم الرّجل والديه**"، قالوا : يا رسول الله ، و هل يشتم الرّجل والديه ؟!، قال : **نعم ، يسبّ أبا الرّجل فيسبّ أباه ، و يسبّ أمّه فيسبّ أمّه**" [2].

و **الثالث** : و هو قسم اختلف العلماء في سدّه و عدم ذلك ، و صورته : أن يكون مال الفعل إلى الفساد كثيرا ، و لكن كثرته لم تبلغ مبلغ الظّنّ الغالب للمفسدة و لا العلم القطعيّ كبيوع الآجال ، التي كثيرا ما تتّخذ ذريعة للرّبا ، و كالنّظر إلى الأجنبيّة الذي كثيرا ما يؤدّي إلى الزّنا . فقد اختلفوا في مثل هذه الصّورة أيؤخذ بقاعدة "سدّ الذّريعة" فيها فيبطل التّصرّف ، و يحرم الفعل ترجيحا لجانب الفساد ، أم لا يؤخذ بها ، فلا يفسد العقد ، و لا يحرم الفعل أخذا بالأصل ، و هو الإذن بالفعل ؟ ، لقد رجّح أبو حنيفة و الشّافعي جانب الإذن ، و لم يحرّما الفعل ، و لم يفسدا التّصرّف ، ذلك أنّ الفساد ليس غالبا ، فلا يرجّح جانبه ، و لأنّ أساس التّحريم أو البطلان هو أنّه ذريعة إلى باطل فاسد حرام .

و أمّا مالك و أحمد فقد قرّرا أنّ الفعل يحرم و العقد يبطل للاحتياط ، و لأنّه بكثرة الضّرر و أصل الإذن ، فقد وجد أصلان : الإذن الأصليّ ، و الأصل الثّاني : ما في الفعل أو العقد من كثرة الإضرار بالغير و إيلامه ، و يرجّح جانب الضّرر لكثرة المفاسد ، إذ دفع المضارّ مقدّم على جلب المصالح [3] .

---

(1) الموافقات ، 272/2 .

(2) رواه البخاري ، كتاب الأدب ، باب لا يسب الرجل والديه ، تحت رقم (5628) 2228/5 بلفظ "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه" . و رواه مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بيان الكبائر و أكبرها ، 51/1 و اللّفظ له .

(3) أصول الفقه ، أبو زهرة ، ص 271 و ما بعدها .

و قد وضّح الإمام القرافي هذا الخلاف فقال :" و قسم قد اختلف فيه العلماء أيسلم أم لا ، كبيوع الآجال عندنا ، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهرها ، ثمّ اشتراها بخمسة قبل الشّهر . فمالك يقول: إنّه أخرج من يده خمسة الآن ، ثمّ اشتراها بخمسة الآن ، وأخذ عشرة آخر الشّهر ، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل ، بإظهار صورة البيع ، لذلك يكون باطلا . و الشّافعي يقول : ينظر إلى صورة البيع ، و يحمل الأمر على ظاهره ، فيجوز ذلك ، و هذه البيوع يقال إنّها تصل إلى ألف مسألة اختصّ بها مالك . و خالفه فيها الشّافعي ، و لذلك اختلف في النّظر إلى النّساء ، أيحرم لأنّه يؤدّي إلى الرّنا أم لا يحرم ؟ و حكمُ القاضي بعلمه أيحرم لأنّه وسيلة للقضاء بالباطل من قضاة السّوء أم لا يحرم ؟ ، كذلك اختلف في تضمين الصّنّاع ، لأنهم يؤثّرون في السّلع بصناعتهم ، فتتغيّر السّلع فلا يعرفها أربابها، فيضمنون سدّا لذريعة الأخذ ، أم لا يضمنون لأنّهم أجراء ، و أصل الإجارة على الأمانة ؟ و كذلك تضمين حَمَلة الطّعام لئلاّ تمتدّ أيديهم إليه، و هو كثير في هذه المسائل ، فنحن ـ يعني المالكية ـ قلنا بسدّ الذّرائع ، و لم يقل بها الشّافعي" [1] .

و يبقى أنّ اعتبار المآلات بقاعدة سدّ الذّرائع مسلك إجرائيّ هامّ ، و أصل من أصول المنهج التّنزيليّ التي لا يستغنى عنها ، غير أنّه ممّا ينبغي الإشارة إليه أنّ قاعدة "سدّ الذّرائع" ، لا يجب الأخذ بها مطلقا بدافع مرونة أصول التّشريع من جهة ، و بدافع الاحتياط الزّائد في الدّين من جهة أخرى ، بل لابدّ من ضبط المسألة ، بكيفيّة تثبت نجاعة هذا الأصل الإجرائيّة ، و تنفي عنه مآلاته السّلبيّة النّاجمة عن المبالغة فيه ، و يمكن أن نحدّد هذا الضّبط في أصلين :

**الأول** : أن تكون المفسدة المترتّبة على الفعل الصّحيح المتذرّع بها حقيقيّة لا وهميّة ، بمعنى أنّ منع الفعل لا يبنى على أساس مآل فاسد وهميّ غير متيقّن الوقوع ، و لا غلب ظنّ ذلك .

**الثاني** : أن تكون المفسدة المترتّبة على الفعل المتذرّع به إليها أكبر عند الموازنة مع المصلحة الموجودة بالفعل ، ذلك أنّ كثيرا من النّاس من يمتنع من المسؤوليّات المؤهّل لها خشية التّهمة من النّاس ، أو خشية الوقوع في الظّلم ، و غيرها . و كلّ هذا يفتح الباب لمن ليس بأهل لأن يتقلّد تلك المسؤوليّات، و بعدها يعيث في الأرض فسادا ، و إن لم يعث فسادا في مسؤوليّته ، لم يستطع الإصلاح فيها ، و هذا لعمري أعظم مفسدة من تهيّب التّهمة أو الوقوع في الظّلم ، أو القيام بأعمال مشتبهة ، و مسائل من هذا النّوع في واقعنا أكثر من أن تحصى . يتذرّع أصحابها بدعوى الالتزام بالدّين فيمتنعون عن الكثير من الوظائف الحكوميّة ، لتبقى هذه الأخيرة شاغرة ، فيشغلها المفسدون و الفسّاق و أصحاب الأهواء الرّعناء ، فينتشر الاستغلال و الرّشوة و المحسوبيّة ، و الظّلم و غيرها من المفاسد التي تفتك

(1) الفروق ، 30/2 ـ 32 . شرح تنقيح الفصول ، ص 200 .

بالجماعات و المجتمعات . و هذا المعنى الدّقيق أشار إليه ابن العربي في "أحكام القرآن" حيث قال :" فلِمَ ترك مالك أصله في التّهمة و الذّرائع ، و جوّز له ذلك من نفسه مع يتيمه ؟ ، قلنا : إنّما نقول يكون ذريعة لمّا يؤدّي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه ، و أمّا هاهنا فقد أذن الله سبحانه في صورة المخالطة ، و وكّل الحاضنين في ذلك إلى أمانتهم بقوله تعالى ﴿ و الله يعلم المفسد من المصلح﴾ سورة البقرة الآية 220 ، و كلّ أمر مخوف وكّل الله تعالى فيه المكلّف إلى أمانته ، لا يقال فيه إنّه يتذرّع إلى محظور فيمنع منه ، كما جعل الله سبحانه النّساء مؤتمنات على فروجهنّ مع عظم ما يترتّب على قولهنّ في ذلك من الأحكام ، و يرتبط به من الحلّ و الحرمة و الأنساب ، و إن جاز أن يكذبن" [1] . و قد أكّد هذا التّوجّه الشّيخ أبو زهرة في كتاب الأصول [2] و زاده تدقيقا و تأكيدا .

**ثالثا / فتح الذريعة**

تكلّمنا آنفا عن سدّ الذّرائع ، و ذكرنا بأنّها قاعدة يؤخذ بها حالة أيلولة الفعل إلى المفسدة البيّنة ، فإذا كان الفعل لا يؤول إلى مفسدة بإجراء الحكم عليه ، و إنّما يؤول إلى مصلحة ، فهل يجب فتح الذّريعة المتوسّل بها إلى هذه المصلحة أم لا يجب ؟! .

إنّ هناك فرقا جوهريّا ـ في الواقع ـ بين القاعدتين ، يجب أن نوضّحه أوّلاً .

في حالة السّد ، النّظر يكون متوجّها مباشرة إلى المقاصد ، فإذا كانت كلّها مفاسد حقيقيّة ، فإنّه لا ينظر بعد ذلك إلى وسائلها ، أهي صحيحة أم غير صحيحة ؟ . ذلك أنّ "المقاصد مُقدّمة على الوسائل" [3] . و بالتّالي نحكم مباشرة على الفعل بالبطلان و التّحريم و المنع .

أمّا في حالة الفتح ، فإنّ المقاصد صحيحة و مقبولة ، بمعنى أنّ الأفعال أثمرت مصالح عند إجراء الأحكام عليها . ففي هذه الحالة ، ينظر في الوسائل ـ و هي هنا الأفعال و أحكامها التي تعلّقت بها ـ باعتبارين ، **الأوّل : باعتبار الصّحّة** ، بمعنى أنّه إذا كان الفعل مشروعا و أدّى إلى مصلحة فإنّه يؤذن فيه، و إن كان الفعل غير مشروع ، فإنّه غير مأذون فيه ، سواء أدّى إلى مصلحة أو لم يؤد ، لأنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة في شرعنا [4] .

و **الثّاني** : أنّه على قدر قيمة المصلحة المتذرّع إليها يكون الحكم ؛ فإن كانت المصالح واجبة وجب الحكم المؤدّي إليها ، و إذا كانت مندوبة كان الحكم مندوبا ، و إذا كانت مباحة كان الحكم مباحا

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، 155/1 ، 156 .

(2) أصول الفقه ، أبو زهرة ، ص 275 .

(3) مقاصد ابن عاشور ، ص 148 .

(4) المرجع نفسه ، ص 149 .

و هكذا . و في هذا المعنى يقول القرافي :" اعلم أنّ الذّريعة كما يجب سدّها يجب فتحها ، و تكره و تندب و تباح ، فإنّ الذّريعة هي الوسيلة ، فكما أنّ الوسيلة إلى المحرّم محرّمة ، فوسيلة الواجب واجبة ، كالسّعي إلى الجمعة و الحجّ" [1] . ثمّ يؤكّد هذا في حكم شموليّ حيث يقول :" .. و الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل و إلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل ، وإلى ما يتوسّط متوسّطة "[2]. وهذا شيخه العزّ بن عبد السّلام قبله يقرّر بأنّ الأفعال التي تعلّقت بها أحكامها من الوجوب والنّدب قسمان: مقاصد ووسائل ، والوسائل تبعٌ لمقاصدها ، يقول :" الواجبات و المندوبات ضربان : أحدهما مقاصد ، و الثّاني وسائل ، و للوسائل أحكام المقاصد ، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل ، و الوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل ، ثمّ تترتّب الوسائل بترتّب المصالح و المفاسد" [3] .

و عليه فقاعدة "فتح الذّرائع" لا يعمل بها باعتبار النّظر في المقاصد و حسب ، و إنّما باعتبار النّظر في المقاصد و النّظر في الوسائل المتذرّع بها إليها كذلك . و من ثمّة تكون مسألة " ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب" ، التي اختلف فيها الأصوليّون مجرّد صورة واحدة من صور قاعدة "فتح الذّرائع" ، و أمّا من حيث حقيقتها ، فتفصيل الكلام فيها ـ بالنّظر فيما ورد عن الأصوليّين من خلاف ـ يطول ، و إنّما يجب أن نؤكّد هنا أنّ الواجب المتذرّع إليه باعتباره مقصدا ، لا يعني أنّ الذّريعة إليه واجبة في كلّ الأحوال ، بل قد يكون متوسّلا إليه بوسيلة ممنوعة ، و من ثمّة وجب النّظر في وسيلة الواجب و الحكم عليها بأحد الأحكام الشّرعيّة .

و بناء على هذا فإنّ هذه القاعدة لا تؤخذ على إطلاقها ، و تفصيل ذلك مبثوث في كتب الأصول[4] .

## الفرع الثاني : مسلك منع الحيل

الحيل في اللّغة جمع حيلة ، و معناها الحذق في تدبير الأمور ، و هو تقليب الفكر حتّى يهتدي إلى المقصود، و أصله "الواو" . و احتال أي طلب الحيلة ، و حالت المرأة و النّخلة و النّاقة و كلّ أنثى حيالا ـ بالكسر ـ لم تحمل ، فهي حائل [5] .

و أمّا "الحيلة" في عرف الشّرع ، فقد عرّفها ابن تيمية بقوله :" ثمّ غلبت بعرف الاستعمال على ما يكون من الطّرق الخفيّة إلى حصول الغرض ، بحيث لا يتفطّن له إلاّ بنوع من الذّكاء و الفطنة ،

---

(1) الفروق ، 33/2 .

(2) المرجع نفسه .

(3) قواعد الإحكام ، 46/1 .

(4) المستصفى ، ص 57 و ما بعدها . المحصول ، 330/1 ـ 333 .

(5) المصباح المنير ـ مرجع سابق ـ مادة "حال" ، 151/1 .

فإن كان المقصود أمرا حسنا ، كانت حيلة حسنة ، و إن كان قبيحا كانت قبيحة" [1] .

و أمّا تلميذ ابن تيمية و أعني ابن القيّم ، فقد عرّفها ـ بعد إيراده للاستعمال اللّغوي لها ـ بقوله : ".. ثمّ غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطّرق الخفيّة التي يتوصّل بها الرّجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطّن له إلاّ بوع من الذّكاء و الفطنة " [2] .

و قد عرّفها الشّاطبي بقوله :" حقيقتها المشهورة ـ الحيلة ـ تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعيّ و تحويله في الظّاهر إلى حكم آخر " [3].

و من خلال هذه التّعاريف ندرك أنّ "مبدأ التّحيّل" هذا ينطوي على مكوّنين :

**الأول** : هو الفعل المشروع أو الوسيلة ، و **الثّاني** : هو المآل أو المقصود الذي يتوصّل إليه المكلّف بسلوكه للفعل .

و الشّاطبي يقصر الحيلة فيما اشتهر عند الفقهاء على صورة ما إذا كان الفعل مشروعا في الأصل غير أنّه آل إلى مفسدة ، و هذه الأيلولة ليست ناتجة عن ذات الفعل ، و إنّما هي ناتجة عن مقصد المتحيّل نفسه ، بمعنى أنّ قصد المكلّف في هذا العمل "التّحيّل" ، هو الذي يُعتمد عليه في منع الفعل و إبطاله . لذلك يقول الشّاطبي :" .. فمآل العمل فيها خرم قواعد الشّريعة كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزّكاة ، فإنّ أصل الهبة على الجواز و لو منع الزّكاة من غير هبة لكان ممنوعا ، فإنّ كلّ واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزّكاة و هو مفسدة . و لكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشّرعيّة [4].

و لمّا كانت الحيل تؤول على هذا النّحو إلى مآل فاسد ،فإنّها تمنع ، و يصرف حكم الإباحة عن الأعمال المتحيّل بها ، ليجري عليها حكم المنع تلافيا لمفسدة المآل ، و ذلك لأنّه " لمّا ثبت أنّ الأحكام شرعت لمصالح العباد ، كانت الأعمال معتبرة بذلك ، لأنّه مقصود الشّارع فيها كما تبيّن ، فإذا كان الأمر في ظاهره و باطنه على أصل المشروعيّة فلا إشكال ، و لأنّ الظّاهر موافق و المصلحة مخالفة ، فالفعل غير صحيح و غير مشروع" [5] . و قد فصّل الشّاطبي هذا في موضع آخر ، حيث قال :" .. إنّ الله تعالى أوجب أشياء ، و حرّم أشياء ، إمّا مطلقا من غير قيد ، و لا ترتيب على سبب .. و أوجب أيضا أشياء مرتّبة على أسباب و حرّم أخر كذلك .. فإذا تسبّب المكلّف في إسقاط ذلك الوجوب عن

---

(1) الفتاوى ، 191/3 .

(2) إعلام الموقعين ، 240/3 .

(3) الموافقات ، 145/4 .

(4) المرجع نفسه ، 145/4 ، 146 .

(5) المرجع نفسه ، 292/2 .

نفسه ، أو في إباحة ذلك المحرّم عليه بوجه من وجوه التّسبّب حتّى يصير ذلك الواجب غير واجب في الظّاهر ، أو المحرّم حلالا في الظّاهر أيضا ، فهذا التّسبّب يسمّى حيلة و تحيّلا .. و على الجملة ، فهو تحيّل على قلب الأحكام الثّابتة شرعاً إلى أحكام أخر بفعل صحيح الظّاهر ، لغو في الباطل ، كانت الأحكام من خطاب التّكليف أو من خطاب الوضع " [1] ليقرّر بعد ذلك أنّ " الحيل في الدّين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة" [2] ، باعتبار قصد المكلّف أو المتحيّل إلى إبطال أحكام الشّرع .

و على أساس هذا الاعتبار ، فإنّ الحيل التي يكون مقصود المكلف فيها موافقا لقصد الشّارع فيها و محقّقا له لا تكون باطلة ،لذلك يقول الشّاطبي :" الحيل التي تقدّم إبطالها و ذمّها و النّهي عنها ما هدم أصلا شرعيّا و ناقض مصلحة شرعيّة ، فإن فرضنا أنّ الحيلة لا تهدم أصلا شرعيّا و لا تناقض مصلحة شهد الشّرع باعتبارها ، فغير داخلة في النّهي و لا هي باطلة" [3] . و هذا الذي ذهب إليه من أباح الحيل و العمل بها من أئمّة الإسلام كالإمام أبي حنيفة ، حيث إنّهم أباحوا من الحيل ما لم يكن فيه قصد التّنصّل من تكاليف الشّرع و هدم مقاصده ، كالنّطق بكلمة الكفر ، إكراها عليها ، تحيّلا بها لإحراز الدّم في غير اعتقاد لمقتضاها [4] .

و الغريب أنّ ابن عاشور حينما عدّد وسائل التّحيّل ، و قسّمها إلى باطلة و جائزة و مترخّص فيها، و مثّل لكلّ قسم منها ، يأتي ليخلص بعد ذلك إلى قوله :" فإذا تقرّرت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب و يجعل المكابرة ظهريّا ، يوقن بأنّ ما يُجلب لصحّة التّحيّل الشّرعيّ من الأدلّة إنّما هي أدلة غير متبصّر بها ، و لا يعسر بعد هذا تنزيلها منازلها ، و إبداء الفروق بينها" [5] . و إذا كان هذا ينطبق على الباطلة أو المختلف فيها فلا ينطبق بحال على المترخّص فيها أو الجائزة في نظره هو . و إذا أمكننا توجيه هذا التّناقض الظّاهريّ ، فإنّا نحكم بأنّ ابن عاشور يحبّذ أنّ ما يترخّص فيه و ما هو جائز من الحيل لا يسمّى بمثل هذه التّسمية التي أصبحت عرفا تدلّ على ما هو مذموم من الوسائل ، و هذا يفهم من خلال توجيهه لبعض ما ثبت في القرآن الكريم أو الحديث الشّريف من أنواع التّحايل المشروع حيث يقول :" فأمّا ما كان منها واردا في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة.." [6].

و مهما يكن فإنّه لا مشاحة في الاصطلاح بعد فهم المعنى . و إذا تبيّن أنّ الحيلة الممنوعة في الشّرع

---

(1) الموافقات ، 287/2 ـ 298 .

(2) المرجع نفسه .

(3) المرجع نفسه ، 293/2 .

(4) مجلة الموافقات ـ مرجع سابق ـ ، ع 01 ، ص 294 .

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ، ص 114 .

(6) المرجع نفسه .

هي ما اشتمل على قصد عدْم أحكام الشّريعة و التّنصّل من التّكاليف ، فإنّه حينما ينتفي مثل هذا المكوّن تباح ، و تخضع عندئذ لأحكام قاعدة "الذّرائع" باعتبار أنّها يُنظر فيها إلى مآل الفعل في ذات محلّه و في خارجه . و بهذا النّظر الذي يستصحب النّظر في القصد و المقصود معا ، يكون التّنزيل للفعل محقّقا مقصوده و مؤتيا ثماره [1] .

## الفرع الثالث : مسلك الاستحسان

الاستحسان أصل من أصول التّشريع ، و دليل من أدلّته الدّالّة على خصبة الشّريعة و مرونتها ، و إذا كان قد وقع فيه خلاف بين العلماء ، فإنّما كان خلافا في أصل الاصطلاح . و أمّا الاستحسان كمسلك إجرائيّ فإنّ الاتّفاق حاصل فيه ، أو على الأقلّ معمول به عند المذاهب الأربعة المعلومة .

و الاستحسان في اللّغة : عدّ الشّيء حسنا ، و يطلق عادة على ما يميل إليه الإنسان بهواه من الصّور و المعاني ، و إن كان مستقبحا عند غيره [2] .

و أمّا الاستحسان في العرف الشّرعيّ ، فقد قال ابن العربيّ في تفسيره بأنّه "إيثارترك مقتضى الدّليل على طريق الاستثناء و التّرخّص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته " ، ثمّ جعله أقساما : فمنه ترك الدّليل للعرف كردّ الأيمان إلى العرف ، و تركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على من قطّ ذنب بغلة القاضي ، و تركه في اليسير لتفاهته ، لرفع المشقّة و إيثار التّوسعة على الخلق كإجازة التّفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة و إجازة بيع و صرف في اليسير . ثمّ قال :" الاستحسان عندنا و عند الحنفية هو العمل بأقوى الدّليلين ، فالعموم إذا استمرّ و القياس إذا اطّرد ، فإنّ مالكا و أبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأيّ دليل كان ، من ظاهر أو معنى . و يستحسن مالك أن يخصّ بالمصلحة ، و يستحسن أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصّحابة الوارد بخلاف القياس . و يريان معا تخصيص القياس و نقض العلّة و لا يريان لعلّة الشّرع إذا ثبتت تخصيصا" [3] و عرّفه ابن رشد بقوله :" الاستحسان هو أن يكون طرحاً لقياسٍ يؤدّي إلى غلوّ في الحكم و مبالغة فيه ، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثّر في الحكم يختصّ ذلك الموضع " [4] .

و مقتضى هذه التّعاريف أنّ الاستحسان ترجع حقيقته إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدّليل العامّ يقتضي منع ذلك . و على هذا الأساس كان تعريف

---

(1) و لمزيد اطلاع على الحيل و أحكامها و تقسيماتها ، أنظر : إعلام الموقعين ، 159/3 و ما بعدها ـ الموافقات ، 287/2 ، 145/4 و ما بعدها ـ مقاصد الشريعة لابن عاشور ، ص 110 و ما بعدها ـ كتاب الحيل الفقهية في المعاملات المالية لمحمد بن إبراهيم .

(2) الإحكام للآمدي ، 391/4 ـ المستصفى ، ص 171 .

(3) نقلا عن : الموافقات ، 150/4 ، 151 .

(4) نقلا عن : الإعتصام ، 139/2 .

الشّاطبي لـه حيـث قـال :" هـو الأخـذ بمصلحـة جزئيّـة في مقـابل دليـل كلّـيّ ، و مقتضـاه الرّجـوع إلى الاستدلال المرسل على القياس"[1] ، و هذا يعني أنّ الدّليل الكلّيّ و خاصّة القياس ، إذا ما أجـري الحكـم الذي يقتضيه على كلّ أفراده ، فإنّ بعض تلك الأفراد لمعنى تختصّ به في ذاتها أو في لوازمها ، قد يكـون إجراء الحكم الذي يقتضيه الدّليل الكلّيّ عليها آيلا بهـا إلى مفسـدة تنـاقض المصلحـة المبتغـاة مـن حكـم الدّليل الكلّيّ . و مثاله : أنّ الدّليل الكلّيّ يقتضي منع المفاضلة ، لأنّه من زاد أو استزاد فقـد أربـى ، إلاّ أنّ هذا الدّليل الكلّيّ لو طبّق حكم المنع الذي يقتضيه على كـلّ الحـالات مطلقـا لأدّى ذلـك إلى الحـرج و المشقّة ، فاستثني منه التّفـاضل اليسير في المراطلة الكثيرة ، لأنّ إجـراء المنـع عليـه يـؤول إلى مشـقّة ، لصعوبة تحرّي اليسير التّافه في المعاملات ذات الحجم الكبير . [2] .

و لّما كان العامّ يؤول في بعض أفراده إلى مآل فيـه مفسـدة أو فـوات مصلحـة ، فـإنّ هـذه الأفـراد يصرف عنها حكم الكلّيّ بطريق الاستحسان ، ليجرى عليهـا حكـم آخـر يحيـد بهـا عـن المـآل الفاسـد و يحقّق بها المصلحة .

و يدخل الإمام الشّاطبي في الاستحسان كمسلك لاعتبار المآل كلّ التّرخّصـات مـن الأدلّـة الكلّيّـة العامّة مثل الجمع بين المغرب و العشاء للمطر ، و جمع المسافر و قصر الصّلاة و الفطر في السّفر الطّويل ، و صلاة الخوف ، و سائر التّرخّصات الـتي علـى هـذا السّبيل "فـإنّ حقيقتهـا ترجـع إلى اعتبـار المـآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص ، حيث كان الدّليل العام يقتضي منع ذلك ، لأنّا لـو بقينـا مع أصل الدّليل العام ، لأدّى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدّليل من المصلحـة ، فكـان الواجـب رعـي ذلـك المآل إلى أقصاه" [3] .

و هذا كلّه يدلّ على أنّ الاستحسان مسلك إجرائيّ له فاعليّته في اعتبار المآلات كمنهج في تـنزيل أحكام الشّريعة ، إذ يعدّ قاعدة عظيمة من قواعـد هـذا الاعتبـار ، و هـو مـا لم يؤصّـل لـه الأصوليّـون ، و يحتاج إلى ضبط و تأصيل .

### الفرع الرابع : مسلك مراعاة الخلاف

مراعاة الخلاف أصل من أصول المالكيّة ، خاصّة في استدلالهم على الأحكام ، و يعـني عندهـم "أنّ الفعل المعيّن من أفعال المكلّف إذا كان مختلفا في حكمه بـين منـع و إباحـة مثـلا لتعـارض دليلـين ترجّـح أحدهما لدى بعض المجتهدين ، و ترجّح الآخر لدى البعض الآخر . ثمّ وقـع الفعـل علـى مقتضـى أحـد

---

(1) الموافقات ، 148/4 ، 149 .

(2) الإعتصام ، 142/2 .

(3) الموافقات ، 149/1 ، 150 ، مجلّة الموافقات ع 1 ص 295 .

الحكمين و لو كان المرجوح ، فإنّه بعد وقوعه إذا طبّق عليه في آثاره الحكم الرّاجح الذي كان ينبغي أن يجري عليه، فربّما حصلت بذلك مفسدة أكبر من المصلحة المتوقّعة من تصحيحه بالحكم الرّاجح ، فينظر إذن في المآل الذي يؤول إليه تطبيق الحكم الرّاجح بعد وقوعه بما يتضمّنه من مضرّة فيصرف عنه ذلك الحكم ، و يطبّق عليه حكم المرجوح ، استثمارا للخلاف في معالجة المفسدة " [1] .

و "مسلك مراعاة الخلاف" ـ كما رأيت ـ مسلك حيويّ ، إذ يراعي دليل المخالف جلبا للمصلحة و لو كان ذلك على حساب الدّليل الرّاجح ، و هذا إجراء له من الفاعليّة و الحيويّة ما يجعله يتصدى لكثير من الوقائع التي طبّقت عليها أحكامها ، و ظهرت بعد ذلك التّطبيق مفاسد لا يمكن أن تزول إلاّ بمثل هذا الإجراء . و مثال هذا : أنّ المرأة إذا أُنكحت بغير إذن وليّها ، فحكمه الرّاجح المنع ، و لكن إذا وقع هذا النّكاح و تمّ الدّخول ، فإنّه حينئذ لا يعاملُ في آثاره بالمنع لما يؤول إليه ذلك من مفاسد بتعطيل الميراث و النّسب ، و إنّما يعالج اعتبارا لهذا المآل بحكم الصّحّة ، و إن يكن هذا الحكم مرجوحا أو ضعيفا جدّا " فالنّكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف ، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدّخول، مراعاة لما يقترن بالدّخول من الأمور التي ترجّح جانب التّصحيح . و هذا كلّه نظر إلى ما يؤول إليه ترتّب الحكم بالنّقض و الإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النّهي ـ أي النّهي مثلا عن زواج المرأة بدون وليّ ـ أو تزيد " [2] .

و قد يكون اللّجوء إلى هذا الإجراء في حالات استثنائيّة عند وقوع المسلم في فعل مخالف الدّليل الذي يحكمه خطأ أو جهلا أو حتّى عن عمد ، غير أنّه لم يصدر منه معاندة للشّارع ، فإنّه في هذه الحالة ـ كما قال الشّاطبي ـ يتلافى له حكم يصحّح له به ما أفسده بخطئه و جهله ، و هكذا لو تعمّد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام ، لأنّه مسلم لم يعاند الشّارع [3] . و على هذا الأساس يقع تلافي مفسدة قد تحصل عند إجراء الحكم الرّاجح على الفعل ، اعتمادا على مسلك مراعاة الخلاف .

### الفرع الخامس : مسلك الإقدام على جلب المصلحة

إنّ بعض المصالح الضّروريّة أو الحاجّية أو التّكميليّة قد يكون طريق تحصيله محفوفا بأمور لا ترضى شرعا، و يكون لا مناص لجالب المصلحة من أن تتعلّق به تلك الأمور . و إذا ما وقع التّحرّز من مقارفة هذه المنهيّات فإنّ ذلك يؤول إلى فوات مصلحة أصليّة ، و إذن فإنّه في سبيل تلافي هذا المآل يؤذن بمقارفة ما كان التّحرّز منه سببا في المآل الفاسد ، فيجري إذن حكم الإذن على ما كان متحرّزا فيه

---

(1) مجلة الموافقات ، ع 01 ص 295 .

(2) الموافقات ، 148/4 . مجلة الموافقات ع 01 ص295 ،296 .

(3) المرجع نفسه .

لتلافي المآل الأكثر فسادا ممّا يقترف بهذا الإذن [1] .

و مثال هذا المسلك : أنّ النّكاح تحصل به مصلحة ضروريّة ، و لكن قد يأتي ظرف يكون فيه طلب قوت العيال ، و هو من لوازم النّكاح ، لا يتأتّى إلاّ بمقارفة شيء من أوجه الحرام و الشّبهات لاتّساع طرقها، و ضيق طرق الحلال ، فلو وقع التّحرّز من كلّ الشّبهات لكان ذلك آيلا إلى إبطال النّكاح لعدم القدرة على القيام بواجبه و هو الكسب للإنفاق ، و إبطال النّكاح مفسدة كبيرة ، و لذلك فإنّ التّحرّز من الدّخول في الاكتساب بما لا يجوز غير مطلوب " لما يؤول إليه التّحرّز من المفسدة المرجية على توقّع مفسدة التّعرّض .. فلا يخرج هذا العارض ـ أي الأمور التي لا ترضي الشّرع ـ تلك الأمور عن أصولها، لأنّها أصول الدّين و قواعد المصالح " [2] .

و لكن يشترط في هذا الإقدام على جلب المصالح المخفوف بالتّعرّض لما لا يرضي الشّرع التّحفّظ بحسب الاستطاعة من مقارفة هذه العوارض . و إنّما يعود مبرّر الاحتكام إلى هذا المسلك الإجرائيّ كون " الأصل في الأفعال اختلاط المصالح فيها بالمفاسد" ، و هذا يقتضي الموازنة بين هذه المصالح و المفاسد لتغليب جهة المصلحة في حدود مآل الفعل بما يحقّق مصالح الخلق و هذا ما أشار إليه الشّاطبي عند حديثه عن هذا المسلك ، حيث قال :" و الحاصل أنّه مبنيّ على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كلّ حكم على الإطلاق " [3] .

---

(1) مجلة الموافقات ، ع 01 ص 296 .

(2) الموافقات ، 152/4 . مجلة الموافقات ع01 ص296 .

(3) المرجع نفسه .

# الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الخاتمة

في ختام هذا البحث أرى أنّه من المفيد جدّا أن أضع حوصلة عمّا تقدّم الكشف عنه في ثناياه، لأقرّر مجموعة من الخلاصات التي أمكنني من التّوصّل إليها معايشتي الطّويلة لهذا البحث . و يمكن تحديد هذه الخلاصات في النّقاط التّالية :

**أولا / الاجتهاد المقاصدي** يقوم على دعامتين أساسيّتين هما : **فقه الاستنباط** ، و **فقه التّنزيل** ، لا غنى لإحداهما عن الأخرى ، بل كلتاهما تكمّل الأخرى ، ذلك أنّ النّزوع بالأحكام إلى التّجريد و التّعميم دون التّركيز على الجانب التنّزيلي يفضي حتما إلى تعطيل مقاصد الشّريعة و لحوق الحرج و المشقّة بحياة النّاس عند تمثّلهم لأحكام الشّريعة .

**ثانيا** / مقاصد الشّريعة مثلما هي معان أخلاقية و فضائل سامية ، هي كذلك **ضوابط منهجيّة محدّدة لكيفيّات التّعامل مع النّصوص و معانيها تفسيرا و تعليلا و استدلالا** . و بهذا يتّضح أنّ المقاصد هي جوهر الاجتهاد و مبناه في المقام الأوّل ، ثمّ هي ثمرته و الغاية القصوى منه في المقام الثّاني .

**ثالثا** / مبدأ "**التّعليل**" جزء من نظام تشريعيّ عامّ و متكامل ، هو " **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**" . و هذا يعني أنّ عمدة المجتهد في فقه الشّريعة بعد النّصوص لا تقف عند حدود " التّعليل " ، أي البحث في علل الأحكام لأجل القياس عليها ، و إنّما تتعدّاه إلى الكشف عن المقاصد العامّة و الخاصّة للشّريعة ، و التّوسّل بها في تفقّه الشّريعة استنباطا و تنزيلا .

**رابعا** / مبدأ " **المرونة**" في الشّريعة ، و قصد الشّارع إلى " **الوسطيّة**" في الأحكام ، يتطلّبان الاعتدال و التّوازن في " **خاصّيّة الضّبط و التّحديد** " المتعلّقة بالمفاهيم و المصطلحات الشّرعيّة ، حتّى لا يؤدّي الغلوّ في هذه الخاصّيّة إلى منافاة المرونة و مناقضة الوسطيّة في الشّريعة ، و هذا يعني في جانب ثان أنّ مرونة الشّريعة لا تنفي أبدا مبدأ " التّحديد" في بعض جزئيّاتها ، و " الضّبط " في كثير من قواعدها ، بل إنّ هذه الخاصّيّة ـ الضّبط و التّحديد ـ هي الكفيلة بالحفاظ على وحدة النّظر في مبادئ الشّرع ما لم تخرج عن حدود التّوسّط في اعتبارها هي ذاتها بين طرفي الإفراط و التّفريط .

**خامسا** / "**مأسسة الاجتهاد**" مطلب تشريعيّ منهجيّ ، و ضرورة واقعيّة حيويّة ، فهو من جهة يفسح المجال لسيادة النّظرة الشّمولية الدّقيقة ، و نبذ التّعميم و الضّحالة و السّطحيّة في حدود الاستعانة بأهل الخبرة و الاختصاص . و من جهة ثانية يحسر دائرة الاختلاف و يضيّق مجاريها ، و يختزل الوقت

و يدّخر الجهد.

بعدما تمّ لي تقرير هذه الحقائق و التي لا أزعم أنّي أتيت فيها بجديد ، إلاّ أنّي حاولت أن أكسوها بصبغة من الوضوح في طرح منهجيّ منظّم ، يسهّل الاطّلاع عليها و حسن فهمها خاصّة من قبل الدّارسين المبتدئين لهذا المجال التّشريعيّ الهامّ .

و لا يفوتني في هذه الخاتمة أن أقرّر جملة من النّتائج التي اهتديت إليها ، و أجملها في النّقاط التالية :

**أولا** / تبرز ـ بشكل واضح ـ **نجاعة و ضرورة مقاصد الشّريعة في استنباط الأحكام و تنزيلها** .. ممّا يؤكّد "**ضرورة هيمنة المقاصد**" على أيّ عمل اجتهاديّ خاصّة في باب التّشريع . و لعلّ هذا البحث هو محاولة للتّأسيس لهذه الهمينة بشكل مفصّل عبر مراحل الاجتهاد المقاصدي ؛ مناهجه و مسالكه .

**ثانيا** / إنّ كون هذا البحث محاولة في **التّأصيل للاجتهاد المقاصدي** بشكل مفصّل و دقيق ، لا يعني أنّ البحث فيه قد تمّ و اكتمل .. بل الواقع غير ذلك .. ذلك أنّ بروز "**المقام**" كمكوّن أساسيّ لفقه الاستنباط ، من حيث هو **مظهر من مظاهر أصالة النّظر المقاصديّ في التّشريع** عند علمائنا ـ و عند الفقهاء منهم خاصّة ـ ، إذ يعين على تبيّن قصد الشّارع من النّصوص و الأحكام ... يحتاج إلى ضبط أكبر لمفاهيمه و وظائفه ، و إلى تحديد أدقّ لمكانته في الدّلالة على الأحكام .

كما أنّ تحديد مسالك معيّنة لفقه التّنزيل لا يعني أنّها تامّة الضّبط و التّحديد . ذلك أنّها في أغلبها تعتمد على **آليّات و وسائل واقعيّة قابلة للتّغيّر و التّطوّر** ، و من ثمّة فهي تستدعي **تجديد النّظر فيها باستمرار** كلّما اتّسعت مناشط الحياة و تشعّبت سبلها و تعقّدت مجالاتها الحيويّة .

**ثالثا** / **الاستقلالية النّسبيّة لعلم الأصول عن مقاصد الشّريعة** ، من حيث المنهج و الموضوع و الهدف ، و التي يلاحظها الدّارس و الباحث في هذا المجال ، لا تقتضي الفصل بينهما ، كما أنّها لا تعني ـ حتما ـ الاستقلالية التامّة . بل إنّ هذا البحث أكّد في كثير من مراحله على "**تدخّل المقاصد في تشكيل الأصول و بناء القواعد**" .

**رابعا** / "**معيار المقاصد**" وسيلة فعّالة في تنقية الفقه الإسلاميّ من الشّوائب و الغرائب التي علقت به ، و ممّا أثير في بعض مسائله من خلافات لا تقوم على أساس .

و بهذا يتبيّن أنّ **التّقليل من الخلاف** في الفروع سبيله "**الاجتهاد المقاصدي**" من حيث إنّه يوحّد الرّؤى ، **بوحدة المقصد في الأحكام و وحدة النّسق المنهجيّ في فقه التّشريع** .

**خامسا** / إنّ اعتبار "**التّعبّد**" بمعنى "عدم المعقوليّة" في كثير من الأحكام ، كانت له آثار سلبيّة خطيرة على الفكر التّشريعيّ الإسلاميّ ، من أهمّها : **استبعاد النّظر في مقاصد الشّريعة ـ إلاّ في دائرة** ضيّقة عند الكلام عن المناسبة كمسلك من مسالك العلّة في مباحث القياس ـ إن على المستوى التّنظيريّ

(المفاهيميّ) ، أو على مستوى فقه الشّريعة استنباطا و تـنزيلا . في حين أنّ "**التّعبّـد**" حقيقتـه "**الامتثـال للأمر الإلهيّ**" ، و هذا لا ينفي وجه العلم بالحكمة و إدراك المقصد ، بل هو في الواقع ضرب من التّعليـل المصلحيّ .

و **علاقة "التّعبّد بالتّعليل"** تبدو - بهذا المفهوم الحقيقيّ - واضحة جليّة ، فهي **تكامليّة** من حيث إنّه إذا كان أحدهما المقصد الأصليّ في الحكم فإنّ الثّاني يكون المقصد التبعيّ له . و **تناوبيّة** مـن حيـث إنّـه يكون أحدهما مقصدا أصليّا في الحكم ، و تبعيّا في حكم آخر .

**سادسا** / ضـرورة " **مراعـاة الأصـل العقـديّ في الأحكـام**" تأسّـيا بتصـرّف الشّـارع في تشـريعه الأحكام المنصوصة ، حتّى لا تعطى الأحكام للمكلّفين جافّة . ذلك أنّ هذا الأصل كلّيّ يجـب أن يحكـم فقه المجتهد في الشّريعة تأصيلا و تفريعا ، و استنباطا و تنزيلا . فاستحضاره يضفي "صبغة عقيديّة " علـى الأحكام تغري المكلّف في امتثالها ، و تدفعه للتحقّق بمقام العبوديّة .

و في الأخير لست أزعـم أنّني جئت في هذا البحث بالقول الفصل ، ذلـك أنّـي مـا إن انتهيـت منـه حتّى وجدتني أكتشف الكثير من القصور الذي لا ينفكّ عنه عمل إنسانيّ ، في شتّى جوانبه ، و هـذا مـا حفّزني على التّطلّع إلى إعادة النّظر فيها و إثرائها تحقيقا و تنقيحا ، كلّما سنحت الفرصة .

و أسأل الله سبحانه و تعالى الإخـلاص و الصّـواب في القـول و العمـل ، و أن ينفـع بهـذا العمـل المتواضـع ، و أن يجعلـه خالصـا لوجهـه الكريـم ، إنّـه سميـع مجيـب و لا حـول و لا قـوّة إلا بـالله العليّ العظيم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفهارس


- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث الشريفة
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر و المراجع
- فهرس الموضوعات


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الآيات القرآنية

## ـ حسب ترتيب المصحف ـ

رقم الآية | رقم الصفحة


- ﴿ إياك نعبد و إياك نستعين ﴾ سورة الفاتحة الآية 05 ..... 75/73
- ﴿ و إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا ﴾ سورة البقرة الآية 23 ..... 73
- ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ سورة البقرة الآية 43 ..... 179
- ﴿ و إذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة و اسمعوا قالوا سمعنا و عصينا ﴾ سورة البقرة الآية 93 ..... 79
- ﴿ و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ سورة البقرة الآية 168 ..... 67
- ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ سورة البقرة الآية 183 ..... 166
- ﴿ و عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم ﴾ سورة البقرة الآية 216 ..... 149
- ﴿ و الله يعلم المفسد من المصلح ﴾ سورة البقرة الآية 220 ..... 227
- ﴿ فإذا تطهّرن فاتوهنّ من حيث أمركم الله ﴾ سورة البقرة الآية 222 ..... 90
- ﴿ و المطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ سورة البقرة الآية 226 ..... 108
- ﴿ فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ﴾ سورة البقرة الآية 231 ..... 114
- ﴿ و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ﴾ سورة البقرة الآية 231 ..... 117
- ﴿ و الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ سورة البقرة الآية 233..... 135/112
- ﴿ لا جناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهن أو تفرضوا لهنّ فريضة ﴾ سورة البقرة 236 ..... 121


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ﴿ و الذين يتوفون منكم و يذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر و عشرا ﴾ سورة البقرة الآية 243 ..... 49
- ﴿ و احل الله البيع و حرّم الربا ﴾ سورة البقرة الآية 275 ..... 119/117/112/108/106/104/99
- ﴿ و إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون و لا تظلمون ﴾ سورة البقرة الآية 279.... 194/193/104
- ﴿ و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ سورة آل عمران الآية 97 ..... 113/107
- ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تاكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾ سورة آل عمران الآية 130 ..... 127
- ﴿ و إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ﴾ سورة النساء الآية 03 ..... 140/139/121/119/105
- ﴿ إن الذين ياكلون أموال اليتامى ظلما إنما ياكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا ﴾ سورة النساء الآية 10 ..... 139/126/123
- ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ﴾ سورة النساء الآية 11 ..... 108
- ﴿ من بعد وصية يوصي بها أو دين ﴾ سورة النساء الآية 11 ..... 97
- ﴿ و عسى أن تكرهوا شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾ سورة النساء الآية 19 ..... 149
- ﴿ و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم ﴾ سورة النساء الآية 23 ..... 126
- ﴿ و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ سورة النساء الآية 81 ..... 174/102
- ﴿ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ﴾ سورة النساء الآية 91 ..... 115
- ﴿ و من قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة ﴾ سورة النساء الآية 92 ..... 116/115
- ﴿ و إذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ سورة النساء الآية 101 ..... 126/125
- ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ سورة المائدة الآية 01 ..... 173


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ﴿ حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله به ﴾ سورة المائدة الآية 03 ..... 115
- ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ..﴾ سورة المائدة الآية 06 ..... 179/116
- ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ﴾ سورة المائدة الآية 06 ... ..... 116
- ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا و لهم في الاخرة عذاب عظيم ﴾ سورة المائدة الآية 33 ..... 136
- ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ﴾ سورة المائدة الآية 50 ..... 80
- ﴿ لا يواخذكم الله باللغو في أيمانكم و لكن يواخذكم بما عقّدتم الايمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾ سورة المائدة الآية 89 ..... 140/115
- ﴿ فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ سورة المائدة الآية 95 ..... 191
- ﴿ و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ﴾ سورة الأنعام الآية 108 ..... 220
- ﴿ و لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و إنه لفسق ﴾ سورة الأنعام الآية 121 ..... 150/138/137
- ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ﴾ سورة الأنعام الآية 145 ..... 138/115
- ﴿ قل ان صلاتي و نسكي و محياي و مماتي لله رب العالمين .﴾ سورة الأنعام الآية 164 - 165 ..... 81
- ﴿ إن الارض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين ﴾ سورة الأعراف الآية 128 ..... 74
- ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ سورة الأنفال الآية 29 ..... 197
- ﴿ و اعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه ..﴾ سورة الأنفال الآية 41 ..... 189/134/65
- ﴿ إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات و الارض منها أربعة حرم ..﴾ سورة التوبة الآية 36 ..... 127

- ﴿ إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبلهم و في الرقاب و الغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم ﴾ سورة التوبة الآية 60 ..... 177
- ﴿ و المؤلفة قلوبهم ..﴾ سورة التوبة الآية 60 ..... 98
- ﴿ خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها ..﴾ سورة التوبة الآية 103 ..... 166
- ﴿ و أقم الصلاة طرفي النهار و زلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ سورة هود الآية 114 ..... 88
- ﴿ و اسأل القرية ﴾ سورة يوسف الآية 82 ..... 124/120
- ﴿ إلا عبادك منهم المخلصين ﴾ سورة الحجر الآية 40 ..... 74
- ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾ سورة الحجر الآية 42 ..... 74
- ﴿ فاصدع بما تومر ﴾ سورة الحجر الآية 94 ..... 67
- ﴿ هو الذي سخّر لكم البحر لتأكلوا منه لحما طريا و تستخرجوا منه حلية تلبسونها ﴾ سورة النحل الآية 14 ..... 127
- ﴿ و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ سورة النحل الآية 44 ..... 67
- ﴿ ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء و من رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه ..﴾ سورة النحل 75 - 76 ..... 78
- ﴿ و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء هدى و رحمة و بشرى للمسلمين ﴾ سورة النحل الآية 89 ..... 132
- ﴿ إن الله يامر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي ..﴾ سورة النحل الآية 90 ..... 173
- ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ﴾ سورة الإسراء الآية 01 ..... 73


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ﴿ و لا تقل لهما أف و لا تنهرهما ﴾ سورة الإسراء الآية 23 ..... 120/122
- ﴿ و لا تقف ما ليس لك به علم ﴾ سورة الإسراء الآية 36 ..... 34
- ﴿ و لقد كرمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر .. ﴾ سورة الإسراء الآية 70 ..... 86
- ﴿ و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ سورة الإسراء الآية 85 ..... 31
- ﴿ و قرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث و نزلناه تنزيلا ﴾ سورة الإسراء الآية 106..... 132
- ﴿ الحمد الذي أنزل على عبده الكتاب .. ﴾ سورة الكهف الآية 01 ..... 73
- ﴿ فوجدا عبدا من عبادنا آتيانه رحمة من عندنا ﴾ سورة الكهف الآية 65 ..... 74
- ﴿ و أقم الصلاة لذكري ﴾ سورة طه الآية 13 ..... 88
- ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ سورة الأنبياء الآية 07 ..... 34
- ﴿ و ما من دابة في الارض إلا على الله رزقها ﴾ سورة الأنبياء الآية 30 ..... 107
- ﴿ و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادي الصالحون ﴾ سورة الأنبياء الآية 105 ..... 74
- ﴿ و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾ سورة الأنبياء الآية 107 ..... 70
- ﴿ و أذّن في الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم و ليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام ﴾ سورة الحج الآية 27 - 28 ..... 167
- ﴿ فأقيموا الصلاة و آتوا الزكاة ﴾ سورة الحج الآية 78 ..... 113
- ﴿ فلا تدخلوها حتى يوذن لك ﴾ سورة النور الآية 28 ..... 52
- ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ﴾ سورة الفرقان 01 ..... 73
- ﴿ ءانتم أضللتم عبادي هؤلاء ﴾ سورة الفرقان الآية 17 ..... 74


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ﴿ و قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك و رتلناه ترتيلا ﴾ سورة الفرقان الآية 32 ..... 132
- ﴿ فاسأل به خبيرا ﴾ سورة الفرقان الآية 59 ..... 34
- ﴿ و عباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا ﴾ سورة الفرقان الآية 63 ..... 74
- ﴿ و تلك نعمة تمنها علي أن عبّدت بني إسرائيل ﴾ سورة الشعراء الآية 21 ..... 71
- ﴿ و أقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر ﴾ سورة العنكبوت الآية 45 ..... 175/155/88
- ﴿ يا عبادي الذي آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون ﴾ سورة العنكبوت الآية 56 ..... 74
- ﴿ و لا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ سورة فاطر الآية 18 ..... 173
- ﴿ و لا ينبيك مثل خبير ﴾ سورة فاطر الآية 19 ..... 34
- ﴿ و لا يرضى لعباده الكفر ﴾ سورة الزمر الآية 07 ..... 74
- ﴿ قل يا عبادي الذين آمنوا اتقوا ربكم ﴾ سورة الزمر الآية 10 ..... 74
- ﴿ ذلك يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون ﴾ سورة الزمر الآية 16 ..... 74
- ﴿ أليس الله بكاف عبده ﴾ سورة الزمر الآية 36 ..... 73
- ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ﴾ سورة الزمر الآية 53 ..... 74
- ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ﴾ سورة الجاثية الآية 18 ..... 80
- ﴿ يا ايها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ..﴾ سورة الحجرات الآية 11 ..... 90
- ﴿ و لا يغتب بعضكم بعضا ..﴾ سورة الحجرات الآية 12 ..... 173
- ﴿ و ما أنا بظلام للعبيد ﴾ سورة ق الآية 29 ..... 75
- ﴿ فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ سورة المجادلة الآية 03 ..... 116


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- ﴿ و أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ سورة الطلاق الآية 04 ..... 108/49
- ﴿ و لله العزة و لرسوله و للمومنين ﴾ سورة المنافقون الآية 08 ..... 86
- ﴿ إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخير منوعا ﴾ سورة المعارج الآية 20 ..... 103
- ﴿ فادخلي في عبادي ﴾ سورة الفجر 29 ..... 74
- ﴿ القارعة ما القارعة و ما أدراك ما القارعة .. ﴾ سورة القارعة ..... 103


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الأحاديث الشريفة


- " الأئمة من قريش " ..... 145
- " أخاف أن يتحدث الناس أن محمّدا يقتل أصحابه " ..... 218
- " إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل " ..... 146
- " إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف " ..... 52
- " ألم تري قومك حين بنوا الكعبة قصرت بهم النفقة فاقتصروا عن قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الحجر في البيت و هو من البيت " ..... 51
- " أما و الله إني لأعبدكم لله و أتقاكم ، و لكني أصوم و أفطر و أصلي و أنام و أتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني " ..... 90/81
- أمره صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه بأخذ الجزية من أهل الذمة باليمن دينارا عن كل حالم أو عدله من المعافير ..... 143
- " إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه " ..... 225
- " و أنهاكم عما ينبذ في الدباء و النقير و الحنتم و المزفت " ..... 144
- " أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" ..... 148/147
- " إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق و إني لأرجو أن ألقى الله و ليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم و لا مال " ..... 143/110
- " إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة " ..... 108
- " أنتم أعلم بأمور دنياكم " ..... 147/33
- " إنما الأعمال بالنيات .." ..... 173/47
- " أنت رجل مضار " ..... 66
- " إن في بضع أحدكم صدقة " ..... 89/82
- " الإيمان بضع و ستون شعبة أولاها لا إله إلا الله و أدناها إماطة الأذى عن الطريق " ..... 81/46
- " البينة على من ادعى و اليمين على المدّعَى عليه" ..... 113
- " تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم " ..... 89
- " الثلث و الثلث كثير " ..... 97


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- " الذهب بالذهب و الفضة بالفضة و البر بالبر و الشعير بالشعير و التمر بالتمر و الملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو ازداد فقد أربى الآخذ و المعطي فيه سواء "..... 104
- " رفع عن أمتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه " ..... 124
- " رجل اعتبد محررا " ..... 71
- " سنوا بهم سنة أهل الكتاب " ..... 52
- سئل صلى ا لله عليه و سلم : أي الأعمال أفضل ؟ ، قال : " إيمان با لله" ، قيل : ثم أي ؟ ، قال : "جهاد في سبيل ا لله ، قيل : ثم أي ؟ ، قال :" حج مبرور" . ..... 179
- سئل صلى ا لله عليه و سلم : أي الأعمال أفضل ؟ ، قال : الصلاة في وقتها ، ثم بر الوالدين ثم الجهاد في سبيل ا لله " ..... 179
- " صلوا كما رأيتموني أصلي " ..... 104
- " صدقة تصدق ا لله بها عليكم فاقبلوا صدقته " ..... 126
- " القاتل لا يرث " ..... 46
- " قتلوه قتلهم ا لله هلا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال" ..... 34
- " كل المسلم على المسلم حرام دمه و ماله و عرضه " ..... 124
- كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب " ..... 144
- " لا تستقبلوا القبلة ببول و لا غائط و لا تستدبروها و لكن شرقوا أو غربوا "..... 143
- " لا يخلون رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان إلا محرم"..... 146
- " لا جناح على أحدكم إذا أراد أن يخطب المرأة أن يغترها فينظر إليها فإن رضي نكح و إن سخط ترك" ..... 147
- " لا تدخلوا الملائكة بيتا فيه كلب و لا تصاوير " ..... 148
- " لعن ا لله الواشمات و المستوشمات و النامصات و المتنمصات و المتفلجات للحسن المغيرات خلق ا لله"..... 148
- لعن رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم الواصلة و المستوصلة ..... 148
- " لا ضرر و لا ضرار " ..... 193/173
- " لا يقتل الوالد بالولد" ..... 189
- " لا تزرموه ، دعوه .." ..... 218

- " لا يحتكر إلا خاطئ " ..... 111
- " لا تصروا الإبل و الغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين إن شاء أمسكها و إن شاء ردها و صاعا من تمر " ..... 114
- " لعن ا لله الراشي و المرتشي في الحكم" ..... 47
- " لا يقل أحدكم لملوكه عبدي و أمتي و ليقل فتاي و فتاتي " ..... 72
- " من أسلف فليسلف في كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم " ..... 110
- " من باع نخلا قد أبرت فتمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع " ..... 114
- " و ما لك و لها ؟ معها سقاؤها و حذاؤها ترد الماء و تأكل الشجر فذرها حتى يلقاها ربها" ... 142
- نهى رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم عن بيع الغرر .....106
- نهى رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم عن بيع الإنسان ما عنده.....106
- نهى رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم عن تلقي السلع .....106
- نهى رسول ا لله صلى ا لله عليه و سلم عن بيع الحاضر إلى البادي..... 110
- " هو الطهور ماؤه الحل ميتته" .....173


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الأعلام

## (أ)


- أبو إسحاق الشاطبي ..... 18/19/24/25/26/29/28/29/34/35/39/40/44
48/49/53/58/61/64/65/66/69/80/83/84/87/88/89/90/96/101/102/129/130/131/138/139/140
151/152/153/154/159/164/165/166/167/168/169/170/171/174/175/176/178/179/180/182
183/184/185/188/189/190/191/195/196/197/198/199/200/201/202/203/205/206/207/208
209/210/212/213/215/216/217/219/220/221/223/224/225/229/230/232/233/234 .
- إسماعيل الحسني ..... 20
- أحمد بن حنبل ..... 31/47/144/225
- د/ إبراهيم سلقيني ..... 41
- أبو الأعلى المودودي ..... 72
- أحمد الريسوني ..... 80/87
- أفلاطون ..... 92
- أرسطو ..... 92/172
- الأوزاعي ..... 146
- أصبغ المالكي ..... 177


## (ب)


- الباجي المالكي ..... 223
- ابن باديس ..... 72
- البخاري عبد العزيز ..... 123
- البزدوي ..... 122/125
- أبو بكر الباقلاني ..... 113
- البوطي ..... 16/111/188
- البناني ..... 61


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- البيضاوي ..... 16


## (ت)


- التفتازاني ..... 116/16
- الترابي ..... 172/171/131/95/94/93
- ابن تيمية ..... 229/228/223/194/163/162/161/143/61


## (ج)


- جمال مرسي بدر ..... 192
- الجويني أبو المعالي ..... 167/161/157/156/155/154/82/39/26
- جرير بن عبد الله ..... 147
- جابر بن عبد الله ..... 146
- ابن جرير الطبري ..... 146/81
- الجرجاني ..... 42
- ابن جني ..... 17


## (ح)


- أبو الحسن البصري ..... 84
- أبو الحسين البصري ..... 157
- ابن الحاجب المالكي ..... 116/60/16
- حسين حامد حسان ..... 54/45
- ابن حزم ..... 90
- أبو حنيفة ..... 231/225/146/136/113
- ابن حجر العسقلاني ..... 140/90


## (خ)


- الخدري أبو سعيد ..... 144/52
- خليل إسحاق المالكي ..... 112
- ابن خلدون عبد الرحمن ..... 82


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الخضر عليه السلام ..... 34
- الخضر حسين ..... 30/29
- الخليل بن أحمد الفراهيدي ..... 29


## (د)


- دراز عبد الله ..... 197/176/34/24/18
- الدريني فتحي ..... 79/59/37
- الدبوسي الحنفي ..... 134/128/122/119/101/86/66/44
- أبو داود ..... 66
- ديكارت ..... 93
- داود الظاهري ..... 146


## (ر)


- ابن رشد الجد ..... 223/93
- ابن رشد الحفيد ..... 231/140/87
- الرازي فخر الدين ..... 157/129/84/69
- الراغب الأصفهاني ..... 75


## (ز)


- الزمخشري جار الله ..... 75
- الزبيري مصعب بن عبد الله ..... 83
- أبو زهرة محمد ..... 227/50/49


## (س)


- سيف الدين الآمدي ..... 157/114/60/39/16
- أبو السعود محمود ..... 141
- سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ..... 97
- ابن سينا ..... 93
- السيد سابق ..... 89


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- السبكي تاج الدين ..... 84/61/39/26
- سليمان عليه السلام ..... 34


## (ش)


- الشافعي ..... 167/136/121/116/113/84/68/61/57/39/33/26/18
- شهاب الدين القرافي ..... 228/226/222/208/163/161/160/142/112/39/26
- شلبي مصطفى ..... 170/71
- الشعراوي محمد متولي ..... 74


## (ص)


- الصنعاني ..... 110
- د/صبحي محمود ..... 23


## (ط)


- الطوفي نجم الدين ..... 84/63/62
- طه العلواني ..... 100/82/81/80/77/76/24


## (ع)


- ابن العربي ..... 231/227
- عبد الوهاب القاضي ..... 223
- عبد الوهاب خلاف ..... 119
- عبد الله بن عباس رضي الله عنه ..... 220
- عز الدين بن عبد السلام ..... 228/208/167/163/161/160/159/158/88/61
- عبد المجيد النجار ..... 197/196/192/186/98/97/21
- عمر بن الخطاب رضي الله عنه ..... 190/145/144/143/135/110/67/66/52/146/134/126/42
- عمر بن عبد العزيز ..... 138
- عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ..... 149/148
- علي بن أبي طالب رضي الله عنه ..... 146/108
- عثمان بن عفان رضي الله عنه ..... 110


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- علي زين العابدين ..... 140
- عضد الدين الإيجي ..... 116/70/60
- ابن عبد البر ..... 83
- عطاء ..... 30
- علال الفاسي ..... 40/20/19


## (غ)


- الغزالي ابو حامد محمد ..... 166/161/157/156/130/84/61/60/59/41/29/18/16/15
- الغزالي محمد ..... 190/85
- عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ..... 148/51


## (ق)


- القرطبي ..... 223/81
- ابن القيم ..... 229/168/163/161/152/143/130/84/70/31/25
- ابن قاضي الجبل ..... 84
- قتادة ..... 30
- ابن قدامة الحنبلي ..... 15


## (ك)


- الكمال بن الهمام ..... 60
- أم كلثوم بن علي رضي الله عنها ..... 146
- الكعبي المعتزلي ..... 155
- الكاساني الحنفي ..... 194


## (م)


- محمد الطاهر بن عاشور ..... 135/102/100/83/69/51/44/43/40/38/26/20/19
  230/202/177/170/168/165/149/148/144/142
- المبرد ..... 29
- الإمام مالك ..... 231/227/226/225/177/152/137/136/135/113/110/83/63/61/30


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- موسى عليه السلام ..... 71/34
- مصطفى أحمد الزرقاء ..... 35
- المقري ..... 168/167/69
- محمد عبده ..... 76/75/73
- المهدي الحنبلي ..... 110
- معاذ بن جبل رضي الله عنه ..... 145/143
- المازني أبو عبد الله المالكي ..... 223
- محمد أديب صالح ..... 101
- مهدي فضل الله ..... 59


## (ن)


- ابن النجار ..... 84
- الإمام النووي ..... 149
- نادية شريف العمري ..... 35


## (ي)


- يعلى بن أمية ..... 126
- القاضي ابو يعلى ..... 116
- يوسف القرضاوي ..... 89/88/73/49/35/31


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس المصادر و المراجع

## ـ مرتبة ترتيبا ألفبائيا على الأسماء المشهورة لمؤلفيها ـ

## (أ)


• ابن إبراهيم ، محمد :

1. الحيل الفقهية في المعاملات المالية ـ الدار العربية للكتاب ، المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ، عام 1985م .

• أبو الأجفان ، محمد :

2. فتاوى الإمام الشاطبي ـ مطبعة طيباوي ، الجزائر ، دت .

• أديب صالح ، محمد :

3. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ـ المكتب الإسلامي ، ط04 ، 1413هـ/1993م .

• الأسنوي :

4. نهاية السول في شرح منهاج الوصول ، عالم الكتب ـ القاهرة ، عام 1943م .

• الأشقر ، عمر سليمان :

5. خصائص الشريعة الإسلامية ، قصر الكتاب ـ البليدة ، دت .

• الأصفهاني ، الراغب :

6. معجم مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق نديم مرعشلي . دار الكتاب العربي ، 1392هـ/1972م .

• الآمدي ، سيف الدين :

7. الإحكام في أصول الأحكام ، ضبطه و كتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز . دار الكتب العلمية ، بيروت ـ دت .

• الإيجي ، عضد الدين :

8. شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ، تصحيح شعبان محمد إسماعيل ، عام 1394هـ .

• أيوب ، حسن :

9. الزكاة في الإسلام . شركة الشهاب ، باتنة ـ الجزائر .


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## (ب)


• ابن باديس ، عبد الحميد :

10. مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ـ الجزائر ـ ط01 ، 1402هـ/1982م .

• الباجي ، أبو الوليد :

11. كتاب الحدود في الأصول ، تحقيق نزيه حماد ، نشر مؤسسة الزعني للطباعة ـ بيروت ، دت .

• البخاري ، محمد بن إسماعيل (256هـ):

12. صحيح البخاري ، وضع فهارسه الدكتور مصطفى ديب البغا ـ نشر موفم للنشر ـ و دار الهدى ـ عين مليلة ـ الجزائر ، 1992 م .

• البخاري ، عبد العزيز :

13. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، عام 1974م .

• البخاري ، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن :

14. محاسن الإسلام و شرائع الإسلام ـ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط02 ـ دت .

• البرهاني ، محمد هشام :

15. سد الذريعة في الشريعة الإسلامية ، مطبعة الريحاني ـ بيروت ، ط01 ـ عام 1985م .

• برغوث ، الطيب :

16. التغيير الإسلامي ، خصائصه و ضوابطه . مكتبة رحاب ـ الجزائر ، دت .

• البزدوي ، فخر الإسلام :

17. أصول البزدوي . دار الكتاب العربي ،بيروت ، 1974 م .

• البوطي ، محمد سعيد رمضان :

18. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، مكتبة رحاب ـ الجزائر ، دت .

• البيضاوي ، ناصر الدين عبد الله بن عمر :

19. منهاج الوصول إلى علم الأصول . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط01 ـ 1984م .


## (ت)


• الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (279هـ):


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

20. سنن الترمذي ، حققه و صححه عبد الوهاب عبد اللطيف ، دار الفكر ـ بيروت ـ ط02 1403هـ/1983م.

• الترابي ، حسن :

21. تجديد الفكر الإسلامي . دار الهداية ، قسنطينة ـ ط01 . دت .

• التفتازاني ، سعد الدين :

22. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه . مطبعة صبيح ، 1377هـ/1975م .

• التلمساني ، الشريف :

23. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، تقديم و ضبط و تعليق الشريف قصار . مؤسسة COM- Edition ـ الجزائر ، دت .

• ابن تيمية ، تقي الدين أحمد :

24. مجموع الفتاوى ، مكتبة المعارف ـ الرباط ، دت .

• آل تيمية :

25. المسوّدة ، تصحيح محي الدين بن عبد الحميد ، طبعة المدني ، عام 1383هـ .

(جـ)

• الجرجاني ، عبد القاهر :

26. دلائل الإعجاز في علم المعاني ، نشر محمد رشيد رضا . دار المنار ـ مصر ، عام 1367 هـ .

• الجويني ، أبو المعالي :

27. البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب . دار الأنصار ـ القاهرة ، ط02 ، 1400هـ.

• جودت ، سعيد :

28. إقرأ و ربّك الأكرم ، دار الشهاب ـ باتنة ، الجزائر .

(حـ)

• حامد ، حسين :

29. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي . مكتبة الجامعة الإسلامية ـ إسلام آباد ـ عام 1981م .

• ابن حجر ، العسقلاني :

30. فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، قرأ أصله تصحيحا و تحقيقا عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مكتبة دار الفيحاء ـ دمشق ، دت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

• ابن جزم ، علي أبو محمد :

31. الإحكام في أصول الأحكام ، حققه و راجعه لجنة من العلماء ، درا الجيل ـ بيروت ، ط02 ، 1407هـ/1987م .

32. راتب الإجماع (مع محاسن الإسلام لأبي عبد الله البخاري). دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط02،دت .

• الحسني ، إسماعيل :

33. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط01 ، 1416هـ/1995م .

• الحسيني ، تقي الدين أبو الطيب محمد بن أحمد المالكي الفاسي :

34. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، تحقيق فؤاد السيد ـ الكويت عام 1360هـ .

• ابن حنبل ، أحمد (241هـ):

35. مسند الإمام أحمد ، دار المعارف ـ مصر ، 1949 ـ 1980م .

(خ)

• ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد :

36. مقدمة ابن خلدون ، تحقيق درويش الجويدي ـ المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ط02 . 1418هـ/1997م .

• ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد :

37. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت ، عام 1972م .

• خلاف ، عبد الوهاب :

38. علم أصول الفقه . الزهراء ـ الجزائر ، ط01 ، عام 1990م .

• الخن ، مصطفى سعيد :

39. أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط03 ، 1402هـ ، 1982 م .

(د)

• أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ) :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

40. سنن أبي داود ، دار الفكر - بيروت - دت .

• الدارمي ، أبو محمد عبد الله بن مهرام (255هـ) :

41. سنن الدارمي ، دار الفكر - بيروت - دت .

• الدبوسي ، أبو زيد :

42. تأسيس النظر . المطبعة الأدبية - مصر ، ط01 ، دت .

• ابن دقيق العيد ، تقي الدين أبو الفتح :

43. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام - دار الكتب العلمية ، بيروت ، دت .

• الدريني ، فتحي :

44. المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي . الشركة المتحدة للتوزيع - دمشق ، ط02 ، 1405هـ/1985م .

45. نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي - مؤسسة الرسالة ، ط02 ، 1397هـ/1977م.

46. الحق و مدى سلطان الدولة في تقييده - مؤسسة الرسالة ، ط03 ، عام 1984م .

(ذ)

• الذروي ، أحمد إبراهيم عباس :

47. نظرية الإجتهاد في الشريعة الإسلامية - دار الشروق ، جدة - ط01 ، 1403هـ/1983م .

(ر)

• الرازي ، فخر الدين ( محمد بن عمر التيمي ) :

48. المحصول في علم أصول الفقه ، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني ، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - ط1 ، عام 1981م .

• الرازي ، محمد بن أبي بكر :

49. مختار الصحاح ( قاموس عربي) ، ضبط و تخريج و تعليق الدكتور مصطفى ديب البغا - دار الهدى ، الجزائر - ط04 ، عام 1990 م .

• ابن رجب ، الحنبلي :

50. الذيل على طبقات الحنابلة ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دت .

• ابن رشد الحفيد ، أبو الوليد محمد القرطبي :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

51. بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، قدم له الشيخ السيد سابق ، راجعه و صححه عبد الحميد محمد عبد الحليم ، و عبد الرحمن حسن محمود ـ دار الكتب الحديثة ، دت .

• الريسوني ، أحمد :

52. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ـ دار الأمان ، الرباط ، ط01 ، 1411هـ/1991م .

(ز)

• الزبيدي ، أبو الفيض مرتضى الحسيني :

53. تاج العروس من جواهر القاموس ـ دار الحياة ـ بيروت ، دت .

• الزحيلي ، وهبة :

54. أصول الفقه الإسلامي ـ دار الفكر ـ دمشق ، ط01 ، 1986م . إصدار 1416هـ/1996م .

55. الفقه الإسلامي و أدلته ـ دار الفكر ـ دمشق ، ط02 ، عام 1984م .

• الزرقاء ، أحمد مصطفى :

56. المدخل الفقهي العام ـ دار الفكر ـ دمشق ، ط10 ، عام 1968م .

• الزركلي ، خير الدين :

57. الأعلام ( قاموس تراجم) ـ ط03 ، دت .

• الزمخشري ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر :

58. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ـ دار المعرفة ـ بيروت ، دت .

• الزنجاني ، شهاب الدين :

59. تخريج الفروع على الأصول ، تحقيق محمد أديب صالح ـــ مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط04 ، عام 1982 م .

• أبو زهرة ، محمد :

60. أصول الفقه ـ دار الفكر العربي ، القاهرة ، دت .

61. ابن حزم ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ، عام 1977 م .

62. أبو حنيفة ـ دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط02 ، 1977م .

• زيد ، مصطفى :

63. المصلحة في التشريع الإسلامي و نجم الدين الطوفي ـــ دار الفكر العربي ، القاهرة ، ط01 ، 1374هـ/1954م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## (س)


- السبكي ، علي بن عبد الكافي و ابنه تاج الدين :

64. الإبهاج في شرح المنهاج ـ دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط01 ، عام 1984 م.

- ابن السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الله :

65. جمع الجوامع ( بحاشية البناني و تقريرات الشربيني) ـ دار إحياء الكتب العربية ، دت.

66. طبقات الشافعية الكبرى ـ المطبعة الحسينية ، مصر ، ط01 ، عام 1324هـ .

- السرخسي ، أبو بكر :

67. أصول السرخسي ، تحقيق أبي الوفا الأفغاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ، دت .

- السيوطي ، جلال الدين :

68. الأشباه و النظائر في الفروع ـ مطبعة الحلبي ـ مصر ، دت .

69. بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر ، ط01 ، عام 1964م .

- السيد ، سابق :

70. فقه السنة ، دار الجيل ـ بيروت ، 1416هـ/1995م .

- السيد ، أحمد عبد الغفار :

71. التصور اللغوي عند الأصوليين ـ شركة مكتبات عكاظ للنشر و التوزيع ، ط01 ، دت .


## (ش)


- الشاشي ، أبو علي :

72. أصول الشاشي ـ دار الكتاب العربي ، بيروت ، عام 1986م .

- الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم :

73. الموافقات في أصول الشريعة ، شرحه و خرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز ـ دار الكتب العلمية ، بيروت ، دت .

74. الموافقات في أصول الأحكام ، علق عليه الشيخ محمد حسنين مخلوف ـ دار الفكر ، عام 1341هـ .

75. الإعتصام ـ دار المعرفة ، بيروت ، 1402هـ/1982م .

76. الإفادات و الإنشادات ، دراسة و تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ط02 ، 1406هـ /1986م .


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

• الشافعي ، محمد بن إدريس :

77. الرسالة ، تحقيق و شرح أحمد محمد شاكر ـ المكتبة العلمية ، بيروت ، دت .

• الشعراوي ، محمد متولي :

78. أنت تسأل و الإسلام يجيب ( سلسلة) ـ دار المنصوري للنشر ـ قسنطينة ، الجزائر ، دت .

• الشنقيطي ، سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي :

79. نشر البنود على مراقي السعود ، نسخة مرقونة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة، دت .

• الشنقيطي ، محمد الأمين :

80. مذكرة أصول الفقه ـ المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، دت .

• شلبي ، محمد مصطفى :

81. تعليل الأحكام ـ دار النهضة العربية ، بيروت ، 1401هـ/1981م .

• الشوكاني ، محمد بن علي :

82. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار ـ دار الجيل ، بيروت ، دت .

83. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ـ دار الهدى ، عين مليلة ـ الجزائر . دت .

(ص)

• الصابوني ، محمد علي :

84. صفوة التفاسير . مكتبة جدة ، دت .

• الصنعاني ، محمد بن إسماعيل :

85. سبل السلام شرح بلوغ المرام ، صححه و علق عليه محمد عبد العزيز الخولي ـ دار الجيل ، بيروت ، دت .

(ط)

• الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير :

86. جامع البيان في تفسير القرآن ـ دار المعرفة ، بيروت ، ط04 ، عام 1400هـ/1980م .

• طه ، عبد الرحمن :

87. العمل الديني و تجديد العقل ، ط01 ، عام 1989م .

(ع)


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

• ابن عاشور ، محمد الطاهر :

88. مقاصد الشريعة الإسلامية ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، عام 1978م .

89. النحرير و التنوير ـ الدار التونسية للنشر ، عام 1984م .

90. أصول النظام الإجتماعي ـ الدار التونسية للنشر ، عام 1977 م .

91. كشف المغطى عن المعاني و الألفاظ الواقعة في الموطأ ـ الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، عام 1976م.

92. أليس الصبح بقريب ـ الدار التونسية للنشر ، تونس ، عام 1967م .

• ابن عبد السلام ، عز الدين عبد العزيز :

93. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ دار المعرفة ، بيروت ، دت .

94. مقاصد الصلاة ، تحقيق إياب خالد الطباع ـ دار الفكر ، الجزائر ، دت .

• العلواني ، طه جابر فياض :

95. آداب الإختلاف في الإسلام ـ دار الشهاب ، باتنة ، دت .

96. إصلاح الفكر الإسلامي (سلسلة محاضرات ) ـ دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، دت .

• العمري ، نادية شريف :

97. إجتهاد الرسول ﷺ ـ مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط03 ، 1405هـ/1985م .

• عمارة ، محمد :

98. معالم المنهج االإسلامي ـ دار الشروق ، ط01 ، 1411هـ/1991م .

• ابن العماد ، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي :

99. شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، سلسلة "من ذخائر التراث العربي" ـ المكتب التجاري للطباعة و النشر ، بيروت .

• عبد الرزاق ، الحافظ أبو بكر بن همام الصنعاني (ت 211 هـ) :

100. المصنف ، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ، من منشورات المجلس الإسلامي (39) .


## (غ)


• الغزالي ، أبو حامد محمد :

101. المستصفى في علم الأصول ، طبعه و صححه محمد عبد السلام عبد الشافي ـ دار الكتب العلمية، بيروت ، 1417هـ/1996م .


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

102. المنخول من تعليقات الأصول ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتـو ، دار الفكـر ـ دمشـق ، ط02 ، 1400هـ/1980م .

103. شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل ، تحقيـق حمـد الكبسـي ، مطبعـة الإرشـاد ـ بغداد ، 1390هـ/1971م .

• الغزالي ، محمد :

104. كيف نتعامل مع القرآن ( في مدارسة أجراها الأستاذ عمر عبيد حسـنة) ـ دار الإنتفاضـة للنشـر ، الجزائر ، دت .

## (ف)

• الفاسي ، علاّل :

105. مقـاصد الشـريعة الإسـلامية و مكارمهـا ـ مطبعـة النجـاح الجديـدة ، الـدار البيضـاء ، ط04 ، 1411هـ/1991م .

106. دفاع عن الشريعة ـ مطابع الرسالة ، الرباط ، ط01 ، عام 1966 م.

• الفتوحي ، بن النجار محمد الحنبلي :

107. شرح الكوكب المنير ( مختصر التحرير ) ـ دار الفكر ـ دمشق ، دت .

• ابن فرحون ، برهان الدين إبراهيم اليعمري :

108. الديباج المذهب ، تحقيق محمد أبو النور ـ دار التراث ، مصر ، دت .

• الفيومي ، أحمد بن محمد :

109. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ، المكتبة العلمية ـ بيروت ، دت .

## (ق)

• ابن قدامة ، موفق الدين المقدسي الدمشقي :

110. روضة الناظر و جنة المناظر ـ مكتبة الكليات الأزهرية ، دت .

• القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري :

111. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي ) ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، دت .

• القرافي ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس :

112. الفروق ( و بهامشه : تهذيب الفروق و القواعد السنية في الأسرار الفقهية للشـيخ محمـد علـي بـن الشيخ حسين ) ـ دار إحياء الكتب العربية ، ط01 ، 1346هـ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

113. شرح تنقيح الفصول ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية و دار الفكر ، ط01 ، عام 1973 م.

• القرضاوي ، يوسف :

114. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر ـ دار القلم ، الكويت ، ط02 ، 1410ه/1980م .

115. الحلال و الحرام في الإسلام ـ الزيتونة للإعلام و النشر ، باتنة ، دت .

116. العبادة في الإسلام ـ دار الشهاب ، باتنة ، دت .

117. شريعة الإسلام ، خلودها و صلاحها للتطبيق في كل زمان و مكان ـ دار الشهاب ، باتنة ، دت .

118. كيف نتعامل مع السنة النبوية ، معالم و ضوابط ـ سلسلة الصحوة الإسلامية ، دت .

119. فقه الزكاة ، دار المعرفة ، البيضاء ، دت .

• القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف :

120. أنباه الرواة على أنباه النحاة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1950 ـ 1955م .

• ابن القيم ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر :

121. أعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت ، دت .

122. مفتاح دار السعادة و منشور ولاية أهل العلم و الإرادة ، ضبط و تعليق علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي الأثري ، مراجعة بكر بن عبد الله أبو زيد ـ دار بن عفان ـ المملكة العربية السعودية ، ط01 ، 1416هـ/1996م .

123. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ـ المؤسسة العربية للطباعة و النشر ، القاهرة ، عام 1961م.

(م)

• مالك ، بن أنس (179هـ) :

124. الموطأ ، على رواية يحيى بن يحيى ـ دار الكتب ـ الجزائر ـ دت .

• ابن ماجة ، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (275هـ) :

125. صحيح سنن ابن ماجة ، تأليف محمد ناصر الدين الألباني ـ نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ ط03 ، 1408هـ/1988م .

• الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة :

126. ضوابط المعرفة و أصول الإستدلال و المناظرة ـ دار القلم ، دمشق ـ ط03 ، 1408هـ/1988م .

• أبو المجد ، أحمد :

127. الإجتهاد الديني المعاصر ، قضايا و آفاق ـ دار البعث ، قسنطينة ، ط01 ، 1405هـ/1985م.

• المحلي ، جلال الدين :

128. شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ( و معه حاشية العطار لحسن بن محمد العطار) ، المطبعة العلمية ، مصر ـ ط01 ، عام 1316 هـ .

• المطيعي ، محمد بخيت :

129. سلم الوصول لشرح نهاية السول ( على هامش نهاية السول للأسنوي) ـ عالم الكتب ، القاهرة، عام 1943م .

• ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد :

130. لسان العرب ، دار صادر للطباعة و النشر ـ بيروت ، 1388هـ/1968م .

ـ لسان العرب المحيط ، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي ، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة : يوسف خياط ـ دار الجيل ، بيروت ـ دار لسان العرب ، بيروت 1408هـ/1988م .

• مسلم ، ابن الحجاج :

131. صحيح مسلم ـ درا الكتب العلمية ـ بيروت ، لبنان ـ دت .

(ن)

• النجار ، عبد المجيد :

132. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية ، إصدار جامعة الإمارات العربية المتحدة ـ كلية الشريعة و القانون ـ ذو الحجة 1411 هـ/جوان 1991م .

133. في فقه التدين فهما و تنزيلا ـ (الجزء 02) ـ مطبعة فضالة ـ المحمدية ـ المغرب ـ ط01 ، جمادي الأولى 1411هـ .

134. خلافة الإنسان بين الوحي و العقل ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ، لبنان ، ط01 ، 1407هـ/1987م .

• النقاري ، حمو :

135. المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين بن تيمية ـ الشركة المغربية للنشر ـ ولادة ـ البيضاء ـ ط01 ، عام 1991م .

• النسائي ، أحمد بن شعيب (303هـ) :

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

136. سنن النسائي ، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي و حاشية الإمام السندي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ، لبنان ـ دت .

## (هـ)

• الهاشمي ، عبد الحميد محمد :

137. لمحات نفسية ، في القرآن الكريم ـ مكتبة رحاب ، الجزائر ، دت .

## (و)

• الواحدي ، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري :

138. أسباب النزول ، دار الضياء ، قسنطينة و قصر الكتاب ، البليدة ، دت .

• الونشريسي ، أحمد بن يحيى :

139. قواعد الونشريسي في مذهب الإمام مالك ، تحقيق محمد بن قويدر ـ مطبعة الخليج ، الحمامات ، تونس ، دت .

# المجلات و الدوريات

❖ ملتقى الإجتهاد (محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر ، قسنطينة : 8 ـ 15 شوال 1403هـ/19 ـ 26 يوليو 1983م) ـ مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية ، وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر .

❖ المنهجية الإسلامية و العلوم السلوكية و التربوية ( بحوث و مناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي ، المنعقد في الخرطوم ـ السودان ـ جمادي الأولى 1407هـ/يناير 1987م ) ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية ، ط01 ، 1412هـ/1992م .

❖ الموافقات ـ مجلة دولية أكاديمية يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الجزائر العاصمة :

ـ العدد الأول ذو الحجة 1412هـ/جوان 1992م .

ـ العدد الرابع محرم 1416هـ/جوان 1995م .

ـ العدد الخامس محرم 1417هـ/1996م .

❖ إسلامية المعرفة ـ مجلة فكرية فصلية يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي ـ تنضيد و إخراج المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا ـ السنة الثالثة ، العدد 13 ن صيف 1419هـ/1998م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الاجتهاد ـ مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين و المجتمع و التجديد العربي الإسلامي ـ دار الإجتهاد بيروت : ـ العدد الثامن ، السنة الثانية ، شتاء و ربيع 1410هـ/1990م .

ـ العدد التاسع ، السنة الثالثة ، خريف 1411هـ/1990م .

ـ العدد العاشر و الحادي عشر ، السنة الثالثة ، شتاء و ربيع 1411هـ/1991م.

❖ العلوم الإسلامية ـ مجلة دورية تصدر عن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ـ السنة الثانية ، العدد الثاني ، رمضان 1407هـ/ ماي 1987م .

❖ الشريعة ـ مجلة دورية تصدر عن النادي العلمي أبو إسحاق الشاطبي بجامعة العلوم الإسلامية قسنطينة:

ـ العدد الثالث ، السنة الدراسية 92 ـ 1993م .

ـ العدد الرابع ، السنة الدراسية 94 ـ 1995 م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الموضوعات


مقدمة ..... 04

**الباب الأول : الاجتهاد المقاصدي ، مبادئه الأولية** ..... 14

**الفصل الأول : الإجتهاد المقاصدي ، مفهومه و شروطه** ..... 15

المبحث الأول : مفهوم الإجتهاد المقاصدي ..... 15

المطلب الأول : مفهوم الإجتهاد ..... 15

الفرع الأول : تعريف الإجتهاد في اللغة ..... 15

الفرع الثاني : تعريف الإجتهاد في الإصطلاح الأصولي ..... 15

المطلب الثاني : مفهوم المقاصد ..... 17

الفرع الأول : تعريف المقاصد في اللغة ..... 17

الفرع الثاني : تعريف المقاصد في الإصطلاح ..... 18

المطلب الثالث : مفهوم الإجتهاد المقاصدي ..... 21

المبحث الثاني : شروط الإجتهاد المقاصدي ..... 24

المطلب الأول : فهم مقاصد الشريعة على كاملها ..... 25

المطلب الثاني : القدرة على الإستنباط ..... 27

المطلب الثالث : معرفة مواقع الإختلاف ..... 30

المطلب الرابع : الخبرة الإنسانية ..... 31

أولا : عامل التجارب الخاصة للناس ..... 32

ثانيا : عامل الخبرة العلمية المتخصصة ..... 33

**الفصل الثاني : مجالات الإجتهاد المقاصدي** ..... 32

المبحث الأول : الإجتهاد المقاصدي عند وجود النص ..... 47

المطلب الأول : النظر في نصوص الشريعة من حيث المفهوم اللغوي و الإصطلاحي ..... 44

المطلب الثاني : رفع التعارض الظاهري بين النصوص ..... 49

أولا : حقيقة التعارض ..... 49

ثانيا : محل التعارض ..... 50

ثالثا : حكم التعارض ..... 51


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. الشك في مناسبة الدليل للمقصد الشرعي ..... 51
2. الشك في مناسبة الدليل المعارض للمقصد الشرعي ..... 52
المطلب الثالث : البحث عن علل الأحكام : ..... 53
أولا : تنقيح المناط ..... 54
ثانيا : تخريج المناط ..... 55
المبحث الثاني : الإجتهاد المقاصدي عند عدم النص ..... 55
المطلب الأول : إيجاد حكم غير المنصوص ..... 57
الفرع الأول : الإجتهاد القياسي ..... 57
الفرع الثاني : الإجتهاد الإستصلاحي ..... 58
الفرع الثالث : إستقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها ..... 63
الفرع الرابع : الاجتهاد القائم على سياسة التشريع ..... 65
الفرع الخامس : البيان التفسيري للقرآن الكريم فيما تركه الرسول ﷺ ..... 66
المطلب الثاني : التقليل من الأحكام التعبدية ..... 69
الفرع الأول : ميلاد إشكالية التعبد ..... 71
أولا : معنى التعبد ..... 71
ثانيا : مفهوم التعبد عند الأصوليين و الفقهاء ..... 76
الفرع الثاني : أسباب وجود إشكالية التعبد ..... 77
أولا : اللغة ..... 78
ثانيا : التأثر بالشرائع السابقة ..... 79
ثالثا : التقيد بضوابط القياس الأصولي و شروطه ..... 79
رابعا : عدن الإلتفات إلى خصائص الشريعة كمحددات منهاجية ..... 80
خامسا : التأثر بالنزعة الكلامية ..... 82
الفرع الثالث : نتائج اعتبار اشكالية التعبد ..... 85
أولا : استبعاد البحث في معقولية الشريعة ..... 85
ثانيا : شيوع حركة الجدال العقيم ..... 85
ثالثا : خلق ذهنيات استهلاكية ..... 85
الفرع الرابع : علاقة التعبد بالتعليل ..... 86

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**الباب الثاني : الإجتهاد المقاصدي ، مناهجه و مسالكه** ..... 92

**الفصل الأول : مرحلة الإستنباط** ..... 96

المبحث الأول : الإستنباط من النصوص ..... 100

المطلب الأول : النظر في مقام المقال ..... 101

الفرع الأول : اعتبار العلاقات البيانية ..... 102

أولا : بيان المجمل ..... 103

ثانيا : تأويل الظاهر ..... 105

ثالثا : تخصيص العام ..... 106

1. مخصصات مستقلة (منفصلة) ..... 108

أ ـ التخصيص بالنص ..... 108

ب ـ التخصيص بالإجماع ..... 108

جـ ـ التخصيص بالقياس ..... 108

د ـ التخصيص بالمصلحة المرسلة ..... 109

هـ ـ التخصيص بالعرف ..... 111

و ـ التخصيص بالعقل ..... 113

2. مخصصات غير مستقلة ( متصلة) ..... 113

أ ـ الإستثناء ..... 113

ب ـ الشرط ..... 114

جـ ـ الصفة ..... 114

د ـ الغاية ..... 114

رابعا : تقييد المطلق ..... 115

الفرع الثاني : اعتبار حجية اللوازم العقلية بالنظر في الدلالات ..... 117

أولا : عبارة النص ..... 118

ثانيا : إشارة النص ..... 120

ثالثا : دلالة النص ..... 121

رابعا : دلالة الإقتضاء ..... 123

• **خلاصة القول في الدلالات** ..... 124

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا : حقيقة مفهوم المخالفة ..... 125
المطلب الثاني : النظر في مقام الحال ..... 129
الفرع الأول : مفهوم مقام الحال ..... 129
الفرع الثاني : العناصر التكوينية لمقام حال الخطاب الشرعي ..... 130
أولا : النظر في مقامات نصوص القرآن الكريم ..... 131
1. فهم نصوص القرآن في ضوء البعد الزماني و المكاني ..... 132
2. فهم نصوص القرآن في ضوء البعد المقاصدي للشريعة ..... 135
3. فهم نصوص القرآن في ضوء البعد الموضوعي ..... 137
4. فهم نصوص القرآن في ضوء البعد السببي ..... 138
5. فهم نصوص القرآن في ضوء البعد الدلالاي اللغوي والشرعي و العرفي. 139
ثانيا : النظر في مقامات نصوص السنة الشريفة ..... 141
1. فهم نصوص السنة في ضوء البعد الزماني و المكاني ..... 142
2. فهم نصوص السنة في ضوء البعد المقاصدي ..... 144
3. فهم نصوص السنة في ضوء البعد الموضوعي ..... 145
4. فهم نصوص السنة في ضوء البعد السببي ..... 147
5. فهم نصوص السنة في ضوء البعد الدلالي اللغوي و الشرعي و العرفي ... 148
الفرع الثالث : أهمية النظر في مقام الحال ..... 149
أولا : مجال تفسير النصوص ..... 149
ثانيا : مجال تعليل الأحكام ..... 150
ثالثا : مجال الإستدلال على الأحكام ..... 150
المبحث الثاني : الإستنباط من المعاني ..... 151
المطلب الأول : النصوص و الأحكام بمقاصدها ..... 153
الفرع الأول : نظم مقاصد الشريعة في قواعد و مبادئ منضبطة ..... 154
أولا : أبو المعالي الجويني ..... 154
ثانيا : العز بن عبد السلام ..... 158
ثالثا : تقي الدين أحمد بن تيمية ..... 161
رابعا : أبو إسحاق الشاطبي ..... 164

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثاني : الكشف عن مقاصد الأحكام التعبدية ..... 165
الفرع الثالث : الكشف عن مقاصد أحكام المعاملات ..... 170
المطلب الثاني : التنسيق بين الكليات و الجزئيات ..... 171
الفرع الأول : معنى الكليات و الجزئيات ..... 173
الفرع الثاني : وجوب اعتبار الكلي بالجزئي و الجزئي بالكلي تحقيقا لمقتضى وحدة المنطق العام للتشريع ..... 174
الفرع الثالث : حيوية مسلك التنسيق بين الكليات و الجزئيات ..... 177
الفرع الرابع : خصائص الإجتهاد القائم على اعتبار الجزئيات و الكليات معا ..... 181
**الفصل الثاني : مرحلة التنزيل (الإيقاع أو التطبيق )** ..... 184
المبحث الأول : تحقيق مناط الحكم ..... 187
المطلب الأول : معنى تحقيق المناط و جدواه ..... 187
المطلب الثاني : مستويات تحقيق المناط ..... 190
الفرع الأول : مستوى تحقيق المناط في نطاق النوع ..... 191
الفرع الثاني : مستوى تحقيق المناط في نطاق العين ..... 195
الفرع الثالث : مراتب محقق المناط ..... 199
أولا : المحقق المجتهد ..... 199
ثانيا : المحقق المكلف ..... 200
المبحث الثاني : التحقيق في حصول المقاصد الشرعية ..... 201
المطلب الأول : مرتبة التحقيق في حصول المقاصد في أنواع الأفعال ..... 203
الفرع الأول : التحقيق في تلازم الحكم و مقصده في النوع ..... 204
الفرع الثاني : الموازنة بين كلي المقاصد و جزئيّها ..... 205
المطلب الثاني : مرتبة التحقيق في حصول المقاصد في أعيان الأفعال ..... 206
الفرع الأول : تقدير حصول المصلحة و المفسدة في الأعيان ..... 207
أولا : مراعاة البعد الظرفي في الفعل ..... 209
ثانيا : مراعاة البعد النفسي للمكلف ..... 210
ثالثا : مراعاة البعد المآلي في الفعل ..... 211
الفرع الثاني : الموازنة بين قصد الشارع و قصد المكلف ..... 211

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني : التحقيق في مآلات الأفعال ..... 214
المطلب الأول : معنى مآل الفعل ..... 215
المطلب الثاني : طرق تقدير مآل الفعل ..... 217
الفرع الأول : تقدير آثار الفعل عند وقوعه ..... 218
الفرع الثاني : ملاحظة العلاقة التلازمية للفعل ..... 219
الفرع الثالث : مراعاة قصد الفاعل ..... 220
المطلب الثالث : المسالك الشرعية لاعتبار مآل الفعل ..... 221
الفرع الأول : مسلك الذرائع ..... 221
أولا : معنى الذريعة ..... 222
ثانيا : سد الذريعة ..... 223
ثالثا : فتح الذريعة ..... 227
الفرع الثاني : مسلك منع الحيل ..... 228
الفرع الثالث : مسلك الإستحسان ..... 231
الفرع الرابع : مسلك مراعاة الخلاف ..... 232
الفرع الخامس : مسلك الإقدام على جلب المصلحة ..... 233
الخاتمة ..... 235
الفهارس ..... 239
فهرس الآيات القرآنية ..... 240
فهرس الأحاديث الشريفة ..... 247
فهرس الأعلام ..... 250
فهرس المصادر و المراجع ..... 256
فهرس الموضوعات ..... 270

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية