بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية قسنطينة

معهد الشريعة
الدراسات العليا

ضَوَابِطُ
التَّعَارُضِ وَ التَّرْجِيحِ
عِنْـــدَ الإِمَـــامِ الشَّـــاطِبِيِّ

ـ دراسة مقارنة ـ

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير

في العلوم الشرعية

إعداد

الطالب: عبد الحميد عماري

إشراف: الأستاذ الدكتور إسماعيل يحيى رضوان

السنة الجامعية: 1416 – 1417 هـ

الموافق لـ 1995 – 1996 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عمى الضلالة، ونصب لنا شريعة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعلى علَم وأوضح دلالة. وكان ذلك أفضل ما منّ الله به من النعم الجزيلة، والمنح الجليلة.

فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة، ونشكر له والشكر أوّل زيادة الزيادة، ونشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، الملك الحق المبين، خالق الخلق أجمعين، وباسط الرزق للمطيعين والعاصين، بسطا يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جاريا على حكم الضمان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات: 56. كل ذلك ليتفرغوا لأداء الأمانة.

ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع التي تحمل الهداية الإلهية للبشر، وقد خصّها الله بالعموم والخلود والشمول، فهي رحمة للعالمين، من كل الأجناس وفي كل البيئات وكل الأعصار، إلى أن تقوم الساعة، وفي كل مجالات الحياة المتنوعة. لهذا أودع الله فيها من الأصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانية المتجدّدة على امتداد الزمان، واتّساع المكان، وتطور الإنسان.

وإنما كانت كذلك بما جعل الله فيها من عوامل السعة والمرونة، وما شرع لعلمائها من حق الاجتهاد في ما ليس فيه دليل قطعي من الأحكام، أما ما كان فيه دليل ظني في ثبوته أو دلالته أو فيهما معا، أو ما ليس فيه نص ولا دليل، فهو المجال الرحب للاجتهاد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبهذا تتسع الشريعة لمواجهة كل مستحدث وتملك القدرة على توجيه كل متطور إلى ما هو أقوم، ومعالجة كل جديد من الإسلام نفسه لا بالتسوّل من الغرب أو الشرق.

وأهم ما في باب الاجتهاد الترجيح بين الأدلة المتعارضة في الظاهر، فبالترجيح يتمكّن المجتهد من تحديد حكم الشرع في المسألة؛ لأنه كثيرا ما تأتي النصوص الشرعية بما يفهم في ظاهرها التعارض بينها فيحتاج إلى الترجيح.

ومن العلماء الذين ألّفوا في هذا الموضوع الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي - رحمه الله - في كتابه "الموافقات". والملفت للنظر عنده في ذلك ما يلي:

أ - صياغته لموضوع التعارض والترجيح على شكل قواعد.

ب - اعتباره المقاصد الشرعية أثناء معالجته للموضوع، وجعله المقاصد ضمن المواضيع التي يتطرّق إليها التعارض والترجيح.

جـ - تركيزه في آخر موافقاته على جوانب معيّنة فقط من باب التعارض والترجيح، والمتمثلة في المباحث التي لم يولها الأصوليون اهتماما كبيرا، رغم أنها من صميم هذا الموضوع، وتركه الأجزاء الأخرى منه متفرّقة في ثنايا مواضيع الكتاب.

ولأهمّية القواعد والضوابط في إثراء البحث الفقهي وعصمته من الخطأ والانحراف عن سبيله القويم، كان لزاما علينا أن نعالج هذا الموضوع ونتتبّع جوانبه بدقّة عند الإمام الشاطبي. ويتأكّد هذا خصوصا عندما نذكر الشاطبي فيتطرّق إلى أذهاننا موضوع علم المقاصد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أهداف البحث:

يقول الشاطبي: "واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور أثناء الكتاب فلذلك أختصر القول فيه. وأيضا فإن ثمّ أحكاما أخرى تتعلّق به، قلّما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم نتعرّض لها؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان. وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر والأصل العتيد لمن تشوف إلى ضوبط التعارض والترجيح" الموافقات. الموافقات: 311/4.

فهذا البحث مرتكز أساسا على هذه العبارة وعنوانه مستمدٌ منها. وغاية البحث هو الوصول إلى تلك الضوابط التي أشار إليها في كتابيه الموافقات، والإعتصام. ثم استخراجها من مواضعها على شكل قواعد مختصرة ليتمّ دراستها من حيث المعنى والحجية والقيمة العلمية. إلى جانب تحديد مدى ما يمكن الاستفادة منها في التطبيقات الفقهية.

الدراسات السابقة في الموضوع:

كانت في الغالب تحوم حول محورين اثنين ، أحدهما تناول موضوع المقاصد عموما، أوعند الإمام الشاطبي خصوصا. والمحور الثاني: دراسة التعارض والترجيح ولكن بصفة عامة. وكلا النوعين من الدراسة جدٌ مهم ومفيد.

ولكن الفائدة تكون أكثر لو مُزجا في موضوع واحد، فإن موضوع المقاصد وإن كان من حيث النظر مثريا للمعارف الإسلامية، إلاّ أنه من حيث التطبيق يحتاج إلى ممارسة حقيقية تجعله يؤثّر حقيقة في توجيه الحكم الشرعي. والشيئ نفسه يقال عن موضوع التعارض والترجيح! فإن تفريعات الأصوليين جعلته عقيما في كثير من الأحيان، بحيث لم يقلِّص من دائرة الاختلاف في الفقه الإسلامي ولا خفَّف من حدّة الجدال بين المتنازعين.

فلكي تتحقق الأهداف المرجوة من موضوع المقاصد وموضوع التعارض والترجيح، لا بدّ أن ندمج الموضوعين معا، في موضوع واحد، ليكمّل أحدهما الآخر.

إشكالية البحث:

وعملي في هذا البحث يتلخّص فيما يلي:

1 ـ قراءة الموافقات والإعتصام للشاطبي، وتقييد كل ما له علاقة بموضوع التعارض والترجيح.

2 ـ القراءة الممحصة لتلك المواضيع المقيّدة مع استخراج الضوابط مختصرة بعد تنقيحها وتهذيبها.

3 ـ تبويب تلك الضوابط، وجعلها على شكل فصول ومباحث حسب مواضيعها.

4 ـ الرجوع إلى المصادر الأصلية مع قراءتها ثانية مع جمع كل ما يدور حول تلك الضوابط من شرح وحجّية وتطبيقات وغيرها.

5 ـ ومن خلال ذلك تتضح لنا المادّة العلمية التي نحتاج إليها في مختلف المراجع الأصولية والفقهية وكتب التفسير والحديث وغيرها..

6 ـ وبعد إتمام ذلك أشرع في تحرير الموضوع وفق منهجية علمية معتمد فيها أن يكون لكل قاعدة، سواء كانت تحت فصل أو مبحث أو مطلب، شرح ودراسة لحجّيتها إضافة إلى الدراسة النقدية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

محتويات البحث:

قسّمت البحث إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: باب تمهيدي: وهو ضروري من أجل إبراز شخصية الإمام أبي إسحاق الشاطبي من جانبين. يتمثل الأول في جانب حياته ونشأته، والثاني في علاقته وما وفق فيه من تجديد.

الباب الثاني: التعارض والترجيح دراسة عامّة: حيث تعرّضت فيه إلى القواعد الخاصّة بتحديد معنى التعارض والترجيح وأقسامهما. ومن بين قواعد هذا الباب قاعد جليلة في آداب الترجيح بين الأقوال والمذاهب.

الباب الثالث: مسائل متفرّقة عند الشاطبي: والأصل في هذا الباب أن يكون طويلا لكثرة المسائل المتفرّقة في التعارض والترجيح، إلاّ أنني اقتصرت على مسألتين حضيتا ببالغ الاعتناء عنده ـ رحمه الله ـ إحداهما في التعارض والترجيح عند المقلِّد، والأخرى في التعارض والترجيح في تحقيق المناط. وكلاهما مسألتان تحتاج كل منهما إدخالها في موضوع التعارض والترجيح.

الباب الرابع: التعارض والترجيح والمقاصد الشرعية: وهذا الباب قسمته إلى ثلاثـــة مباحث:

المبحث الأول: دراسة عامة؛ وفيها تناولت حقيقة المصالح والمفاسد ومراتبها بصفة عامة مع دراسة مقارنة نقدية.

المبحث الثاني: وهو فرع لسابقه، إذ حللت فيه القواعد الثمانية التي سطّرها الشاطبي في الموافقات، في موضوع تعارض المصالح والمفاسد.

المبحث الثالث: أردت أن أبين فيه من خلال قاعدةمن قواعد الموافقات إبراز العلاقة المتينة بين موضوعي مقاصد الشريعة والتعارض والترجيح، وأنهما بالنسبة للمجتهد كالجناحين بالنسبة للطائر.

المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

وهي مصنّفة عندي كما يلي:

أ ـ المصادر الأساسية للبحث: والمتمثّلة في كتابي "الموافقات والإعتصام".

ب ـ المراجع الأصولية: واعتمدت عليها في تأصيل القاعدة في بعض الأحيان، أو في الدراسة المقارنة.

جـ ـ المراجع الفقهية من مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية، واعتمدتها في التفريع على القاعدة، أو في تخريج بعض الأمثلة التي يوردها الشاطبي وفي بعض الأحيان تجدني أحيل عليها القارئ في الهامش دون ذكر لتفاصيل المسألة إذا كان تفصيلها سيخل بالموضوع ويخرجه عن غايته.

د ـ الدراسات الإسلامية المعاصرة: حيث أن جانبا مهما منها أولى اهتماما كبيرا للمقاصد الشرعية، وبالخصوص عند الإمام الشاطبي.

هذا ما أردت أن أقدّم به بين يدي البحث والله المستعان

والهادي إلى سبيل الرشاد.

الباب الأول:

تمهيد :

الفصل الأول: التعريف بالشاطبي

الفصل االثاني: الشاطبي وعلم أصول الفقه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول : التعريف بالإمام الشاطبي :

إن أهم من ترجموا للإمام الشاطبي وأقدمهم هما: تلميذه أبو عبد الله المجاري(1) في "برنامجه"، وأحمد بابا التنبكتي في كتابه "نيل الإبتهاج" ، و "كفاية المحتاج" .

وحديثي في هذا الفصل لن يأتي بجديد على المعلومات المعروفة عن الشاطبي، وخاصة بعد أن جمعها بعض الأساتذة المحقّقين في هذا العصر، وبالخصوص: الأستاذين محمد أبوالأحفان في تحقيقه لكتاب "الإفادات والإنشادات" لأبي إسحاق الشاطبي، وكتابه "فتاوي الإمام الشاطبي"، والأستاذ حمادي العبيدي في "كتابه الشاطبي ومقاصد الشريعة".

غير أنني بعد ماقرأت تراجم الشاطبي في هذه الكتب لاحظت عدة أمور يجدر بالباحث أن يشير إليها ، في موضعها المناسب من الترجمة .

وسيتم التّعريف بالإمام الشاطبي من خلال المباحث التالية :

- **المبحث الأول :** اسمه ولقبه ومولده ووفاته .
- **المبحث الثاني:** البيئة التي ترعرع في أحضانها .
- **المبحث الثالث:** مكانته العلمية وشيوخه .
- **المبحث الرابع :** تلاميذه ومؤلفاته .

---

(1) ــ أبوعبد الله محمد بن علي بن عبد الواحد المجاري الأندلسي المتوفى سنة 862هـ، أخذ عن علماء غرناطة قبل رحلته الى الشرق. فقد أخذ العلم عن الشاطبي ، و قال:" عرضت عليه "ألفية ابن مالك" عن ظهر قلب، و أجازلي عامة، ولم يُجز أحدًا غيري ممّن قرأ عليه إجازة عامة ـ فيما أعلم ـ وكتبها بخطّه ، رحمه الله وجزاه أفضل الجزاء". فتاوي الإ مام الشّاطبي،ص، ، نقلا عن برنامج المجاري.

المبحث الأول : التعريف باسمه ولقبه ومولده ووفاته

المطلب الأول : اسمه ولقبه :

هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي ،

الغرناطي،المعروف بالشاطبي [1]، "الإمام العلامة المحقّق القدوة الحافظ الجليل المجتهد.." [2] إلى نعوت أخرى من هذا القبيل.

وبمثلها بصفه مترجموه اللاحقون كالشيخ مخلوف[3] ،والأستاذ الحجوي[4] ، وغيرهم على ما سيأتي في المبحث الثالث بحول الله.

---

(1) ـ نيل الإبتهاج للتُّنبُكْتي : 46 ،فتاوي الشاطبي :32 .

(2) ـ نيل الإبتهاج : 46 ، فتاوي الشاطبي :57 .

(3) ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية : 231 ، نظرية المقاصد عند الشاطبي :30 .

الشيخ مخلوف: (1280-1360هـ=1863-1941م): هو محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سالم مخلوف، عالم بتراجم المالكية من المفتين، مولده ووفاته في المنستير بتونس. تعلّم بجامع الزيتونة ودرّس فيه ثمّ بالمنستير، ثمّ ولي وضائف في الإفتاء والقضاء حتى صارالمفتي الأكبر سنة 1355هـ. أشهر مؤلّفاته "شجرة النور الزّكية في طبقات المالكية"، ومنها كذلك "مواهب الرّحيم"، "والمازرية" وله غيرها. نيل الابتهاج للتنبكتي: 82/7.

(4) ـ الفكر السامي في تارخ الفقه الإسلامي :4 / 248 ، نظرية المقاصد عند الشاطبي : 30 .

الأستاذ الحجوي: (1291-1376هـ-1874-1956م)، هو محمد بن الحسن بن العربي بن محمّد الحجوي الثعالبي الجعفري الفلالي: من رجال العلم والحكم من المالكية من أهل فاس وتوفي بالرّباط. ومن مؤلفاته: "الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي"، و"المحاضرة الرياضية" و"التعاضد المتين بين العقل والعلم والدّين". نيل الابتهاج للتنبكتي: 96/6.

المطلب الثاني : تاريخ ميلاده:

إن الذي يقف على التراجم التي وصفت الشاطبي ليجد نفسه في موقف حرج من الخجل، أمام هذا الإمام العظيم الذي قدَّم للشريعة في عصره وبعد عصره إلى يوم الدين، ولخدمة العلم، أنفس ما يملك من أوقات حياته، ثم لا يجد له من أتباعه وتلاميذه من أشار إلى تاريخ ميلاده. ولكن هذا شأن الأمم لا تعرف عظماءها إلا بعد فقدانهم .

ولقد حاول بعض الباحثين في هذا العصر تحديد تارخ ميلاده، ولكن على الرغم مما بذل من جهد في ذلك إلا أن النتيجة التي تُوُصِّل إليها لم تكن دقيقة .

فلقد استنتج الأستاذ محمد أبو الأجفان في مقدمته لكتابه "فتاوى الإمام الشاطبي" أن ولادته كانت قبل سنة 720 هـ، وأداه إلى هذا الاستنتاج أن وفاة أسبق شيوخه أبي جعفر أحمد الزَّيات(1) كانت سنة 728 هـ على معنى أنه عند وفاة هذا الشيخ لابد أن يكون الشاطبي يافعا، في مقتبل الشَّباب(2).

ولكنَّ الأستاذ حمادي العبيدي في كتابه "الشاطبي ومقاصد الشريعة" ينتقد هذا الاستنتاج بأن ابن الزَّيات هذا لم يكن شيخا للشاطبي وإنما كان من أهل "مَالْقَة "(3)، يزور غرناطة

---

(1) ــ ابن الزيات: أبو جعفر أحمد بن الحسن بن علي بن الزَّيات الكلاعي ، من أهل بلش مالقة ، ولد بها سنة 649 هـ، وتوفي بها سنة 728 هـ، ودخل غرناطة مرارا عدة ،تارة لطلب العلم وتارة لإجابة السلطان الذي كان يستدعيه، وكان الطلبة يقصدون منزله للإستفادة منه . انظر الإحاطة لابن الخطيب : 287/1 .

(2) ــ فتاوي الشاطبي : 32 .

(3) ــ غرناطة: يقال لها إغرناطة ؛ وهي مملكة ممتدة في الجزء الجنوبي من الأندلس إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط ومضيق جبل طارق . كانت هذه المملكة في ظل دولة بني نصر ــ المعروفين ببني الأحمر ــ وكان مؤسِّس هذه الدولة الغالب بأمر الله أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الخزرجي الأنصاري الذي يرجع نسبه إلى الصَّحابي الجليل سعد بن عبادة سيد الخزرج بالمدينة المُنَوَّرة ، وهو نسب عريق يستمد منه بنو نصرمجدهم. واتخذ الغالب بأمر الله غرناطة عاصمة ملكه سنة 635 هـ،بعد أن خاض معارك لفرض سيطرته على جيَّان و مالقة و شريش وبعض الحصون ، ثم امتد سلطانه إلى المَرِيَّة وما حولها بالشواطئ الجنوبية ، وتوفي سنة 671 هـ . فكانت غرناطة تشتمل على ثلاث ولايات كبرى ، تضم كل منها مدنا و قُرىً وقلاعا ،وهي : المرية ، ومالقة ، وغرناطة التي تتوسط المملكة وتنحدر إلى البحر ، وفيها عاصمة المملكة .

مالقة: مدينة قديمة على شاطئ البحر عليها سور صخر . انظر : صفة جزيرة الأندلس للحميري : 23 و 177 .

بين الحين والحين، فيحلق حوله الناس مستمعين لمواعظه، وكان الرجل من أهل التصوف والزهد.

فرجح العبيدي أن يكون مولد الشاطبي قريبا من سنة 730 هـ، مستندا في ذلك إلى أنه كان صديقا ندًّا للشاعر الوزير ابن زمرك (1) الذي ولد سنة 733 هـ، كما استند أيضاً إلى أن الشاطبي نفسه بذكر أنه في سنة ست وخمسين و سبعمائة كان صغير السنّ، وكان يومئذ تلميذا لابن الفخار البِيري(2)، الذي كان معجبا بذكائه، وإثارته لمسائل في اللغة لا يستطيع التنبه إليها من كان في مثل سنه (3).

وعلى كلٍّ فالمسألة تاريخية، يصعب الترجيح فيها بين القولين المذكورين، لأنني أرى أنه لا يمكن الفصل فيها مالم نعثر على مصدر موثوق من تأليف الشاطبي نفسه أو أحد المقربين إليه العالمين بأحواله، يشيرفيه إلى تاريخ مولده بصراحة(4). ولكن على الرغم من ذلك لا يفوتني هنا أن أشير إلى أنّ كلا الرأيين السابقين محاولة مشكورة للتسديد والتقريب، نستفيد منهما أن مولد الشاطبي كان في فترة تمتد من قُبيل سنة 720 هـ إلى حوالي 730 هـ (5).

المطلب الثالث : مكان ميلاده :

لقد تحاشى الأستاذ أبو الأجفان التعرض له ـ ربما لعدم توفر شيء عن الموضوع عنده ـ حيث اكتفى بقوله: "وبغرناطة نشأ الشاطبي و ترعرع، فقد تحدث

---

(1) ـ ابن زمرك: محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الصريحي المعروف بابن زمرك الغرناطي وزير شاعر كاتب أخذ عن لسان الدين بن الخطيب ثم ساءت العلاقة بينهما ، ولد سنة 733 هـ وتوفي قتيلا من قبل السلطان حوالي سنة 793هـ. انظر : الإحاطة لابن الخطيب :2 / 300 ، الأعلام للزركلي : 29/8 .

(2) ـ ابن الفخار: أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري من مدينة البيرة الأندلسية . كان من أحسن قراء الأندلس تلاوة وأداءً .توفي سنة 754 .والبيرة ، تقع في الشمال الغربي من غرناطة وإليها ينسب رحمه الله.

(3) ـ الشاطبي و مقاصد الشريعة لحمادي العبيدي: 12 و13 ، الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين ابن الخطيب: 1 / 287 ، الإفادات والإنشادات للشاطبي:151 .

(4) ـ ذلك لأنه يحتمل وجود بعض المخطوطات في هذا الشأن ، انظر مبحث تأليف الشاطبي من هذا الفصل .

(5) ـ تحديده بهذه المدة ليس عيبا ، لما تقدم ، ولأنه كثيرا ما يأتي تاريخ الميلاد غامضا عند عدم استقرار الأوضاع ، كما كان عليه الحال بشاطبة البلد الأصلي لإمامنا .

مترجموه عن شيوخه الغرناطيين الوافدين عليها ، و عن نشاطه العلمي بها ، و لم يشيروا إلى مكان آخر عاش به أو رحلة قام بها ، و هذا ما استفدنا منه ملازمته غرناطة إلى أن توفي بها"[1] .

أما الأستاذ العبيدي فقد حاول أن يملأ هذا الفراغ عن طريق إلتفاتة طيبة يقول فيها : "إتفق المترجمون على أنه نشأ بغرناطة و توفي بها ، و لكنّ موطن آبائه كان مدينة شاطبة[2] فقد لجأت أسرته إلى غرناطة لما سقطت هذه المدينة بيد ملك " أراقون " الإسباني الذي غزاها سنة1239م، و ظلت الحرب قائمة بينه و بين أهلها ، فلم يتمكن منها إلا بعد تسع سنوات من القتال الضّارى، فصب عليها شره كله و أخرج منها جميع المسلمين من أهلها"[3].

ثم يستنتج فيقول:"و إذا كانت أسرة الشاطبي قد غادرت موطنها الأصلي إلى غرناطة سنة 1247م على أبعد التقديرات ، فإنه يكون قد مر على استقرارها بموطنها الجديد عند ولادة الشاطبي سبعون سنة و نيف"[4].

و ذلك مما يدل دلالة واضحة أن مولد الشاطبي كان بغرناطة ، و إنما نسب إلى شاطبة من جهة أصله فقط و الله أعلم.

المطلب الرابع : وفاته :

يكاد[5] مترجموه أن يجمعوا على أنّ وفاته كانت سنة 790 هـ _1388 م

---

(1) ـ فتاوي الشاطبي : 32 .

(2) ـ شاطبة: تقع بشرق الأندلس على شاطئ البحر الأبيض المتوسط ، كانت تعرف بصنع الورق ، واتخذ منها المسلمون حصنا حربيا كان من أعظم الحصون بالأندلس . وكانت في يوم من الأيام عمارة إسلامية مستقلة ، بعثها أمير يدعى "عبد العزيز " كان أحد أحفاد المنصور بن أبي عامر، مؤسس الدولة العامرية بالأندلس ، بعد وفاة الخليفة الأموي الحكم الثاني. انظر : التاريخ الإسلامي ، لإبراهيم الشريفي : 156 .

(3) ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة : 11 ، الأعلام للزركلي : 73/1 .

أراقون: مملكة نصرانية ، كانت الحرب ناشبة بينها وبين قشتالة (مملكة نصرانية أخرى) ، وكلتاهما كنتا محيطتين بغرناطة من جهة الشمال . انظر : تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان : 202/2 .

(4) ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي: 12 .

(5) ـ نقل عن الحجوي أنه يجعلها سنة 890 هـ كما في الفكر السامي : 82/4 ، وعن علي حسب الله أنها في 780 هـ ، كما في أصول التشريع الإسلامي : 7 ، ولكن كلا الرأيين خطأ واضح . انظر الشاطبي ومقاصد الشريعة : 12 .

وهو التاريخ الذي لا يتطرق إليه الشك ، ذلك أن أحد تلاميذه [1] عمد إلى نظم كتاب الموافقات فنظم تاريخ وفاته ، فقال :

"وقد سمعتُ بعضَه لدَيهِ ... ومنه في تردُّدِي إليهِ

لكنْ لم يكن له اختِلافي ... إلاّ بسِير القدْر غيَر كافِ

لأنْ ثنَى التقصيرُ مِنْ عناني ... وصدَّني عَنْ قُربهِ زَماني

حتّى غَدَتْ حيَاتُهُ مُنْقَطِعَه ... في عَام تِسعِيَن و سَبعمِايَهْ"

وعيَّن المحاريُ الشهر ، وهو شعبان ، وعيَّن أحمد بابا اليوم وهو الثلاثاء الثامن منه . وهكذا فقد يكون الشاطبي عاش نحوا من سبعين سنة أدركه في وقت منها ضعف الجسم واعتلاله كما أشار في آخر إحدى فتاويه [2] .

---

(1) ـ لم تذكر التراجم اسم هذا التلميذ ، فاكتفى صاحب فتاوي الشاطبي بأنه من بلدة وادي آش ، وسمى النظم : "نيل المنى من الموافقات". انظر فتاوي الشاطبي : 47.

(2) ـ حيث قال الشاطبي في آخر إحدى فتاويه المدونة :"هذا منتهى ما سمح به الخاطرعلى حال اعتلال وضعف جسم" .انظر فتاوي الإمام الشاطبي : 180، الفتوى رقم : 41 .

المبحث الثاني : البيئة التي ترعرع فيها الشاطبي

وحتى تتجلى لنا مظاهر البيئة التي كان يعيش فيها الشاطبي، يجدر بنا أن نقسِّم المبحث إلى أربعة مطالب، كما يلي:

المطلب الأول : المُناخ السِّياسي :

نقدِّر أن الإمام الشاطبي عاصر من ملوك غرناطة أربعة ـ على ما استنتجنا في ولادته ـ وهم : إسماعيل الأول بن الفرج الذي تولى سنة 713 هـ، ثم ابنه محمد الذي تولى سنة 725 هـ، ثم ابنه الثاني أبو الحجاج يوسف بن اسماعيل ـ أخو محمد المذكور ـ الذي تولى سنة 734 هـ ، ثم محمد الغالب بأمر الله الذي اتخذ غرناطة عاصمة ملكه سنة 635 هـ بعد أن خاض معارك لفرض سيطرته على جيَّان ، ومالَقَة ، وشريش ، وبعض الحصون ، ثم امتد سلطانه إلى المَرِيَّة[1] ، وماحولها بالشواطئ الجنوبية وتوفي سنة 671 هـ ، وكانت المملكة تسمى بدولة بني نصر ـ المعروفين ببني الأحمر ـ

ولكنَّ فِتنًا داخلية كانت تقضُّ مضاجع الملوك الذين جاءوا من بعده ، وتودي بحياة بعضهم، وصراعا على السلطة يعكِّر الحياة السِّياسية، وقد تواصلت مظاهر الانقسام والتشتت في الدولة النَّصرية إلى أن انتَزَع الإسبان آخر معاقله سنة 897 هـ [4] .

المطلب الثاني : المُناخ الإقتصادي والأمني :

إذا كانت الحياة السياسية في غرناطة غير مستقرة ، فإنها من جهة أخرى كانت تستقطب كثيرا من المسلمين الذين سقطت مدنهم بأيدي النَّصارى ، حيث يدفعهم الوازع الديني أن يحافظوا على العقيدة الإسلامية، ويحدوهم التَّمسُّكُ

---

(1) ـ هذه كلها مدن محيطة بغرناطة .

(4) ـ اللمحة البدرية لابن الخطيب: 34ـ 33 ، و فتاوي الإمام الشاطبي : 26 ، الشاطبي ومقاصد الشريعة : 31.

بالشريعة والحرص على تنفيذ أحكامها إلى الهجرة إلى بلاد الإسلام .

وهذه الهجرة وفّرت في غرناطة الخبرة في الصّناعة والفلاحة حتى توطّدت صِلات اقتصادية وتجارية مع دُوَل أخرى، وكان الإنتاج الفلاحي متيحا لادخار الطعام لوقت الحاجة، وكانت مظاهر التحضّر بارزة في بعض عوائد الأندلُسيّين وتصرفاتهم ، مثل العناية بفاخر اللباس وأخذ الزينة وأناقة المظهر ، "فتبصرهم في المساجد أيام الجمع كأنهم الأزهار المتفتحة في البطاح الكريمة تحت الأهوية المعتدلة " كما يعبر ابن الخطيب (1) .

على أن حبل الأمن كان في اضطراب، والثّـوْرات لا يخفت سعيرها إلا ليتأجّج من جديد، والملوك يواجهون عدوان الإسبان ، ويُكرّرون محاولاتهم لاسترجاع البلدان السليبة ،مع الحرص على مابقي بمملكتهم من القواعد والحصون (2) .

وتدُلّنا بعض القرائن على ما أخذ يتسرب إلى المجتمع الأندلسي من ضعف وما أصاب الطاقة المالية من عجز عن تهيئة ما تقتضيه المواجهة للعدوّ من استعداد واحتياط .

فقد دُعي الأهالي لتحديد بناء أسوار الحصون، وهو أمر راجع في الأصل إلى بيت المال ، فاختلف الفقهاء في توضيف ذلك عليهم ، و أفتى أبو إسحاق الشاطبي بجواز ذلك اعتمادا على مبدإ المصلحة المرسلة، مخالفا في ذلك أبا سعيد فرج بن لبّ (3) . ولعل هذا الضّيق هو الذي حدا ببعضهم إلى التفكير في تبادل تجاريّ مع العدوّ الإسباني، واستفتاء الإمام الشاطبي في ذلك حيث وُجّه إليه السؤال التالي(4):"هل يباح لأهل الأندلس بيع الأشياء التي منع العلماء بيعها من أهل الحرب كالسّلاح وغيره لكونهم محتاجين إلى حدّ الضرورة في أشياء.

---

(1) ـ اللمحة البدرية لابن الخطيب: 39 ـ40 و فتاوي الشاطبي لأبي الأجفان :27 .

(2)ـ فتاوي الشاطبي : 27 .

(3) ـ نيل الإبتهاج للتنبكتي :49 ، و فتاوي الإمام الشاطبي : 28 .

ابن لبّ: أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لبّ الغرناطي التغلبي ، فقيه غرناطة و مفتيها و شاعرها ، ألّف في الفقه و النحو، وجمعت له فتاوي كثيرة، ولد سنة 701 ونشأ بغرناطة وتوفي سنة 782. انظر الإحاطة لابن الخطيب:253/4 ، الأعلام للزركلي:140/5.

(4) ـ فتاوي الشاطبي :144 وما بعدها.

أخرى من المأكول و الملبوس و غير ذلك ..؟" . ولقد أشار إلى هذه المسألة في كتاب الموافقـــات كما سترى في الكتاب الثاني من هذا الباب .

المطلب الثالث : المناخ الثقافي :

أما المنـــاخ الثقـــافي الذي تحتضنـــه مملكة غرناطـــة في عصر الشاطبي فتتواصل فيه سنة الإهتمام العلـــمي المعهود منـذ عهد ازدهـار الحضارة الأندلسية، وقد قامت في الحظيرة الغرناطية مؤسَّسَتَان عِلميَّتان تحافظان على المعرفة الإسلامية ، وتَبُثّان إشعاعا فِكريًّـــا رغم العواصف السياسية الهوجاء والإضطرابات المهدِّدَة للأمن والإستقرار [1].

أولاهما : الجامـــع الأعظـــم الذي تـنتظم فيه حلقات الدروس ، ويقصد للتعلم كما يقصد للتعبد، ومن أشهر مدرِّسيه ، أبو سعيد فرج بن لب ، وأبو بكر أحمد بن جُزيّ [2] .

ثانيتهما : المدرسة النّصريـــة التي أنشأها السلطـــان أبو الحجاج يوسف الأول في منتصف القرن الثامن ، وأوقف أموالاً للإنفاق عليها ، وقد قال عنـــها لسان الدين بن الخطيب: "جاءت نسيجةَ وحدِها بهجةً وصدرًا وظرفًا ونخامةً "[3]. وأوقف عليها المؤلفون نسخـــا من كتبهم، مثل ابن الخطيب الذي أوقف عليها نسخة من كتابه "الإحاطة" ، وتولى التدريس بها نخبـــةٌ من عُلماءِ الأندلس. وقد واصلت أداء مهمَّتها العِلميَّة إلى آخـــر عهد المسلمين ، كما

---

(1) ـ فتاوي الشاطبي: 29 .

(2) ـ أحمد بن جزي: هو أبو بكر أحمد بن أبي القاسم محمد بن جزيّ المالكي، أحد الحهابذة، الفقيه المتفنّن الكامـــل، لزم والده و أخذ عنه ، وعن بعض معاصريه ، و انتفع به أبو بكربن عاصم و غيره . وتولى الكتابة السلطانية ، وقضاء الجماعة بغرناطة و الخطابة بجامعها ، و له تقييد في الفقه على كتاب والده المسمَّى "بالقوانين الفقهية"، وله "رجز في الفرائـض"، توفي سنة 785 هـ . انظر نفح الطيب للمقري : 5 /517 ، و ما بعدها .

(3) ـ أبو الحجاج: هو يوسف الأوّل ، سابع ملوك بني نصر تولّى الأمرمن بعد مقتل محمد بن أبي الوليد في ذي الحِجّة من عام 734 هـ ، ودام ملكه إلى يوم عيد الفطر من عام 755 هـ ، حيث ترامى عليه في صلاتـه ممرور بمـــدية في يده فقتله .وانظر اللمحة البدرية لابن الخطيب:33 – 34 .

أفادنا أبو إسحاق القلصـــادي ، الذي قـــال عنها :"هي أنـــوه مواضع التدريس بغرناطـــة"[1].

و لا يفوتني هنا أن أشير إلى أنّ المذهب السائد هو مذهب إمام دار الهجرة مـــالك بن أنـس فقد امتدت جذوره في ربوع الأندلس وانتشرت مـــدوّنـــاته الكبرى ، فكانت المرجع في أحكـــام القضاة وفتاوي الفقهاء الأندلسيين [2] .

المطلب الرابع : جهود العلماء في مقاومة الفساد :

لقد كان لعلماء غرناطة جهود كبيرة في دعم الحياة الفكريّة ، وتنقية الأجواء الإجتماعية من الرواسب ، ومحاولة إصلاح بعض الأوضاع المنحرفة عن الرشاد . وهذا ما خفّف من وطأ الإنحطاط الذي يداهم البلاد . يقول الشيخ الطاهر بن عاشور

---

(1) – رحلة القلصادي : 167 ، وفتاوي الإمام الشاطبي :30.

ابن الخطيب(713-776هـ = 1313-1374م): محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله الشهير بلسان الدين بن الخطيب. وزير ومؤرّخ، ولد ونشأ بغرناطة، قتل مخنوقا بالسجن، ثمّ دفن بمقبرة باب المحروق بفاس. من كتبه "الإحاطة في تاريخ غرناطة"، و"اللمحة البدرية"، وغيرها. الأعلام للزركلي: 235/6.

أبو إسحاق القلصادي: (815-891هـ =1412-1486): علي بن محمد بن علي القرشي البسطي أبو الحسن الشهير بالقلصادي. فقيه مالكي، توفي بتونس. له "أشرف المسالك إلى مذهب الإمام مالك"، و"هداية الأنام في مختصر قواعد الإسلام". الأعلام للزركلي: 10/5.

(2) – الإمام مالك: هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان، ويقال عثمان بن جثيل بن عمرو بن ذي أصبح واسمه الحارث الأصبحي، إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأعلام وهو أحد الفقهاء الأربعة المقلّدين في الفقه وهو من أقدمهم زمنا وأخذ من التابعين مباشرة. ولد عام 95هـ ، وفضائله كثيرة جدًّا تستغرق أسفارا رحمه الله. مولده ووفاته بالمدينة ، ولد سنة 93 هـ ، وتوفي سنة 179 هـ من مصنفاته "الموطأ".

انظر حلية الأولياء : 183/2 والطبقات الكبرى لابن سعد :178/5 .

"الإنحطاط الذي أصيب به جسم الأندلس لم يؤثّر تأثيرا سريعا ، بل كانت القوة السالفة شديدة المقاومة له ، وكان العلماء من سائر الفنون متوافرين في بلاد الأندلس " (1) .

وكان الشعور الديني لدى هؤلآء العلماء عميقا يدفع بهم إلى ساحات الجهاد لإعلاء كلمة الله ورد كيد أعداء الإسلام ، وممن نال منهم شرف الجهاد ونعمة الشهادة الشيخ أبو يحيى محمد بن محمد بن عاصم ، تلميذ أبي إسحاق الشاطبي (2).

كما يدفع بهم هذا الشعور إلى استنهاض الهمم وبثّ روح الشجاعة في مواجهة النّصارى دفاعا عن الحوزة ، وما زال الأدب الأندلسيّ يحتفظ بنماذج مما كتبوه .

ولجهاد العلماء لون آخر يستهدف ما يظهر من بدع في المجتمع الأندلسي، ومن القائمين بهذا الجهاد الإمام أبو إسحاق الشاطبي فقد قال:"نسبت إلى معاداة أولياء الله ، وسبب ذلك أني عاديت بعض الفقراء ، المبتدعين المخالفين للسنة المنتصبين - بزعمهم - لهداية الخلق ، وتكلمت للجمهور على جملة من أحوال هؤلآء الذين نسبوا إلى الصوفية ولم يتشبّهوا بهم " (3) .

فاشتهر الإمام الشاطبي بالشدة في مقاومة ما يراه من البدع ومن ذلك أنه لم ير التزام ذكر الخلفاء الراشدين في خطبة الجمعة ، ولم يوافق على الدعاء للسلاطين فيها. وقد أدّى هذا الموقف إلى نسبته إلى الرفض، وإلى اتهامه بأنه يجوّز القيام على السلاطين ، والتخلّي عن طاعتهم وكانت النتيجة محنة أصابه لهيبها ، حتى قال :"قامت عليّ القيامة ، وتواترت عليّ الملامة ، وفوّق إليّ العتاب سهامه ، ونسبت إلى البدعة والضلالة ، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة"(4).

---

(1) – أليس الصبح بقريب للشيخ الطاهر بن عاشور:79 .

(2) – ابن عاصم: هو أبو يحيى محمد بن عاصم الأندلسيّ، المالكي، أحد تلاميذ الإمام الشاطبي وقد كان عالما خطيبا كاتبا أديبا وارثا لخطة شيخه الشاطبي ، وكان من أبطال الجهاد ، استشهد سنة 813 هـ .

(3) – الإعتصام :12/1 .

والفقراء: فرقة من الملاحدة الإباحيين والزنادقة من الباطنية، راحوا يضللون الناس في معاني النصوص القطعية من القرآن ،وذلك بحملها على معانٍ قبيحة يزعمون أنها هي الحقيقة التي يفهمونها هم، لا من مصدر علميٍّ ، بل بما يحصل لهم في صدورهم . انظر فتاوي الإمام الشاطبي : 190و191 .

(4) – الإعتصام للشاطبي:11/1

المبحث الثالث : مكانته العلمية وشيوخه

المطلب الأول : مكانته العلمية :

يُجمِعُ الذين عرّفوا الشّاطبي على أنه كان أحد علماء غرناطة الذين تجاوزت شهرتهم بلاد الأندلس إلى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي ، وكان العلماء من تلاميذه هم الذين بدأوا بالكتابة عنه ، و التعريف بمكانته العلمية في الأندلس وخارجها ، و يعد ابن مرزوق الحفيد أكثر هؤلاء الطلاب شغفا بأستاذه الشاطبي ، فقد ترجم له ترجمة واسعة كانت مصدرا لمن ترجم له فيما بعد ، كما أشاد أبو عبد الله المجاري أحد تلاميذه أيضا بمكانته العلمية على وجه الخصوص ، فوصفه بأنه "نسيجُ وحدِهِ وفريد عصره" .

كما يجب أن نذكر أن المصادر التي تناولت هذا الجانب من شخصيته تكاد تجمع على أن الفنون العلمية التي خص بها نفسه و برع فيها براعة هي ثلاثة: الأصول ، والفقه، واللغة، كما كانت له مشاركة واسعة في الحديث ، و التفسير ، ولكنه كان أصوليا بالدرجة الأولى[1] .

فإذا جئنا إلى العصر الحديث وجدنا محمد عبده و تلميذه محمد رشيد رضا والشيخ الطاهر بن عاشور في مقدمة الذين شُغفوا بالشاطبي و آثاره العلمية فيعملان على إحيائها وتنبيه طلاب العلم إليها، أضف إليهم الشيخ عبد الله دراز حيث قدَّم لكتاب الموافقات وعلق عليه تعليقا جيدا .

المطلب الثاني : شيوخ الشاطبي :

إنه لا غرابة في هذه المكانة العلمية التي نالها أبو إسحاق الشاطبي رغم عدم خروجه من قرطبة ـ كما كانت عادة طلبة العلم ـ إذا علمنا أنه قد تحقق له

---

(1)ـ نيل الإبتهاج للتنبكتي: 47 ، و برنامج المجاري : 116 ، الشاطبي و مقاصد الشريعة للعبيدي: 50 ـ 51 .

ابن مرزوق الحفيد: (766-842هـ = 1364-1438): هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن مرزوق العجيسي التلمساني المالكي المعروف بالحفيد بن مرزوق. عالم بالفقه واللغة والأصول والحديث والأدب. ولد ومات بتلمسان ورحل إلى الحجاز والمشرق. له شروح كثيرة منها "المفاتيح المرزوقية"، و"نور اليقين". الأعلام للزركلي: 331/5.

إستفادة كبيرة من أعلام كانوا من خيرة المراكز العلمية ببلاد المغرب العـربي في عصره ، وكان لهم شهرة ذائعة و دور هام في خدمة الثقافة الإسلامية و تركيزها في هذه الربوع و كان لهم بالغ الأثر في تكوين شخصيته و تزويده بفيض من المعارف العقلية و النقلية .

وكان من هؤلاء الأعلام: المستقرون بغرناطة باعتبارهم من أهلها ، و منهم من وفد عليها من عدوة المغرب ليستوطنها أو ليأدي بعض المهمات .

أولا : شيوخه الغرناطيون ، فالمعروف منهم :

1ـ أبو عبد الله محمد بن الفخار البيري : كان من أحسن قراء الأندلس ، قرأ عليه الشاطبي بالقراءات السبع في سبع ختمات، و أكثر عليه بالتفقه في العربية و غيرها و لازمه إلى أن مـات.

2ـ أبو جعفر أحمد بـن آدم الشقُوري[1] : الفقيه النحوي الفرضي الذي كـــان يـدرّس بغرناطة "كتاب سيبويه" و" قوانين ابن أبي الربيع" و "تلخيص ابـن البناء" و" ألفيـة ابـن مـالك" و"فرائض التلقين" و "المدونة الكبرى"[2] .

---

(1)ـ ترجمة ابن الفخار الإلبيري : تقدمت ص5 .

(2) ـ انظر الأعلام للزركلي: 341/5، ونفح الطيب لابن الخطيب: 509/5-514.

ـ سيبويه: هو عمرو بن قنبر، وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، وألّف "كتابه" الذي سماه الناس قرآن النحو، كان يكنى أبا بشر وأبا الحسين، أشهرهما أبو بشر، توفي سنة 161هـ .انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: 195/12، شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي: 252/1.

ـ ابن أبي الربيع: (599-688هـ = 1203-1289م): عبد الله بن أحمد بن عبيد الله بن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الأشبيلي، من أهل أشبيلية بالأندلس. من كتبه "شرح كتاب سيبويه"، و"الإصحاح في شرح الإيضاح"، و"القوانين النحوية". الأعلام للزركلي: 19/4.

ـ ابن البناء: (654-721هـ = 1256-1321م): هو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي العددي أبو العباس بن البنّاء من أهل مراكش. من مؤلفاته "حاشية على الكشاف" و"منتهى السول في علم الأصول" . انظر: الأعلام للزركلي: 222/1.

ـ ابن مالك: هو الإمام جمال الدين أبو عبد الله بن مالك الطائي، نزل دمشق، وأخذ العربية عن غير واحد، وتصدّر لإقرائها، وحاز قصب السبق فيها، وكان إماما في القراءات وعللها، له مصنفات كثيرة منها "الألفية" في النحو وهي أعرف من أن تعرف. توفي سنة: 672هـ. انظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن عماد الحنبلي: 337/5، نفح للمقري: 434/1.

3 ـ أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي : نقل عنه الشاطبي بعض الفوائـــد النحويّة وغيرها [1] .

4 ـ أبوعبد الله محمد بن علي البَلَنْسِيُّ الأوسي [2] ، مؤلف تفسير وكتاب في مبهمات القرآن.

ثانيا : شيوخه الوافدون على غرناطة: منهم من استقر بهـــا ومنهم من رحل عنها، وأذكر منهم :

1 ـ أبو عبد الله الشريف التلمساني : الإمام المحقّق ،أعلم أهل وقته وهو صاحب كتاب: "مفتاح الوصول إلى ابتناء الفروع على الأصول" [3] .

2 ـ أبوعبد الله المقري ، وهو تلمساني أيضاً ، صاحب الكتاب الجليل : "قواعد الفقه" [4].

3 ـ أبو القاسم السبتي وصفه التنبكتي بأنه رئيس العلوم اللسانية [5] .

4 ـ أبو علي الزواوي : درّس ببجاية وتلمسان ، وهو شيـخ الشاطـــبي في الأصول؛ قال الشاطبي:"مثل لنا شيخنا الأستاذ العالم أبوعلي الزواوي في أثناء القراءة عليه لكتاب ابن

---

(1) ـ سبقت ترجمة ابن لب صفحة : 9.

(2) ـ البَلَنْسي: (724-782هـ = 1324-1380م): هو محمد بن علي بن أحمد الأوسي أبو عبد الله البلنسي عالم بالعربية، أندلسي من أهل غرناطة، اشتهر بالانتساب إلى بلنسة. له عدّة كتب منها "صلة الجمع" وله تفسير كبير. انظر الأعلام للزركلي: 286/6.

(3) ـ الشريف التلمساني: (710-771هـ = 1310-1370م): محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني أبو عبد الله العلويني المعروف بالشريف التلمساني، باحث من أعلام المالكية. كان من قرية تسمى العلوين من أعمال تلمسان، نشأ بتلمسان وتوفي بها . من كتبه "مفتاح الوصول إلى ابتناء الفروع على الأصول". الأعلام للزركلي: 327/5.

(4) ـ المقري: محمد بن محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرشي التلمساني المالكي، الشهير بالمقري. باحث، من الفقهاء الأدباء المتصوفين، ولد وتعلّم بتلمسان وخرج منها إلى مدينة فاس، فولي القضاء فيها وحمدت سيرته وحجّ ورحل في سفارة إلى الأندلس وعاد إلى فاس وتوفي بها ودفن في تلمسان سنة 758هـ ، وهو جدّ المؤرّخ الأديب صاحب نفح الطيب. من مصنّفاته "القواعد" و"الحقائق والرقائق" و"المحاضرات" و"التحف والطرف" و"إقامة المريدين" وله نظم جيّد أورده ابن الخطيب في الإحاطة . انظر الأعلام للزركلي: 37/7

(5) ـ أبو القاسم السبتي: هو محمد بن محمد بن أحمد الشريف الحسني السبتي، قاضي الجماعة، المتوفي سنة 760هـ، وشارح مقصورة حازم القرطاجني. انظر: الأعلام للزركلي: 224/6 ونفح الطيب: 189/5.

الحاجب الفرعي ..."[1] .

5 ـ ابن مرزوق الخطيب –الحد– وهو تلمسانيّ أيضا ، وصفه الونشريسي بأنه "مالك" زمانه ومكانه، ولقبه في موضع آخر بشيخ الإسلام . سمع منه الشاطبي موطّأ مالك ، وصحيح البخاريّ [2] .

ويمكن الإطلاع على أسماء كثيرة لشيوخ آخرين يذكرهم الشاطبي ، أو يروي عنهم، وذلك في كتابه "الإفادات والإنشادات" . وإنما ذكرنا منها مايوفي الغرض المطلوب وهو بيان أن الشاطبي لم يكن يترك عالما يُشهد له بالعلم سواء مقيما بغرناطة أوخارجها أوقادما إليها أوعابر سبيل إلاّ وقد جلس إليه وأخذ ما عنده من العلم . وهكذا حتى استكمل ملكته العلمية ، ورغم ذلك بقي يراسل بعض العلماء الذين لم تسمح الفرصة لهم بزيارة الأندلس ، ويباحثهم في مسائلَ جِدٍّ مهمة كمسألة مراعاة الخلاف [3]، التي شغلت باله فترة من الزمن ، فأرسل إلى عدد من الشيوخ منهم أحمد القباب الفاسي.. والإمام أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي التونسي يستطلع رأيهم فيها [4] .

---

(1) ـ الإفادات والإنشادات : 169 .

(2) ـ البخاري: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخاري ، صاحب الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري . ولد ببخارى يوم الجمعة لثلاث عشرة خلت من شهر شوال سنة 194 هـ ،وتوفي فيها يوم السبت غرة شوال سنة 256 هـ . انظر : تهذيب الأسماء واللغات للنووي : 67/1 ، طبقات الشافعية للسبكي : 2/2 .

(3) ـ مراعاة الخلاف: اختلف فقهاء المالكية في تفسير هذا المصطلح اختلافا كثيرا ، والظاهر أنه مراعاة للرأي المرجوح من بعض جوانبه إذا كانت فيه مصلحة معتبرة كإيجاب المهر وثبوت النسب مع التفريق بينهما في بعض الأنكحة الفاسدة عند مالك، والله أعلم.

(4) ـ القباب: (724-778هـ = 1324-1377م): أحمد بن قاسم بن عبد الرحمان الحذامي الفاسي أبو العباس الشهير بالقباب. فقيه مالكي مولده ووفاته بفاس، له كتب منها شرح قواعد عياض واختصار أحكام النظر لابن القطان. الأعلام للزركلي: 197/1.

ابن عرفة: (716-803هـ = 1316-1400م): محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، أبو عبد الله ، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره. مولده ووفاته فيها، تولى إمامة الجامع الأعظم سنة 750هـ وقدم لخطابته سنة 772هـ وللفتوى سنة 773هـ. من كتبه "مختصر الفرائض" و"المبسوط في الفقه" و"الطرق الواضحة في علم المناصحة" و"الحدود" في التعاريف الفقهية. قال الزركلي: "والمصادر متفقة على أن وفاته سنة: 803هـ.." ونسبته إلى ورغمة قرية بإفريقيا. الأعلام للزركلي43/7.

وانظر كتاب الموفقات للشاطبي : 103/1 إلى 106 .

المبحث الرابع : تلاميذه ومؤلفاته

المطلب الأول :تلاميذه :

أخذ عن أبي إسحاق الشاطبي جماعة من أعلام غرناطة ذكر أحمد بابا التنبكتي منهم ثلاثة، أشهرهم:

1- أبو يحيى بن عاصم ، العلامة الشهيد في ساحة المعركة ، يوصف بأنه "صاحب الإمام أبي إسحاق الشاطبي ووارث طريقته" (1) .

2- أخوه القاضي الفقيه أبو بكر بن عاصم(2) ، صاحب المنظومة الفقهية الشهيرة "تحفة الحُكام" (3) .

ولقد أضاف الأستاذ أبو الأجفان في كتابه فتاوي الإمام الشاطبي إلى هؤلاء الثلاثة تلميذين آخرين أشهرهما :

أبو عبد الله المحاري(4) ، السالف ذكره أول هذا الفصل (5) .

---

(1) ـ سبقت ترجمته صفحة : 10.

(2) ـ أبو بكر بن عاصم: الغرناطي المالكي، يلقب بالقاضي ، وهو أخو أبي يحيى بن محمد بن عاصم . كان فقيها أصوليا محدثا يرجع إليه في الفتوى ، من تآليفه "تحفة الحكام" التي وقع الإقبال عليها شرحا وتعليقا ودراسة ، وله أراجيز في أصول الفقه والنحو والفرائض والقراءات ،توُفّي سنة 829 هـ . انظر شجرة النور الزكية لمخلوف :247 .

(3) ـ والثالث هو أبو عبد الله محمد البياني: فقيه غرناطي نقل عنه تلميذه القاضي الوزير أبو يحيى بن أبي بكر بن عاصم في شرحه. انظر نيل الابتهاج للتنبكتي: 308.

(4) ـ المحاري: أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحيى بن كنالة وينتهي نسبه إلى ابن نصر بن أبي بكر بن عمر الصنهاجي الماسي السوداني، يعرف ببابا صاحب كتاب "نيل الابتهاج ذيل الديباج" وتكملته "كفاية المحتاج" وهو كتاب نفيس في تراجم الأعلام. ولد في 12 بذي الحجة 963هـ ، وتوفي في السابع من شعبان 1032هـ . انظر تعريف الخلف برجال السلف للطاهر الجزائري: 14-7.

(5) ـ والثاني هو أبو جعفر القصار ، الذي قال عنه التنبكتي: "وقد أفادنا أبو عبد الله بن الأزرق عن شيخه أبي إسحاق بن فتوح أن الشاطبي كان يطالع هذا التلميذ النّبيه ببعض المسائل عند تصنيفه لكتاب "الموافقات" ويباحثه فيها ثمّ يدوّنها في كتابه شأن الفضلاء من ذوي الإنصاف". نيل الإبتهاج للتنبكتي: 76.

وانظر فتاوي الإمام الشاطبي لأبي الأجفان: 41 .

إن المصادر تشير إلى أن تلاميذ الشاطبي كثيرون ، وإنـما جرت عادة المترجمين أن لا يذكروا منهم إلاّ من بلغ مرتبة الإمامة في العلم مثل هؤلاء الخمسة الذين ذكرناهم .

والواقع أن تلاميذ الشاطبي لم يقتصروا على أن يتجهوا تجاهه في العلوم الشرعيـة، بل حملوا آراءه في تجديد الدين ، وإصلاح المجتمع الإسلامي ، ونشروا تلك الآراء في ربوع الأندلس ، ونالهم من العَسْف والظلم ما ناله ، ولكنّ سقوط غرناطة حال دون الوصول إلى النتيجة المأمولة (1) .

المطلب الثاني : مؤلفات الشاطبي :

أتناول هذا المطلب عـن طريق دراسة بندين : الأول عن مؤلفاته المطبوعة ، والثاني عن مؤلفاته الغيرالمطبوعة :

البند الأول : المؤلفات المطبوعة :

لا شك أن أهم مـا خلّفه الشاطبـي من مؤلفات هو كتابه الشهير "الموافقات" ، ذكر في مقدمته أنه كان قد اختار له اسم "عنوان التعـريف بأسرار التكليف" نظرا لما تضمنه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية ، ثمّ عـدل عن هذا الاسم إلى اسم "الموافقات" بناء على رؤيا رآها أحد الشيوخ من ذوي الحظوة والإحترام عنده (2) .وقد جعله خمسة أقسام ، هي :

ـ القسم الأول : في المقدمات المحتاج إليها في تمهيد المقصود .

ـ القسم الثاني : في الأحكام ومايتعلق بها من حيث تصوُّرُها والحكمُ بهـا أوعليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف .

ـ القسم الثالث: في المقاصد الشرعية ومايتعلق بها من أحكام .

ـ القسم الرابع : في حصر الأدلة الشرعية ، وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيهـا على الجملـة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها وعلى أيٍّ وجه يحكم بها على أفعال المكلفين .

ـ القسم الخامس : في أحكام الإجتهاد والتقليد والمتصفين بأحدهما ، وما يتعلق بذلك

---

(1) ـ الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي: 94 و95 .

(2) ـ انظر مقدمة كتابه الموافقات : 24/1 .

من التعارض والترجيح ، والسؤال الجواب .

وقد حظي كتاب الموافقات ، بالتقدير الكبير ، والعناية الفائقة قديما وحديثا ، وإن لم يأخذ مكانته الحقيقية إلا حديثا ، وما زال يسمو يوما بعد يوم .

فقديما ، ومنـــذ عصر الشاطبي ، قام تلميذه أبو بكر بن عاصم بتلخيصه، وسمى منظومته: "نيل المُنَى من الموافقـات" . وقد وصفه أحمد بابا التنبُكتي بأنه: "جليل القدر جدا، لا نظير له يدل على إمامته وبعد شأوه في العلوم ، سِيَمَا علم الأصول" [1] .وقد طبع وصدر بتونس سنة 1302هـ. وعلى إثر ذلك قـام الشيخ مـاء العينين بن مامين بنظمه . وسمى منظومته:"موافق الموافقات"، ثم شرح المنظومة وسمى الشرح "الموافق على الموافق" . وطُبع هذاالشرح وصدر بفاس عام 1324هـ [2].

الكتاب الثـاني الذي اشتهر بـه الشاطبي هو كتاب "الإعتصام"؛ وهو في جزئين ، يتناول بالتفصيل البدع والمحدثات . عالج موضوعه بمنهـاج أصـــوليٍّ رصين ، وضمّنه مباحث نفيسة في أصول الفقه كمبحث المصالح المرسلة و الإستحسان[3] . وقد نشره لأول مرة الشيخ محمد رشيـد رضـا ، وقدَّم له ، وراجع نصوصه، وهي مراجعة مستعجلة غير كافية . وقد ذُكر في نهايته أنه لم يُتِمَّهُ .

---

(1) ـ النيل للتنبكتي: 48 ، وانظر فتاوي الشاطبي لأبي الأجفان: 43 .

(2) ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 95 .

ماء العينين بن مامين: (1246-1328هـ = 1830-1910م): هو مصطفى أو محمد بن مصطفى ـ تردد مترجموه ـ بن محمد فاضل بن محمد بن مامين الشنقيطي القلقمي أبو الأنوار الملقّب بماء العينين، من قبيلة القلاقمة، من عرب شنقيط. مولده ببلدة الحوض، ووفاته في تزنيت. له كتب منها "نعت البدايات وتوضيف النهايات". الأعلام : 243/2.

(3) ـ المصلحة المرسلة: أي المطلقة ، وفي اصطلاح الأصوليين : هي المصالح التي لم يشرع حكم لتحقيقها ولم يدل دليل شرعيّ على اعتبارها أوإلغائها ، وسميت مطلقة لأنها لم تقيَّد بدليل اعتبار أو دليل إلغـاء . ومثـالها المصلحـة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون ، أوضرب النقود ..

فذهب الجمهور وفي مقدّمتهم المالكية إلى أن المصلحة حجة شرعية يبنى عليها تشريع الأحكام . ولكن احتاطوا لذلك حتى لا تكون بابا للتشريع بالهوى والتشهي ، ولهذا اشترطوا فيها أن تكون : مصلحة حقيقية ، عامة ، وأن لا تعارض حكما ثبت بنص أو إجماع .

انظر علم أصول الفقه لخلاف : 84 وما بعدها إحكام الآمدي : 53/3 ، فواتح الرحوت للأنصاري: 215/2 .

الاستحسان: في اللغة، عدُّ الشيء حسنا . وفي الاصطلاح :"هو عدول المجتهد عن مقتضى قيـاس جليٍّ إلى مقتضـى قياس خفيٍّ ، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائيٍّ لدليل انقدح في عقله رجح لديه هذا العدول" .../...

والكتاب الثالث للشاطبي هو "الإفادات والإنشادات" ؛ وفيه طُرَفٌ وتُحَفٌ ومُلَحٌ أدبيّة وإنشادات . وقد حققه الأستاذ أبو الأجفان، وصدر منذ سنوات معدودة .

أما كتاب "فتاوي الإمام الشاطبي" فإنه ليس مؤلّفا للشاطبي وإنما هو كتاب ألّفه الأستاذ أبو الأجفان، قام فيه بجمع فتاوى متفرقة أجاب عنها الشاطبي سائليه، وسجلت هنا وهناك من كتب النوازل ، وفي مقدمتها معيار الونشريسي .

البند الثاني : الكتب الغير المطبوعة :

وأكثرها لا يذكر له وجود ، ولعل أهمها هو "كتاب المجالس" الذي شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري . وأهمية هذا الكتاب تتجلى فيما قاله عنه التنبُكتي: "فيه من الفوائد والتحقيقات ما لايعلمه إلاّ الله". وتتجلى أيضا في كونه الكتاب الوحيد الذي يذكر للشاطبي في الفقه. ومن هنا أظن أن منزلته ستكون مباشرة بعد منزلة "الموافقات"، فهذا في الأصول ومقاصد الشريعة، والآخر في التّطبيق الفقهي. يقول الأستاذ الريسوني :"وقدبحثت وسألت عنه عددا من الخبراء في المخطوطات فلم أجد شيئا عنه"(1) .

على أن الشاطبي نفسه لم يذكره في كل ما هو منشور له حتى الآن . وهذا يفيد أنه ربما كتبه أواخر عمره . وهناك احتمال معاكس ، وهو أن يكون ألّفه في وقت مبكّر من حياته العلمية، ثم تلفه كما أتلف غيره . فقد ذكر التنبُكتي ضمن مؤلّفاته :"عنوان الاتفاق في معرفة الاشتقاق"، وكتاب :"أصول النحو"، ثم قال :"وقد ذكرهما معا في شرح الألفية ، ورأيت في موضع آخر أنّه أتلف الأول في حياته وأن الثاني أتلف أيضا" (2) .

وشرح الألفية الذي يشير إليه التنبكتي ، هو أيضا في النحو، فهو شرح لألفية ابن مالك المعروفة. وقد ذكر الأستاذ أبو الأجفان أن نسخة خطية منه توجد بالخزانة الملكية بالرباط برقم 276 .وأن مركز البحوث بجامعة أم القرى بمكة يقوم بتحقيقه ونشره(3) .

واحتج به المالكية والحنابلة والحنفية حتى قال مالك: "الاستحسان تسعة أعشار العلم" . ورفض الإمام الشافعي الأخذ به وقال عبارته المشهورة فيما تنقله كتب الأصول: "من استحسن فقد شرع"، أي وضع شرعا جديدا .انظر الإعتصام../.. للشاطبي: 138/2 ، الإحكام للآمدي: 136/3 ، أصول السرخسي: 200/2 ، علم أصول الفقه لخلاف:79.

(1) ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 95.

(2) ـ نيل الإبتهاج للتنبكتي: 49 ، نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 96.

(3) ـ الإفادات والإنشادات للشاطبي : 28 ، ونظرية المقاصد للريسوني: 96 .

قال التنبكتي :"شرحه الجليل على الخلاصة في النحو ، في أسفار أربعة كبار ، لم يؤلف عليها مثله بحثا وتحقيقا فيما أعلم" (1) .

وقد ختم التنبُكتي كلامه عن مؤلفات الشاطبي بقوله :"وله غيرها ، وفتاوي كثيرة".

وهذا يفتح باب التساؤل عن هذه المؤلفات الأخرى التي لم يذكرها ؟

على أن الشاطبي في "الإعتصام" قد ذكر أنه يعتزم تأليف كتاب في بيان حقيقة التصوف وكيف كان أئمته المتقدمون. قال: " وفي غرضي - إن فسح الله في المدة ، وأعانني بفضله ويسّر لي الأسباب - أن ألخّص في طريقة القوم أنموذجا يُستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المُثلى، وأنه إنما داخلها المفاسد، وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم، عن عهد ذلك السلف الصّالح ، وادّعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعيّ، ولا فهم لمقاصد أهلها .."(2).

وإذا علمنا أنه - رحمه الله - لم يتمّ كتابه "الإعتصام" نفسه، لم يبق أمامنا إلاّ أن نتساءل: هل عاجلته المنية قبل تأليف هذا الكتاب؟ أم يكون ألّفه وهو يؤلّف "الإعتصام"؟ أم يكون جمع مادّته، أو شرع فيه دون أن يتمكّن من إتمامه؟ الله أعلم.

---

(1) ـ نيل الإبتهاج للتنبكتي: 48 ، نظرية المقاصد للريسوني: 96 .

(2) ـ الإعتصام للشاطبي: 90/1 .

الفصل الثاني : الشاطبي وعلم أصول الفقه[1]

إنه لايكفي ما قدّمناه من مكانته العلمية للتعريف بالإمام أبي إسحاق الشاطبي؛ ذلك أن هذا الرجل لم يكن مثل سابقيه ممن ألّفوا في علم أصول الفقه . فقد أدخل ـ رحمه الله ـ في "موافقاته"مباحث كثيرة على هذا العلم كانت هي أولى به من كثير من المباحث التي كتب الأصوليون فيها وأدرجوها في هذا العلم.

وفي هذا الفصل سأحاول إبراز هذه القضيّة بوضوح، حتى يتبيّن للقارئ دور الإمام الشاطبي في تجديد هذا العلم بعد أن عاد أثرا من الآثار، وانتهى التفكير والإختيار وصارت لافائدة منه لأن الإجتهاد قد أقفل بابه. فجاء هذا التجديد في أوانه المناسب، ليُحيي في علم الأصول تلك الروح التي قد ماتت فيه منذ زمن بعيد. فيرفع الهمم ويحرك القلوب ويحرر العقول، فينطلق الإجتهاد من جديد . ولكن هذه المرة على أساس قواعد متينة، ألا وهي قواعد المقاصد الشرعية والإجتهاد المقاصدي .

---

(1) ـ تعريف أصول الفقه : يذكر العلماء تعريفين لعلم أصول الفقه :

أحدهما : ينظر إليه على أنه علم مستقل، وأن هذا الاسم لقب له، وأصبح حقيقة عرفية دون النظر إلى أجزائه المركب هو منها. وعليه فالتعريف يكون :" أصول الفقه هو معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد". انظر منهاج الوصول للقاضي البيضاوي: 3، وانظر نهاية السول للإسنوي: 17/1.

الثاني : يعرف على أنه مركب إضافيّ من ثلاث كلمات، فيعرّف كلاً منها على حدة، وهذه الكلمات هي : "علم"، و"أصول"، و "فقه". فتعرف لغة واصطلاحا . انظر أصول الفقه لمحمد الزحيلي :5 .

المبحث الأول : نظرة عامة إلى أصول الفقه قبل الشاطبي

وحتى تكون الأفكار منضبطة فقد قسمت هذا المبحث إلى عدة مطالب، يسلم بعضها إلى بعض، كالآتي:

المطلب الأول : الصحابة والتابعون من العرب الخلص[1] :

لم يكن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يحتاجون إلى علم أصول الفقه في الإجتهاد؛ ذلك لأن لإستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما، علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها.فلما كان الركن الأول وصفا غريزيا في الصحابة والتابعين من العرب الخُلّص، لم يكونوا في حاجة إلى قواعد تضبطه لهم. وأما عن الركن الثاني فقد اكتسبوا الاتصاف به من طول صحبتهم لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ ومعرفتهم الأسباب التي ترتب عليها التشريع، فأدركوا المصالح، وعرَفوا المقاصد التي راعاها الشارع في التشريع، كما يعرف ذلك من وقف على شيئ من محاوراتهم عند أخذ رأيهم، واستشارة الأئمة لهم في الأحكام الشرعية التي كانوا يتوقفون فيها .

المطلب الثاني : من جاء بعدهم :

انقضى ذلك الزمن و جاءت بعدهم أمة اختلطت بأمم أخرى دخيلة في العربية. فبعد أن كانت اللغة سليقة لهم صارت علما يتعلمونه فوضعوا القواعد ودَوّنوا فيها الكتب حتى يأمن الناس على لغتهم أن تضيع، أو يُـأثّر فيها سيل العجمة فيغير من شكلها. والذي أهم من ذلك هو المحافظة على كتاب الله و سنة رسوله ـ صلى الله عليه و سلم ـ اللذين هما أساس الدين .

و لما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفن ما تمسّ إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد، هو غالب

---

(1) ـ تاريخ الفقه الإسلامي لعمر سليمان الأشقر: 63، ومقدمة الشيخ عبد الله دراز على الموافقات : 5/1 .

ما صنف في أصول الفقه . و أضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، و شيئا من الأدلة . فهناك حكم و دليل و استنبـــاط و مستنبـــط فنظَـموا أبحـاثهم في أبواب أربعة: الأول: في الأحكام، من الوجوب و الحظر و الندب و الكراهة و الإباحة و الحسن والقبح والأداء والقضاء والصحة والفســاد وغيرها .

والثاني في الأدلة، وهي الكتاب والسنـــة والإجماع والقيـــاس. والثالث في طرق الاستنباط: وهي وجوه دلالة الأدلة. والرابع في المستنبط وهو المجتهد(1) .

وكان الأجدربالإعتبار من صلب الأصول ـ في جميع ما دوَّنوه ـ هو ما يتعلق بالكتاب والسنة من بعض نواحيها، ثم ما يتعلق بالإجماع و القياس و الإجتهاد .

و أما الركن الثاني فقد أغفلـــوه إغفالا، ولم يتكلموا على مقاصد الشارع، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس، عند تقديم العلة بحسب مقـــاصد الشارع، و بحسب الإفضاء إليها، و أنها بحسب الأول ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيـات، وتحسينيـات. مع أن هذا كان أولى بالعنايـــة والتفصيل، والإستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى(2).

المطلب الثالث : توقف الفن من غير تجديد :

لقد بقي التأليف في علـم أصـول الفقـه مقتصرا في غالبه على تلك المبـــــاحث من الركن الأول قرونا كثيرة. وإنما لم يتفـق البـاحثون فيـه على الإصطلاحات التي يعبرون بها عن المعـــاني النفسية ولا عن الطرق التي يسلكونهـا في مباحثهم لتفرق أقطارهم، واستبداد كـــل منهم بالتـأليف و التدوين من ناحيته، فظهرت ما يسمى بطريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء .

فظلت التآليف تؤلف على إحدى الطـريقتين بين شرح واختصار وتنسيق وتهذيب، حتى جاءت جماعة من متأخري الأصوليين فرأوا أن يـكتبوا كتبا تجمع بين الطريقتين. ولكن هذه الكتب التي عنيت بأن تجمع كل شـــــيء استعملت الإيجاز في عبارتهـا حتى وصلت إلى

---

(1) ـ أصول الفقه للخضري : 6 و7 و8 .

(2)ـ الموافقات : 6/1 .

حد الإلغـــاز والإعجاز، و تكاد لا تكون عربية المبنى .

ومن الغريب أنه ـ على كثرة ما كتب في أصـــول الفقه ـ لم يعن أحد بالكتابة في الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع. فقد اقتصر الكاتبون في هذا العلـم على ما ذكرناه ـ في ما مضى ـ من شرح الكتب السابقة، لايزيدون عليه شيئا من عند أنفسـهم. وعملهم ينحصر في نظر المؤلفات التي لُخِّص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها ويفتحوا مغلقها. وانتهى عندهم التفكير والإختيار، لأن هذا العلم قد عاد أثرا من الأثار، لأن الإجتهـــاد قد أقفل بابه، فـلم تعد حاجة إلى بذل المجهود في القواعد التي هي أصول اللإستنباط(1).

المبحث الثاني : الشاطبي يجدد علم أصول الفقه

وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما

عظيما، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيَّأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص. ولم يقتصر الشاطبي على هذا بل أثرى كثيرا من مباحث الركن الأول التي تكلموا فيها، ونقّح فيها ما شاء الله أن ينقح. وهذا ما سنتكلم فيه من خلال هذه المطالب الثلاثة :

المطلب الأول : الشاطبي يتدارك النُّقص بإنشاء علم المقاصد :

لا شـــك أن الشاطـبي ليس

أول من تكلم عن المقاصد الشرعية، بَيْد أنَّ تجديده في أصول الفقه ومقاصد الشريعـة أمر لا ينازع فيه أحد. وإنّنا لا نجد إلا من يشهـد له أو يشير إليـه. والشـــاطبي نفسه هو أول متنبه، وأول منبه على ما وُفِّق إليه في موافقاتـه، من وجوه التجديد والإبداع حيث قال: " ولما بدا من مكنون السر ما بدا ووفق الله لما شاء منـــه وهدى ... ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردّها إلى أصـولها، و تكون عونا على تعلقهـــا وتحصيلها، فانضَمَّت إلى تراجم الأصول الفقهية،وانتضمت في أسلاكها السّنية البهيّة، فصارت كتابا مختصرا في خمسةأقسام..."(2).

و لقد أبرز الأستاذ الرّيسوني في كتابه "نظريـة المقـاصد عنـد الشاطـــبي" جوانب هذا

---

(1) ـ أصول الفقه للخضري :12 .

(2) ـ الموافقات :1/23 .

التجديد بشيء من التفصيل والتوضيح وجعله في أربعة مميزات، انطلقتُ من عناصرها لأبين هذه الفكرة من خلال البنود التالية[1] :

البند الأول : التوسع الكبير :

وهذا هو أظهر وأشهر ما تميز به الشاطبي عمَّن سَبقوه من المتكلمين في مقاصد الشريعة. ولقد تعرّض لهذه المسألة أحد أبرز رجال المقاصد، وهو العلامة محمد الطاهر ابن عاشور حيث قال ـ بعد ما ذكر نماذج من التعليلات والإشارات المقاصدية التي كان يلقي بها بعض المتقدمين ـ: " ولَحِق بأولائك أفذاذٌ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي، في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن أدريس القرافي، المصري المالكي، في كتابه "الفروق"، فلقد حاول غيرما مرة تأسيس المقاصد الشرعية. و الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين، هو الشيخ أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي .."[2]. وهذا الشيخ عبد الله دراز ـ في تقديمه للموافقات ـ يعبِّر عن هذه الفكرة بطريقة أخرى فيقول: "وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما من أقسامه.. حتى هيَّأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي ـ في القرن الثامن الهجري ـ لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى ... ".[3]

فالفرق في نظره بين حجم المقاصد عند الأصوليين السابقين، وحجمها عند الشاطبي، هو الفرق بين"الإشارة" و"العمارة". حتى إن بعض الباحثين[4] ليجعلون صنيع الشاطبي في المقاصد لا يقلُّ أهمية عن صنيع الشافعي، في كتابه "الرسالة" حيث دون العلم وفَتَقَ أبوابه وجمع قواعد الإستنباط.

جاءت هذه الشهادات العادلة، لأن الشاطبي جعل أكبر أجزاء "الموافقات" هو كتاب المقاصد، فأصبحت المقاصد ـ بهذا ـ شيئا ظاهرا للعيان، لا يسع أحدًا إغفالُهُ، ولا نسيانه، ولا التقليل من شأنه. بينما كانت من قبلُ ضامرة خفية، لا يكاد يَلتفِتُ إليها إلا كبار العلماء، الراسخون في الشريعة وعلومها.

---

(1) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني:312 وما بعدها .

(2) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور: 8 .

(3) ـ مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات: 6/1.

(4) ـ أعني هنا ما أورده الأستاذ الرّيسوني في كتابه ص 315 عن الدكتور عجيل النشمي والدكتور عمر الجيدي .

البند الثاني : مقاصد المكلف :

لا شك أن الشاطبي قد استفاد مما كتبه العلماء في موضوع النيات والمقاصد، وبنى عليها ولكنه مَدِينٌ في هذا ـ على وجه الخصوص ـ لمذهبه المالكي، الذي لم يقف عند حد العناية بمقاصد المكلفين فيما يُسمَّى بالعبادات، ولكنّه أولى العناية البالغة لمقاصد المكلفين في جميع أقوالهم وأفعالهم وعقودهم وتصرفاتهم.

ومع هذا وذلك فإن الشاطبي كان محددا متفردا، في ربطه بين مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف من خلال النظر إلى مقاصد الشارع. فرأى أن هذه لا تتم ولاتَتحقّق إلا بتصحيح "مقاصد المكلف". وهذا أمر جديد تمام الجدة في الموضوع.

البند الثالث : بماذا تعرف مقاصد الشريعة :

يرى الأستاذ الريسوني أن إفراد الشاطبي لموضوع "كيف تعرف مقاصد الشارع" بمبحث خاص، ووضعه ضمن مباحث المقاصد لا يقل أهمية عن إفراده المقاصد بكتاب خاص. فهو بهذا الصنيع يكون قد فتح للعلماء الباب الحقيقي لولوج عالم المقاصد واستخراج كنوزه و خفاياه.

وهذا رأي صواب ـ في رأيي ـ لأن كل كلام في المقاصد وكل توسع في بحثها، وكل إكتشاف جديد لكُلِّيّاتها، كل هذا متوقف على إيجاد وضبط المنهاج الصحيح لمعرفة المقاصد.

فالحمد لله الذى وفّق هذا الإمام لإبراز هذا الموضوع الخطير، على الرغم من كونه لا يزال بحاجة إلى مزيد بحث وإلى توسيع وضبط[1] .

---

(1) ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 317، وانظر "العلوم الإسلامية" مجلة دورية: موضوع مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية؛ مقال الأستاذ عبد المجيد النجار : 25 .

البند الرابع : تقديم ثروة من القواعد :

يقـول الشيخ عبد الله دراز: "إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثا واحدا من المباحث المدونة في كتب الأصول، إلا إشارة في الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة، أو تفريع أصل"(1).

ومعلوم أن القواعد الجامعة ـ في علم من العلوم ـ هي الركـائز التي يقوم عليها وينضبط بها. وفي إطارها تنتظم جزئياتـه وتنمو نظرياتـه. من أجـل ذلك ولـع الشاطـبي بتحرير القواعد الجامعة، وصياغتها صياغة دقيقة مركّزة. ولقد جمع منها صاحب نظرية المقاصد عند الشاطبي بضعا وخمسين قاعدة (2).

ومـا هـذا البحث ـ المتواضـع ـ إلا شـرح لبعض تلك القواعـد التي أوردها الشاطبي في "موافقاته" سواء ما كان متعلقا بالمقاصد أو غيرها، مما له علاقة بموضوع التعارض والترجيح.

المطلب الثاني: الشاطبي يثري المباحث التي تكلموا فيها:

إن الشاطبي لم تتوقف به الهمة في التجديد والعمارة لهذا الفن عند حد تأصيل القواعـد، وتأسيس الكليـات المتضمنة لمقاصد الشارع في وضع الشريعة. بل جال في تفاصيل مباحث الكتاب أوسع مجال، وتوصل باستقرائها ـ كما يقول الشيـخ عبـد الله دراز ـ إلى استخـراج دُرر غـوال لها أوثق صلة بروح الشريعة، وأعرق نسب بعلم الأصول(3).

وأرى أنـه من أهم ما أضاف الشاطبي إلى مباحث الأصول بعد كتاب المقاصد: أمران اثنان أبيِّنهما في هذين البندين :

البند الأول: إحياء الصلة بين تلك المباحث وعلم مقاصد الشريعة:

إن الشاطـبي كان حريصا أشدَّ الحرص على أن يُوصِل أمر المقاصد إلى غايته، وينتهيَ إلى ثمرته. فلم يبرح حتى أدخل المقاصد في عالم الإجتهاد وأدخل الإجتهاد في عالم المقاصد، فأحيّى بذلك صلة الرحم التي

---

(1) ـ مقدمة عبد الله دراز للموافقات: 9ـ 10 .

(2) ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 319 وما بعدها .

(3) ـ مقدمة عبد الله دراز للموافقات: 7/1 .

كانت منقطعة، ووثّقها بينهما بعدما كانت منفَصِمة .

وعندما نتكلم عن الإجتهاد فإننا نعني به جميع وسائله من مباحث علم أصول الفقه وقواعد الإستنباط. لذلك نجد الأستاذ الريسوني يتكلم عن المقاصد عند الشاطبي فلاحظ قائلا: "بل هي ـ كما رأينا ـ حاضرة مهيمنة على كل مباحث وأجزاء "الموافقات"... وهذه خطوة جديدة تماما على علم أصول الفقه ومؤلفاته"(1).

حقا إنه لأمر جديد، فما جرى عليه الأصوليون قبل الشاطبي هو إدراج الكلام عن المقاصد في مباحث العلل ـ كما تقدَّم ـ أما أن يدرج في غالب مباحث الأصول، وتصبحَ المقاصدُ هي الحكم في كثير من مسائله، فإن هذا أمر ماعهدناه. في طريقة الأصوليين الأوّلين .

ولقد بيّن الشيخ عبد الله دراز الفرق الكبير بين صنيع الأصوليين من قبل وصنيع الشاطبي فقال: "إن كُلَّ ما ذكروه في كتب الأصول، وما ذكره في الموافقات يُعتبر وسيلة في استنباط الأحكام من الأدلّة الشرعية، إلاّ أنَّ القسم المذكور في الأصول على كثرة تشعّبه، وطول الحجاج في مسائله، تنحصر فائدته في كونه وسيلة، حتى لطالما أوردوا على المشتغلين به الاعتراض بأنه لا فائدة فيه إلاّ لمن يبلغ درجة الإجتهاد".

ثمّ يُضيف: "أمَّا القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة في كتابه، فهو وإن كان جُزءا من وسيلة الاستنباط، يُعرف به كيف استنبَط المجتهدون أيضا، إلاّ أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، وَوُقوفٌ على أسُسِ التشريع، فإن لم نصل منه إلى الإتّصاف بصفة الإجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنورٌ يُشرِق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة ويطرد ما يلم به من الخاطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلِلّه ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام ـ رضي الله عنه ـ"(2).

البند الثاني: إدخال المقاصد في شروط الإجتهاد:

ظَلَّ الأصوليون ـ عدة قرون ـ يسطّرون لائحة

---

(1) ـ نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: 316 .

(2) ـ مقدمة الشيخ عبد الله دراز للموافقات: 10/1.

طويلة بشروط المجتهد وما ينبغي أن يحصّلـه من الدرجـات العلمية، وبعضهم يزيد فيها، وبعضهم ينقص منها[1] .. ثم جـاء الشـاطبي، فأعرض عـن تلك اللوائـح طويلهـا وقصيرها، وحصر درجة الإجتهـاد في أمر جامع، هو فهم مقاصد الشريعة على كماله، وإلى حدٍّ التمكن من الاستنباط في ضوئها.

والحـق أن الشـاطبي مسبوق باشتراط العلم بمقاصد الشريعة، بكيفية صريحة أحيانا، وبشكل ضمني في أحيان أخرى. ولكنه تمـيّز عن غيره بجعله هذا الشرط هو الأعظم لبلوغ درجة الإجتهاد، فقال: "فإذا بلغ الإنسان مبلغـا فهم عن الشارع قصدَه في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كلِّ باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السَّبب في تنـزيله منزلـة الخليفة للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في التّعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"[2].

فالصفـة الحقيقية التي تؤهل صاحبها لأن ينوب عن غيره، ويتكلم باسمـه، هـي أن يكون عارفا خبيرا بمقاصـده على الجملـة وعلى التفصيل، وأما ماعدا ذلك فأمور مساعدة . من أجل ذلك جعـل زلة العالم المجتهـد، سببها في ـ الغـالب ـ الغفلة عن هذه المقاصد حين قال: "فزلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه ..."[3] .

المطلب الثالث: الشاطبي ينتقد:

إن أهـمّ ما انتقـده الشاطبي على الأصوليين كثيرا هو إدراج كثير من المسائل التي لا علاقة لها بتشريع الأحكام في علم أصـول الفقه، كما أنه انتقد ـ كذلك ـ نسبة الأصوليين كثيرا من المسائل الظنية إلى هذا العلم. فيتلخص لنا بندان في هذا المطلب:

البند الأول: أصول الفقه قطعية:

ونحن لسنا بصدد مناقشة هذه المسألة وكشف أبعادها بدقة ـ فالمقصود من كتابة هذا الفصل لا يسمح بذلك ـ وإنما أريد أن أبيِّن مراد الشاطبي منها.

---

(1) ـ انظر الوجيز في التشريع الإسلامي للدكتور حسن هيتو: 526 ، تاريخ الفقه الإسلامي لعمر سليمان الأشقر: 220 ، وأصول الفقه للزحيلي: 496/1 .

(2) ـ الموافقات: 106/4و107 .

(3) ـ الموافقت: 170/4 .

لقـد بيّن الشاطبي في الجزء الأول من "الموافقات"[1]، هذه المسألة وجعلها هي المقدمة الأولى من تلك المقدمـات التي افتتح بها كتابه. وذلك بلا شك ـ لما لها من أهمية كبرى ـ وهو مع هذا لم يبيّن هذه الأهمية، إنما اكتفى بـالاستدلال عليها، والردّ على المخالفين ردّا مفحما بيّن فيه اضطراب الأصوليين في استدلالهم على جواز إدخال المسائل الظنية في أصول الفقه.

ورأيي أن الشـاطبي يريد ـ من وراء إخراجه تلك المسائل الظنية من أصول الفقه ـ أن يقلّص من التّعَصُّبِ المذهبيِّ المبني على أصول ظنية مختلف فيهـا، لا يسلّم فيهـا الخصم لمخالفه ولا يذعن لأدلّته. فأصول الفقه إذا لم تكن فيه مسائل قطعية تفحم الخارج عنها وتجعله يعود إلى الصواب ـ أو على الأقل يحترم رأي المخالف ـ فإنه لا فائدة منه.

وشأن الأمم الراقية أن تجعل أصولا يرجع إليها عند الخلاف، ويحتكم إليها إذا تَشَتَتِ الآراء والمذاهب، فتجمع كلمتها وتحافظ على وحدتها.

فالشاطبي رأى أن غالب مسائل مباحث أصول الفقـه التي تسبّبت في اختلاف الفقهاء إنّما هي مسائل ظنّية مبنية على أدلة ظنية. وبالخصوص تلك القواعد المستمَدَّة من اللغة العربية التي يكثر فيهـا الاختلاف تبعا لاختلاف علماء اللغة العربية. قال الخضري: "حتى إنا رأيناهم في الكلام على المعنى الذي وُضعت لـه صيغـة الأمر نقلوا ثمانية أقاويل، وفي الكلام عن مفهوم المخالفة: أن يكون دليلا من العبارة أم لا؟ نقلوا قريبا من ذلـك من الأقوال، ثم يحتج كل منهم على رأيه بما لا يوصل إلى القطع، وربما لا يوصل إلى ظن..."[2].

ولا أعتقد أن المطلع أدنى اطلاع في هذه المبـاحث من علم أصـول الفقه يخالف ما قاله هذا العالم الجليل.

البند الثاني: قول الشاطبي:

"كـل مسألـة مرسومـة في أصول الفقـه لا ينبني عليهـا فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا على ذلك فوضعها فيه عارية" [3].

ذلك لأن ـ في رأي الشاطبي ـ هذا الفن لم يُضَفْ إلى فن الفقه إلاّ لكونه مفيـدا له، ومحقّقًا للإجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له.

---

(1) ـ الموافقات: 29/1 إلى 34 .

(2) ـ أصول الفقه للخضري بك: 16-17.

(3) ـ الموافقات: 42/1 .

وعـلى هذا يخرج من هذا الفن كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة أهي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة أكان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ متعبَّدا بشرع قبل بعثته أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلاّ بفعل. كما لا ينبغي ـ كـذلك ـ أن يُعَدَّ منـه كثير من المسائـل التي قُرِّرَت في علوم أخرى، كمعاني الحروف وتقاسيم الاسم، والفعل، والحرف، والكلام على الحقيقـة والمـجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتَقّ وشبه ذلك ..

ويضيف الشاطبي إلى هذه المقدمة الخامسة من مقدّماتـه التي قّـدَّم بهـا لكتابه "الموافقات" فصلا فيه: "وكلُّ مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلاّ أنه لا يحصل من الخلاف فيـها خلاف فـي فـرع من فـروع الفقـه فوضع الأدلـة على صحـة بعـض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا"[23]. كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيَّر، والمحرَّم المخيَّر؛ فإنّ كـلّ فرقـة موافقـة للأخرى في نفس العمل وإنّما اختلفوا في الإعتقاد.

وهذا الإنتقاد بنّاء ومبنيٌّ على فقه وبصيرة في الدين، ذلك لأنَّ الإشتغال بمثـل هـذه المسائل لاشك أنه سيكون على حساب المسائل الأخرى المفيدة للفقه، والمحقّقَة للإجتهاد ـ خاصة مما أغفلوا النظر فيه من مباحث المقاصد ـ . فالأولى صرف الدّارسين لهذا العلـم عنها ونصحهم بما فيه فائدة، حتى لا ينفقوا أثمن أوقاتهم في مسائـل لاطائـل من ورائها. فالشريعة تنهى الناس عن إضاعة الوقت فيما لايفيد.

---

(1) ـ الموافقات: 44/1 .

وأخيرا فإن الشاطبي رغم أنه انتقد كثيرا ما أدرجه متأخروا الأصوليين في علم الأصول، إلاّ أنه لم يُغْفِل فضلهم فيما قاموا به في بناء صرح هذا العلم الذي يُعدُّ مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية، فتراه يقول في كثير من مباحثه: "إذا أضيف إلى هذا ما تقرر في علم الأصول أمكن الوصول إلى المقصود".

ولا أزعم أنّني قد أحطت بكل جوانب التحديد عند الشاطبي ولو إشارة، فهذا الذي كتبته عن أصول الفقه عند هذا الإمام، إنما هو غيض من فيض، وقطرة من بحر، أردت أن أبرز به ـ بعض الشيئ ـ مميِّزات هذا الإمام من جهة في كتاباته في أصول الفقه، ومن جهة أخرى أن أمهِّد لموضوع البحث. وذلك حتى يكون الذي يقرأ مباحثه متصوِّرا العلاقة التي تربط الشاطبي بأصول الفقه بصفة عامة، وبعلم مقاصد الشريعة ـ الذي يعتبر جزءا من أصول الفقه ـ بصفة خاصة.

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الثاني:

التّعارض والترجيح

دراســـــة عـــامـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

الدراسة العامة لموضوع التعارض والترجيح، ستكون- كماأشرت في المقدمة- وفق القواعد التي سطرها إمامنا أبو إسحاق الشاطبي ــ رحمه الله ــ ، وإنما المقصود بقولي "عامة"هو عدم تخصيص الدراسة لنوع معيّن من الأدلة. بل تتناول جميعها من غير تمييزفي هذا الباب. وهذا سيتم من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: التعارض.

الفصل الثاني: دفع التعارض عن طريق الجمع.

الفصل الثالث: الترجيح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: التعارض

المبحث الأول: تعريف التّعارض

القاعدة:

قال الشاطبي: "مَحَالُّ الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كلّ واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلّق الدليل الشرعيّ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدّليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليها الدليلان"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

التعارض في اللغة: مصدر تَعارَضَ الشيئان، إذا تقابلا وتناقضا(2).

وهو أيضا اعتراض كلٍّ واحد من الأمرين الآخر(3).

الحق أن صاحب "الموافقات" لم يتعرّض لتعريف الأصوليّين للتعارض ولا للترجيح، عند ذكره لمسائلها في الباب المخصّص لها. بيْد أنّه جاء بقاعدة وضّح فيها حقيقة التعارض، ووضع له حدودا في غاية الدّقّة والإحكام.

ولقد جاء معنى هذه القاعدة في موضع آخر عند كلامه عن محال الإجتهاد، حين قال: "محالّ الإجتهاد المعتبر هي ما تردّدت بين طرفين وضُح في كلٍّ واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات"(4). وما "محالّ الخلاف" المذكورة في القاعدة إلاّ مواطن التعارض، التي يقصد منها التعارض ذاته، من باب تسمية الشيء بمحاله التي لا ينفك عنها. ولا يجوز أن يقصد هنا بالخلاف التنازع ولا التفرق، كما هو واضح من سياق الكلام(5).

والشاطبي في بيان حقيقة التعارض نجده يعتمد على مقاصد الشارع. فهو يرى(6) أنّ أفعال المكلّف وتروكه إذا أتى فيها خطاب من الشارع، فإما أن يظهرفيه للشارع قصد في النفي أوفي الإثبات أولا. فإن لم يظهرله قصد ألبتة فهو قسم المتشابه الذي لم نكلّف بالبحث عنه. وإن ظهر قصد للشارع في النفي أو في الإثبات، فإنّ هذا القصد تارة يكون قطعيًّا ، وتارة يكون غير قطعيٍّ. فأمّا القطعي فلا

---

(1) ـ الموافقات: 295/4.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء للدكتور قلعه جي: 134.

(3) ـ أصول الفقه للزحيلي: 1173.

(4) ـ الموافقات: 155/4.

(5) ـ الإحكام لابن حزم: 46/1،

(6) ـ الموافقات: 156/4

بحال للنظرفيه بعد ظهور قصد الشارع في النفي والإثبات وليس محلا للاجتهاد أصلا. أما إذا ظهر قصد الشارع في النفي أو في الإثبات على غير سبيل القطع، فإن ذلك لا يكون إلاّ بسبب دخول احتمال أن يقصد الشارع معارضه. إلاّ أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين وتارة لا يقوى، فإن لم يقو وبقي متردِّدا بين الجهتين بسبب تجاذب الدليلين له معا؛ دليل النفي ودليل الإثبات فإن ذلك هو التعارض الحقيقي، كما هو واضح من القاعدة.

وهذا النوع الأخير من التعارض هو الذي نفى الشاطبي وجوده بين الأدلة الشرعية كما سيتبيَّن في المبحث الثاني إن شاء الله. ولكنه أجاز التعارض الظاهريّ الذي يزول بالنظر والإجتهاد ـــ أي الذي يرجع إلى أنظار المجتهدين ـ وهوالذي يكون في الخطاب الذي يظهر قصد للشارع في النفي أو في الإثبات على غير سبيل القطع و لكن احتمال أن يقصد الشارع معارضه يتقوّى في إحدى الجهتين المتعارضتين تقوية تختلف باختلاف أنظار المجتهدين. وهذا يوجد كثير منه في فروع الشريعة.

وهنا ينبغي أن أتعرّض لتعاريف الأصوليين ثمّ المقارنة بينهاوبين تعريف الشاطبي وذلك في بندين:

البند الأول: تعريف الأصوليين للتعارض:

عرّف الأصوليون التعارض بتعاريف مختلفة ومتعددة نذكر منها بعضا في ما يلي:

ـ عرفه الشوكاني بأنه: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"(1).

ـ وعرفه صاحب فواتح الرحموت:"التعارض وهو تدافع الحجتين"(2).

ـ وعرفه الخضريّ بقوله: "التعارض أن يقتضي كلٌّ من الدليلين عدم ما يقتضيه الآخر"(3).

ـ وعرفه عبد الوهاب خلاّف بأنه: "اقتضاء كلٌّ واحد من الدليلين الشرعيين في وقت واحد حكما يخالف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها"(4).

البند الثاني: مقارنة بينها وبين تعريف الشاطبي:

الملاحظ في هذه التعاريف وعلى الخصوص الأول والثاني أنها ركّزت على الإختصار الشديد، مما يجعلها يغلب عليها الطابع الشكلي. أما التعريفان الأخيران فهما معاصران، لذلك وجد فيهما نوع من الوضوح بالمقارنة مع سابقيهما.

ومن هذا الجانب فإننا إذا رجعنا إلى تعريف الشاطبي، نجده أكثر تفصيلا؛ حيث لم يقتصر فيه على بيان صورة التعارض المعروفة، بل أدرج فيه كيف يقع هذا التعارض حين قال: فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا، دليل النفي ودليل الإثبات".

---

(1) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 273.

(2) ـ فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري: 198/2.

(3) ـ أصول الفقه للخضري: 358.

(4) ـ علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: 229.

ولقد بلغ الغاية في التفصيل عندما أشار إلى أن التعارض لا يتعلق بالدليلين أنفسهما وإنما يتعلق بظهور قصد الشارع فيهما فالأصل عدم التعارض، وإنما يقع التعارض - كما سلف بيانه - بسبب أن ظهور مقصد الشارع مُناط بدرجة وضوحه في ذهن المجتهد.

فإنه يسهل تصور وجود التعارض في ذهن المجتهد بسبب عدم وضوح مقصد الشارع لديه من حيث النفي و الإثبات، بخلاف تصور معارضة أدلة الشرع بعضهما بعضا في نفس الأمر، لإفتراضنا إبتداء أن الشرع منزه عن ذلك.

المطلب الثاني: الأمثلة:

هذه القاعدة واضحة في نفسها، لا تحتاج إلى إثباتها بالأدلة، ولذلك سوف نتعرض مباشرة للأمثلة التي يستعان بها على فهمها. فلقد أتى أبو إسحاق بتسعة أمثلة[1]، سوف أقتصر على شرح ثلاثة منها، وسأسرد الباقي منها بغير شرح، مشيرا في الهامش إلى موطن المسألة في كتب الفقه ليرجع إليها من شاء.

المثال الأول: مسائل بيوع الغرر[2]:

فقد ثبت النهي عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء، والسمك في الماء. وذلك لظهور قصد الشارع فيها على سبيل القطع بحيث لا يتطرق إليه احتمال. هذا المقصد يتمثل في منع كل بيع فيه غرر كثير أمكن الانفكاك عنه. كما ثبت في المقابل أنهم اتفقوا على جواز بيع الجبة التي حشْوُها مُغيَّب عن الأبصار و لو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أوتسعةوعشرين وعلى دخول الحمام مع إختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول المكث...وذلك لظهور قصد الشارع قطعا، والمتمثل في التسامح في القليل من الغرر عند عدم القدرة على الانفكاك عنه دفعا للمشقة.

ولما كان جانب الكثرة والقلة أمرا يختلف باختلاف أنظار المجتهدين فإن كل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر، فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة نسبة من كل واحد منهما. فمن أجاز مال إلى اليسارة - أي قلة الغرر - ومن منع مال إلى الجانب الآخر[3].

---

(1) – الموافقات: 167/4.

(2) – الغرر: في اللغة، بفتح الغين والراء مصدر غر يغر وهو الجهالة. وبيع الغرر: بيع ما دخلته الجهالة سواء أكانت في الثمن أم في المبيع أم في الأجل أم في القدرة على التسليم. أنظر معجم لغة الفقهاء للدكتورين قلعه جي وقنيبي: 330 .

مشاهرة: أي كراءها لمدة شهر دون تحديد لعدد الأيام.

(3) – انظر المسألة في بداية المجتهد لابن رشد: 148/2 و165، حاشية الدسوقي: 10/3 و614، المغني:200/4 إلى 208، فتاوي ابن تيمية: 450/3–470، الفروق للقرافي: 150/1، نيل الأوطار للشوكاني: 154/5، شفاء الغليل للغزالي: 110 و437، البدائع للكاساني: 138/5 وما بعدها، فتح القدير لابن الهمام:192/5، مغني المحتاج للشربيني: 30/2..

المثال الثاني: مسألة زكاة الحليّ:

ذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض،وعلى الزكاة في النقدين،فصار الحُلِيُّ المباح الاستعمال دائرا بين الطّرفين، فلذلك وقع الخلاف فيه.

فمسألة زكاة الحُلي تجاذبها طرفان: الطرف الأول ينفي وجوب الزكاة لظهور قصد الشارع في الأشياء المعدة للاستعمال الشخصي بعدم إيجاب الزكاة فيها، حيث قال الرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ :"ليس على المسلم في فرسه و لا عبده صدقة"(1)، فهو بذلك يشبه العُروض. و الطرف الثاني: يوجب الزكاة فيه، لظهور قصد الشارع في النقدين بوجوب الزكاة حيث قال:﴿ **والذين يَكنِزُون الذّهب و الفِضّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا في سَبيل اللهِ فبَشّرهُم بعَذَابٍ أليم**﴾(2) والحُلِي بضع من الذهب والفضة. فالمسألة متوسّطة بين الطرفين ودائرة بينهما فوقع التعارض فاحتيج إلى الترجيح؛ فمال البعض إلى الطرف الأوّل وهم الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، والبعض الآخر مال إلى الطرف المقابل فأوجب الزكاة فيه كأبي حنيفة وأحمد في الرواية الثانية(3).

المثال الثالث:رواية مجهول الحال:

إتّفق الرُواة على قَبول رواية العدل(4) وشهادته، كما اتفقوا على عدم قبول ذلك من الفاسق. فصار المجهول الحال(5) دائرا بينهما، لتردُّده بين طرفين واضحين وهما العدالة والفسق؛ فوقع التعارض. فقد ظهر قصد الشارع من غير لُبس في عدم قبول شهادة الفاسق وروايتِهِ عند قوله تعالى:﴿**وَلاَ تقبَلُوا لهُم شَهَادَةً أبدًا وَأولآئِك هُمُ الفَاسِقُون**﴾(6). وظهرقصده كذلك بوجوب قبول شهادة العدل وروايته في قوله تعالى: ﴿**وَأشهِدُوا ذَوَيْ عَدْل مِنكُمْ وَأقِيمُوا الشّهَادَةَ لِلّهِ**﴾(7). ولكنّ قصد الشارع لم يظهر بوضوح فيما يتعلّق برواية وشهادة المجهول لاحتمال أن يقصد الشارع معارضَه، احتمالا لايمكن تقوية أحَدِ طرفيه إلاّباللجوء إلى الترجيح بسبب التعارض القائم بينهما.

---

(1) ـ رواه مسلم، انظر النووي على مسلم: 55/7.

(2) ـ التوبة: 34.

(3) ـ انظر المسألة في: المغني: 605/2، بداية المجتهد لابن رشد: 251/1، حاشية الدسوقي: 460/1، مغني المحتاج للشربيني: 309/1 وما بعدها، المجموع للنووي: 29/6، فتح القدير لابن الهمام : 524/1، الدر المختار للحصكفي:41/2، المحلى لابن حزم: 176/6، فقه الزكاة للشيخ القرضاوي: 293/1.

(4) ـ العَدْل: "هو المسلم البالغ العاقل السليم من أسباب الفسق وخوارم المروءة". انظر تدريب الراوي للسيوطي: 300/1.

(5) ـ المجهول: قال الخطيب: "المجهول عند أهل الحديث من لم يعرفه العلماء، ولا يُعرف حديثه إلاّ من جهة واحدة، وأقلّ ما يرفع الجهالة: رواية اثنين مشهورين". تدريب الراوي للسيوطي: 317/1.

(6) ـ النور: 4.

(7) ـ الطلاق: 2.

أمثلة أخرى عن القاعدة:

1- تمليك العبد: فقد اتفقوا على أن الحرّ يملك، وأنّ البهيمة لاتملك، ولمّا أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه هل يملك أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين(1).

2- مسألة إعادة صلاة من تيمّم وصلى فوجد الماء قبل خروج الوقت: فقد اتفقوا على أنّ الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلّي بتيمُّمه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك - أي من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثمّ بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء- داثرة بين الطّرَفين، فاختلفوا فيه(2).

3- ثمرة الشجرة: اتفقوا على أنّ ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنّها غير تابعة لها إذا جُذّت، واختلفوا في ما إذا كانت ظاهرة، لتردُّدها بين الطرفين، فوقع التعارض(3).

4- الإجماع السكوتيّ: إذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقرُّوه فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا من غير إظهار إنكار، فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه(4).

5- المبتدع بما لا يتضمّن كفرا من غير إقرار بالكفر: فإن المبتدع بما لا يتضمّن كفرا من الأمة(5)، والمبتدع بما اقتضى كفرا مصرّحا به ليس من الأمّة(6)، هذا باتفاق، والوسط(7) مختلف فيه،

---

(1) - انظر المسألة في: المغني لابن قدامى: 298/4 و494/2، شفاء الغليل للغزالي: 402-403 و598، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: 230.

(2) - المغني: 243/1، بداية المجتهد: 72/1، الدسوقي والشرح الكبير: 159/1، الوجيز للغزالي: 23/1، مغني المحتاج للشربيني: 101/1 و106، وما بعدها، المجموع للنووي: 342/2-352، كشّاف القناع للبهوتي الحنبلي: 193/1-195.

(3) - المغني: 194/4-202-215، حاشية الدسوقي: 176/3، فتاوي ابن تيمية: 432/3، الفروق للقرافي: 298/3، سبل السلام للصنعاني: 46/3، نيل الأوطار للشوكاني: 172/5، تنوير الحوالك للسيوطي: 125/2.

(4) - الإجماع: في اللغة يطلق على الاتفاق، أوالعزم، أمّا في الاصطلاح فهوعند جمهور العلماء: "اتفاق المجتهدين من أمّة محمد - صلى الله عليه وسلّم - بعد وفاته ، في عصر من العصور على حكم شرعيّ". والإجماع نوعان: الأوّل الإجماع الصريح ويكون بإبداء كلّ مجتهد رأيه بصراحة في المسألة فتتفق الآراء جميعا، والنوع الثاني: الإجماع السكوتيّ: وهو أن يقول بعض المجتهدين في العصر الواحد قولا في المسألة ويسكت الباقون بعد اطّلاعهم على هذا القول، من غير إنكار، وهذا النوع الأخير هو الذي وقع الخلاف في حجّيته. انظر المستصفى للغزالي: 121/1، الإحكام للآمدي: 129/1، روضة الناظر لابن قدامى : 381، إرشاد الفحول للشوكاني: 74.

(5) - كالإبتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة، فهذا باتفاق ليس بكفر.

(6) - كغلاة الخوارج والروافض كالخطّابية، من هؤلاء الذين يقولون إنّ عليّا الإله الأكبر، والحسنين ابنا الله وجعفرا إله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل من عليّ، فهو كفر باتفاق. انظر تعليق عبد الله دراز على الموافقات هامش: 159/4.

(7) - هو المبتدع بما يتضمّن كفرا بغير تصريح، كالمجسّمة، ومنكري الشّفاعة، فهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه. انظر تعليق عبد الله دراز على هامش الموافقات : 159/4 و160.

هل هو من الأمة أم لا؟ لتردده بين الطرفين.

ـ اتفق أرباب النّحل والملل على أنّ الباري تعالى موصوفٌ بأوصاف الكمال بإطلاق وعلى أنّه منزّه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور إليه بناءا على أنّها كمالٌ، وعدم إضافتها إليه على أنّها نقصٌ، وفي عدم إضافة أمور إليه بناءا على أنّ عدم الإضافة كمال، أوإضافتها على أنّ الإضافة إليه كمال، وكذلك ما أشبهها.

المبحث الثاني: أدلة الشريعة لا تعارض بينها

القاعدة:

قال الشاطبي: "إنّ كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلّتها عنده لا تكاد تتعارض. كما أنّ كل من تحقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتّة، فالمتحقّق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما. بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لمّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة :

هذا الضابط واضح في نفسه من حيث المعنى كوضوح الشمس في ضحاها ـ رغم وجود بعض المفردات الغامضة ـ بيد أنني سأحاول أن أسطر بعض الملاحظات التي أراها مهمة في إبراز حقيقة هذا الموضوع.

وأصول التشريع: هي مصادره وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس(2).

ومناط المسائل: هي العلة التي تبنى عليها الأحكام، لأن المناط هو موضع التعليق(3).

والمتشابه: هو ما لا يرجى إدراك معناه أصلا، و المراد هنا الذي يكون بسبب تعارض الأدلة(4).

---

(1) ـ الموافقات: 294/4.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء للدكتورين قلعه جي وقنيبي: 72.

الأصول: جمع مفرده أصل، وهو أسفل الشيء، كأصل الحائط وأصل الشجرة، وقد يطلق الأصل على ما يتفرّع غيره منه. وانظر الهامش من صفحة: 22.

(3) ـ المناط: اسم مكان النّوط سمّي به الوصف للمبالغة: انظر حاشية العطّارعلى جمع الجوامع: 317/2، وفي معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: "المناط موضع التعليق، والعلّة، ومنه مناط الحكم أي علّته" انظر صفحة: 463.

المسائل: جمع مسألة وهي القضيّة المطلوب بيانها، كقولهم: وفي هذا ثلاث مسائل. المرجع السابق: 425، و462.

(4) ـ المتشابه: اسم فاعل، وهو المتماثل لغة، أمّا اصطلاحا: فهو مالم يُرْجَ بيان المراد منه لشدّة خفائه وهو خلاف ../...

أما عن الملاحظات التي يمكن إجراؤها على هذا الضابط فهي:

1ـ هذا الضابط إفتتح به الشاطبي كتاب التعارض والترجيح، ويُعدُّ من أطول الضوابط ـ عندي ـ من حيث التركيب اللفظي، وذلك لما له من أهمية كبرى.فإنه لايجوز لأحد أن يستنبط حكما شرعيا من دليله التفصيلي إلا بعد أن يُحكِم العلم به. لأنه أصل من أصول الأدلة التي يُرجع إليها عند وقوع الأدلّة في شبهة التعارض.

2ـ والشاطبي يريد أن يجعله حجة على كلِّ من حاد عن الصراط المستقيم وظنَّ أنَّ الشريعة فيها اختلاف قليل أوكثير، أو أنَّ الإختلاف الواقع في فروعها هو مقصود لذاته من الشارع. ولذلك نجده في كتابه الموافقات يسهب في الإستدلال عليه من الكتاب والسنّة ومن المعقول وأقوال علماء السلف، ثمّ يردُّ على كلِّ الشبهات الواردة عليه بما يُفحِم الخصوم، ويكمم الأفواه.

3ـ التعارض الواقع بين الأدلة ظاهري فقط، راجع إلى كون أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أما من حيث الحقيقة المقصودة من الشارع فلا تعارض، سواء بين الأدلة النقلية من الكتاب والسنة، أو بين الأدلة المبنيَّة على العلل ومقاصد الشارع؛ فالتعارض ـ إذا وقع ـ فإنما هو بين أدلة الأحكام وما توهَّمه المجتهد دليلا معارضا وهو ليس كذلك في نفس الأمر.

4ـ أهم دليل على الضابط وأقواه ذكره الشاطبي في هذه القاعدة وهو أنك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف. لذلك نجده يأتي بأمثلة كثيرة مما زعموا وجود التعارض فيه فبين أن لا تعارض فيهما(1).

5ـ ويؤخذ من هذا الضابط أن الشاطبي ممن يقول بأن المصيب عند اختلاف العلماء واحد، ولا يمكن للحق أن يتعدد رغم كون المجتهدين المخطئين مأجورين، فقد قال في موضع آخر: "الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور"(2).

المطلب الثاني: الحجية (3):

سأتناول الكلام عن الحجية في بندين، الأول للأدلة، والثاني لرد الشبهات، متّبعا الترتيب الذي أورده الشاطبي ـ رحمه الله ـ.

الشك. وقيل هو الذي خفي علمه على غير العلماء المحقّقين، وهو خلاف المُحْكَم. أمّا في الفقه فيطلق المحكم على الألفاظ المشتركة، كالقرء، لتردُّده بين الحيض والطُّهر. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 702، وأصول الفقه للزحيلي: 342/1 و343.

(1) ـ جاء الشاطبي بأكثر من عشرة أمثلة مما زعموا أن فيه تعارضا، فحل الإشكال في كل حالة واستخلص أن الشريعة لا يوجد فيها آيتان أوحديثان متعارضان تعارضا يوجب الوقوف. أنظر الإعتصام: 312/2 إلى 317.

(2) ـ الموافقات:118/4.

(3) ـ الموافقات: 118 إلى 122.

البند الأول: أدلة عدم التعارض:

• الدليل الأول من الكتاب:

أورد الشاطبي في ذلك تسعة نصوص من القرآن الكريم، كلها في هذا المعنى، إلا أن بعضها بدل - في ما أرى - على المقصود دلالة واضحة لا مجال للنقاش فيه، وبعضها يحتمل ورود معان أخرى غير ما أراد الإستدلال له، مما يضعف محل الشاهد فيها، فاكتفيت بالنوع الأول من الآيات وهي ثلاث:

1ـ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا..﴾(1) قال الشاطبي: "فنفى أن يقع فيه الإختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال".

2ـ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..﴾(2)، يقول: "وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والإختلاف، فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الإختلاف، ولا يرتفع الإختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الإختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل".

3ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ..﴾(3)، قال الشاطبي: "والبيِّنات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الإختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل: من بعد كذا، ولكان لهم فيها أبلغ العذر، وهذا غير صحيح، فالشريعة لا اختلاف فيها".

وأرى أنه لا غبار على هذه الأدلة وأنّها كافية وحدها لِنفْي وجود الإختلاف في الشريعة(4).

• الدليل الثاني: النّاسخ والمَنسوخ(5):

ذلك أنّ المسلمين أجمعوا على حُسن نسخ الشرائع، وأنّه جائز عقلا، وواقع شرعا، إلاّ ما نقل شاذًّا ممن لم يتذوّق أسرار التشريع(6). ومعلوم أنّ الناسخ

---

(1) ـ النساء: 82.

(2) ـ النساء: 59.

(3) ـ آل عمران: 105.

(4) ـ انظر هامش الصفحة 9، رقم: 1.

(5) ـ النّسْخُ: مصدر نسخ، وهو في اللغة الإزالة والنّقل. واصطلاحا هو رفع الحكم الأوّل بنصٍّ شرعيٍّ متأخّر؛ فالحكم الأول المرفوع هو المنسوخ، والمتأخّر هو الناسخ. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي: 479، المستصفى للغزالي: 69/1، الإحكام للآمدي: 160/2-163، إرشاد الفحول للشوكاني: 161، روضة الناظر لابن قدامى: 73، الوجيز في أصول التشريع للدكتور حسن هيتو: 256.

(6) ـ نقل ذلك عن أبي مسلم الأصفهاني، وبسبب شذوذه عن جماهير الأمّة سلفهم وخلفهم، لم أرد إخراج اسمه في متن الموضوع.

والمنسوخ إنما يقع بين دليلين متعارضين تعارضاً حقيقيًا، لا يصحُّ اجتماعهما بحال، وإلاّ لما كان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا. فيستنتج الشاطبي من هذا أن الإختلاف لو كان من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاما فيما لايجني ثمرة، إذ كان يَصِحُّ العمل بكل واحد منهما ابتداءا ودواما، استنادا إلى أنَّ الخلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع! فدل على أن الإختلاف لا أصل له في الشريعة.

• الدليل الثالث: عدم التكليف بما لا يطاق:

فقد أجمع سلف هذه الأمة وخلفها على أنه ليس في الشريعة تكليف بما لا يطاق، وجعلوا من شروط صحة التكليف بالفعل أن يكون في قدرة المكلف أن يفعله، أو أن يكُفَّ عنه، لأنَّ الله تعالى لا يكلِّف نفساً إلاّ وسعها، وهو حكيم منزَّه عن التكليف بفعل ما لا سبيل إلى فعله(1).

ومن هنا انطلق الشاطبي مستدلا على مراده، بأنَّ الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين للشارع، وكان المكلّف مطلوبا بمقتضاهما جميعا، حيث يكون الأول يقتضي "افعل" والثاني "لاتفعل"، لمكلّف واحد، من وجه واحد، فإنَّ هذا هو عين التكليف بما لا يطاق. ورأينا إجماع العلماء على عدم صحَّة التكليف به في الشريعة؛ فيكون ما أدَّى إليه من جواز اعتراض دليلين متعارضين غير صحيح، وهو المطلوب.

• الدليل الرابع:ويتمثّل فيما يلي:

إنَّ الأصوليين اتّفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلّة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال دليلين متعارضين جُزافا من غير نظر في ترجيحه على الآخر. والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا لصحَّة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدَّى إليه مثله(2).

• الدليل الخامس: أنَّ التعارض شيء لا يتصور:

لأنّ الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشَّارع مثلا، لم يتحصَّل مقصوده المتمثّل في وضع الشريعة للإفهام، لأنّه إذا قال في الشَّيء الواحد: "افعل"، "لا تفعل"، فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: "لا تفعل"، ولا طلب الترك لقوله: "افعل"، فلا يتحصَّل فهم التكليف.

---

(1) ـ المستصفى للغزالي: 55/1، الإحكام للآمدي: 69/1، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري: 123/1، إرشاد الفحول للشوكاني: 8، علم أصول الفقه لخلاف: 130، روضة الناظر لابن قدامى: 52.

(2) ـ سيأتي الحديث عن اتفاق الأصوليّين على إثبات الترجيح مفصّلا في الفصل الثالث من هذا الباب.

البند الثاني: الشُّبَهات الواردة على القاعدة والجواب عنها[1]:

• الشبهة الأولى: إنزال المتشابهات[2]:

فإنَّ المتشابهات مجال للإختلاف، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك. هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود، فإنَّ الخلاف فيها قد وقع، ووَضْعُ الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصودا له وهو عالم بالمآلات فقد جعل سبيلا إلى الإختلاف، فلا يَصِحُّ أن يَنفِي عن الشارع وضع مجال الخلاف جملة.

ـ الردُّ عليها:

يردّ الشاطبي على هذه الشُّبهة بأنَّ مسألة المتشابهات لا تدلّ على وضع الإختلاف شرعا، لأنّ مقصود الشرع منها هو الابتلاء، فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في ابتداع أهوائهم. ومعلومٌ أنَّ الراسخين هم المصيبون، وإنّما أخبَرَ على أنّهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات، علموها أو لم يعلموها، وأنَّ الزائغين هم المخطئون. فليس في المسألة إلاّ أمر واحد وهو طلب الإيمان به من الجميع؛ فإذًا لم يكن إنزال المتشابه عَلَما للاختلاف ولا أصلا فيه. ثمَّ يضيف الشاطبي أنه لو كان الأمر كذلك، لم ينقسم المختلفون إلى مصيب ومخطئ ـ أي راسخ في العلم وزائغ ـ بل كان يكون الجميع مصيبين، لأنّهم لم يَخرُجوا عن قصد الواضع للشريعة، لأنَّ الإصابة إنّما هي موافقةُ أمر الشارع، وإنّما الخطأ بمخالفته. فلمّا كانوا منقسمين إلى مخطئ ومصيب دلَّ على أنَّ الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا.

وخلاصة القول أنَّ الشاطبيَّ يرى أنَّ هذه الشُّبهة لا أساس لها من الصِّحَّة إنّما هي راجعة إلى سوء فهم صاحبها لمقصد الشارع في إنزاله للمتشابهات.

• الشبهة الثانية: الأمور الاجتهاديَّة التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً:

فكثيرا ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلّة قياسية وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض. ومجال الاجتهاد لمّا قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس وضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النُّظّار ليجتهدوا فيثابوا على ذلك.

ـ الردُّ عليها:

وهو ـ كما يقول الشاطبي ـ إن قيل بأنَّ المصيب واحد فقط فقد شهد أرباب هذا القول بأنَّ الموضع ليس مجالا للاختلاف. وإن قيل إنَّ الكلَّ مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنِّسبة إلى كلِّ مجتهد أو من قلّده، لاتّفاقهم على أنَّ كلَّ مجتهد لا يجوز له الرجوع عمّا أدّاه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلاّ به، لأنَّ الإصابة عندهم إضافية لا حقيقيَّة، فلو كان الإختلاف سائغا على الإطلاق لكان فيه حجة، وليس كذلك.

---

(1) ـ الموافقات: 123/4، وما بعدها.

(2) ـ المراد بها هنا المتشابهات الحقيقيَّة، وقد مرَّ تعريفها في شرح القاعدة.

فالحاصل أنّه لا يسو غ على هذا الرأي إلاّ قول واحد، غير أنّه إضافيٌّ، فلم يثبت به اختلاف مُقرّر على حال، وإنّما الجميع محوّمون حول قول واحد، هو قصد الشارع عند المجتهد.

• الشبهة الثالثة: مسألة هل كلُّ مجتهد مُصيبٌ؟:

ذلك أنّ العلماء الراسخين الأئمّة المتقين اختلفوا: هل كلُّ مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوّغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أنّ له أصل في الشريعة على الجملة. وأيضا فالقائلون بالتّصويب مَعْنَى كلامهم أنّ كلّ قول صواب، وأنّ الاختلاف حقٌّ، وأنّه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

ـ الردُّ عليها: قد مرّ في الجواب عن الشبهة السابقة، بأن الإصابة إضافية لا حقيقية، بدليل أنّه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره[1].

• الشبهة الرابعة: وتتمثل فيما يلي:

أنّ طائفة من العلماء جوّزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان. وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعيٍّ في الإختلاف.

ـ الرّدُّ عليها:

يقول الشاطبي أنّ تجويز أن يأتي دليلان متعارضان عند بعض العلماء، المراد منه التعارض الظاهري الذي يرجع إلى أنظار المجتهدين، لا التعارض الحقيقي. ولا يجوز لأحد أن يَنْتَحِلَ خلاف هذا ممّن يفهم الشريعة؛ لورود ما تقدّم من الأدلّة.

• الشبهة الخامسة: قول الصحابي:

إنّ طائفة رأت أنّ قول الصّحابيّ حجّة، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر حجّة، وللمكلّف في كلّ واحد منهما متَمَسَّك. وقد نُقل هذا المعنى عن النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[2]. فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

---

(1) ـ رأي الغزالي والقاضي والمعتزلة أنّ الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نصّ فيها ولا إجماع، وهي محالّ الاجتهاد. والمختار أن الحق واحد، من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضا، وهو رأي الأئمّة الأربعة أبي حنيفة والشافعي وأحمد ومالك وأكثر الفقهاء، وهو كذلك رأي الإمام أبي إسحاق الشاطبي، كما مر في شرح القاعدة. انظر: المنخول للغزالي:453، أصول الفقه للخضري: 73، وما بعدها، إحكام ابن حزم: 70/5 إلى 86، شرح البدخشي: 203/3، إحكام الأحكام للآمدي: 190/3، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للحرحاني: 531، إحكام الفصول للباجي: 768، المستصفى للغزالي: 358/2، الوجيز للدكتور هيتو: 536 وما بعدها.

(2) ـ رواه الدارقطني في الفضائل، وابن عبد البرّ في العلم من طريقه من حديث جابر، وقال: هذا إسناد لا تقوم به حجّة لأن الحارث بن عقبة مجهول، ورواه البيهقي في المدخل من حديث بن عمر ومن حديث ابن عباس بنحوه عن وجه آخر مرسلا، وقال: "متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناد". وقال ابن حزم: "مكذوب".تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقي:23.

ثمّ يضيف الشاطبي أنّهم استندوا كذلك إلى ماقال القاسم بن محمّد[1]: "نفع الله باختلاف أصحاب النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلاّ رأى أنّه في سعة، ورأى أنّ غيرا منه قد عمله.." ومثل معناه مرويٌّ عن عمر بن عبد العزيز.

ـ الرد عليها:

يُبيِّن الشاطبي أن هذه الشبهة مردودة لأمرين: أحدهما، أنّ ذلك من قبيل الظنّيات إن سُلِّم بصحة الحديث، على أنه مطعون في سنده[2]، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظنُّ القطعَ. والثاني: على تسليم ذلك، فالمراد أنه حجة على انفراد كلٍّ واحد منهم، أي أنّ من استند إلى قول أحدهم فمصيب من حيث قلّد أحد المجتهدين، لا أن كلّ واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة إلى كلّ واحد فإنّ هذا مناقض لما تقدّم[3].

وأما ردًّا على قول من قال أن اختلافهم رحمة وَسَعَةٌ، فقد أورد الشاطبي روايات عن مالك وغيره تدلّ على خلاف ما نُقل عن القاسم بن محمّد وعمر بن عبد العزيز[4].

المطلب الثالث: آراء الأصوليين في التعارض:

يحسن بنا أن ننقل بعض آراء علماء أصول الفقه في هذا الموضوع ممّا يتعلّق بقاعدتنا، حتى نربط بذلك ما قاله الشاطبي بما قاله العلماء من قبله تتميما للفائدة:

---

(1) ـ القاسم بن محمّد: بن أبي بكر الصديق أحد أركان العلم والدِّين في عصر التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة. توفي سنة 108هـ. حلية الأولياء لأبي نعيم: 135/3.

(2) ـ فلقد أبطل ابن حزم هذا الحديث وقال: "إنّه كذب"، في باب ذمّ الاختلاف. ثمّ رَدَّ على من احتج بخلاف الصحابة، وأنهم لم ينقض بعضهم أحكام بعض، ولا منعوا مخالفهم من الحكم بخلاف قولهم، بقوله: "وهذا لا حجّة فيه، لأنهم قد أنكر بعضهم على بعض الاختلاف في الفتيا". ثمّ أتى بأمثلة كثيرة في ذلك عن ابن عبّاس، وابن عمر، وابن الزبير، وابن مسعود، وغيرهم..فأتى ـ رحمه الله بما يكفي ويشفي. انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 73/5 وما بعدها.

(3) ـ الموافقات : 125/4.

(4) ـ ولقد روى ابن حزم بإسناده إلى عمر بن عبد العزيز أنه قرأ هذه الآية: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾الآية:118 من سورة هود، فقال: "خَلِقٌ بأهل رحمتِه ألاّ يختلفوا" ثمّ قال ابن حزم: "قال ابن وهب :وسمعت مالكا يقول فيها: "الذين رحمهم لم يختلفوا". انظر الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 69/5 و70.

عمر بن عبد العزيز: بن مروان بن الحكم الأموي القرشي أبو حفص، الخليفة الصالح والملك العادل، وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيها له بهم، وهو من ملوك الدولة المروانية الأموية بالشام. ولد سنة 61 هـ، وتوفي بدير سمعان من أرض المعرة سنة 101هـ، وقيل أن سبب وفاته هو دس السم له. والكتب التي تناولت ترجمته كثيرة، أخذت هذه من: حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني: 253/5-353.

قال الرازي(1):

"المختار أن نقول: تعادل الأمارتين(2)، إما أن يقع في حكمين متناقضين والفعل واحد، وهو كتعارض الأمارتين على كون الفعل مباحا وقبيحا وواجبا. وإما أن يكون في فعلين متنافيين والحكم واحد، نحو وجوب التوجه إلى جهتين قد غلب على ظنّه أنّهما جهتا قبلة. أما القسم الأول فهو جائز في الجملة، لكنه غير واقع في الشرع".

وقال في موضع آخر(3): "الترجيح لا يجري في الأدلّة اليقينية لوجهين:

الأول: أن شرط الدليل اليقيني أن يكون مركّبا من مقدّمات ضرورية أو لازما عنها لزوما ضروريا، أو بوسائط.. وهذا لا يتأتّى إلاّ عند اجتماع علوم أربعة، أحدها: العلم الضروريّ بحقيقة المقدّمات، إما ابتداءا أو استنادا، ثانيا: العلم الضروري بصحّة تركيبها، ثالثها: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها، ورابعها: العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري. فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا، وإلاّ لزم القدح في الضروريات، وهو سَفْسَطَة، وإذا استحال ثبوتها، امتنع التعارض.

الثاني: أن الترجيح عبارة: عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنّه إن قارنه احتمال النقيضين ولو على أبعد الوجوه: كان ظنا، لا علما. وإن لم يقارنه ذلك: لم يقبل التقوية".

و قال الغزالي:" كما لا يجوز التعارض و الترجيح بين نصين قاطعين فكذلك في علتين قطعيتين فلا يجوز أن ينصب الله علة قاطعة للتحريم في موضع وعلة قاطعة للتحليل في موضع وتدور بينهما مسألة توجد فيها العلتان ونُتعَبَّد بالقياس لأنه يؤدي إلى أن يجتمع قاطع على التحريم وقاطع على التحليل في فرع واحد في حقّ مجتهد واحد وهو محال"(4).

وقال الإسنوي:"التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما ستعرفه، وكذلك بين القطعي والظني لكون القطعي مقدّما وأما التعادل بين الأمارتين أي الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس

---

(1) ـ المحصول للإمام الرازي: 434/2.

الرازي: هو محمد بن عمر بن حسين، أبو عبد الله، الإمام العلامة فخر الدين الرازي. من كبار فقهاء الشافعية ومتكلّمي أهل السنّة، كان إذا ركب مشى معه نحو الثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير،والأصول، وغير ذلك وله تصانيف مشهورة منها "المحصول" في أصول الفقه توفي سنة 606هـ. وطبقات الشافعية لابن السبكي: /81.

(2) ـ الأمَارة: هي الدليل الموصل إلى الحكم على سبيل الظنّ.

(3) ـ المحصول للرازي: 445/2.

(4) ـ المستصفى للغزالي: 189/2.

الغزالي: زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، والغزّالي بالتشدد لأن نسبه إلى غزل الصوف وبالتّخفيف إلى غزالة من قرى طوس، ولد بطوس سنة 450هـ. تصانيفه كثيرة، وتوفي سنة 505هـ بطوس. طبقات الشافعية لابن السبكي: 101/4 ووفيات الأعيان لابن خلكان: 463/1.

المجتهد واختلفوا في جوازه في نفس الأمر[1]".

وقال صاحب مسلّم الثبوت: "ولا يكون ـ أي التعارض ـ في نفس الأمر وإلا لزم التناقض سواء كان قطعا، كما إذا كان الحجتان مقطوعتين، أو ظنا كما إذا كانتا مظنونتين. بل يتصور التعارض ظاهرا في بادئ الأمر للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس، وهذا يمكن في القطعي و الظني على السواء. فتجويزه في الظنّيّين فقط مع نفيه في القطعين كما في سائر كتب الشافعية تحكم...".

إلى أن قال ـ رحمه الله ـ: "فهذا يدل على أن التعارض عندهم بحسب نفس الأمر وهو باطل للزوم التناقض والعبث الذي الشارع منزه عنه، فقد بان لك أن لا تعارض إلا عند الجهل"[2].

وقال الشوكاني: "إنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أونقليين، هكذا حكى الإتفاق الزركشي في البحر"[3].

المطلب الرابع: استنتاج:

وهكذا فإن الذي يتأمل عبارات الأصوليين يجدها متفقة على أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين أدلة الشريعة. فالذين قالوا بجواز التعارض بين القطعيين، إنما قصدوا بذلك التعارض الظاهري فيما يبدوا في بادئ الأمر كما هو مصرح به في عبارة مسلم الثبوت. ومن لم يجزه بين القطعيات وأجازه في الظنيات فقط كما في تأليف الأصوليين من الشافعية فإنه يقصد بذلك التعارض الحقيقي، تنزيها للشريعة عن التعارض والإختلاف. فالشاطبي في الأخير يتفق معهم في أن الشريعة لا تعارض فيها رغم اختلاف عباراتهم أحيانا، واضطرابها أحيانا أخرى.

---

(1) ـ نهاية السول للإسنوي: 432/4.

وقوله "إلى نفس المجتهد" أي عقله وذهنه لأنه ليس معصوما من الخطأ. أمّا قوله: "واختلفوا في جوازه في نفس الأمر" أي في الأدلّة الشرعية، لأنه يفترض فيها عدم التناقض والتعارض، لكونها صادرة من المعصوم.

الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهي الأموي، الشيخ جمال الدين أبو محمد الإسنوي. ولد سنة 704هـ. والإسنوي نسبة إلى إسنا مدينة بأقصى الصعيد بمصر. من كتبه "نهاية السول" والتمهيد". توفي سنة772. شذرات الذهب لابن عماد: 223/6.

(2) ـ مسلّم الثبوت بهامش المستصفى لمحب الدين بن عبد الشكور: 189/2.

(3) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 274.

الشوكاني: (1173–1250هـ = 1760–1834م): محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من أهل صنعاء بها نشأ ومات. ونسبته إلى هجرة شوكان ـ من اليمن ـ لأنه ولد فيها. له 114 مؤلفا منها نيل الأوطار. الأعلام: 298/6.

الزركشي: بهادر بن عبد الله أبو عبد الله بدر الدين الزركشي الشافعي. ولد بمصر، ونشأ فيها وتوفي سنة 794هـ. كان ملما بعلوم الشريعة، له كتاب "المنثور" و"البرهان في علوم القرآن" وتصانيف أخرى كثيرة. شذرات الذهب لابن عماد: /335.

الفصل الثاني: دفع التعارض عن طريق الجمع

المبحث الأول: الجمع بين الأدلة الشرعية

القاعدة:

قال الشاطبي: "إنه إن أمكن الجمع فلا تعارض، كالعامّ مع الخاصّ، والمطلق مع المقيَّد، وأشباه ذلك. ولتعارض الأدلّة في هذا الضرب صور:

- أن يكون في جهة كلّية مع جهة جزئية تحتها.
- أن يكون في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلّية واحدة.
- أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلّية واحدة.
- أن يقع التعارض في كلّيتين من نوع واحدٍ"[1].

المطلب الأول: شرح القاعدة:

البند الأول: في شرح مفرداتها:

- الجمع: هو ضمّ الشيئ إلى الشيئ، و المراد به هنا التوفيق بين الأدلّة المتعارضة تعارضا ظاهريًّا[2].
- العامُّ: في اللغة هو شمول أمر لمتعدد، سواءا أكان الأمر لفظا أم غيره.

وفي اصطلاح الأصوليين: هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد[3].

- الخاصّ: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد[4].
- المطلق: هو اللفظ الخاصّ الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يتقيَّد بصفة من الصفات، مثل رجل ورجال[5].

---

(1) ـ الموافقات: 294/4.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 166.

(3) ـ أصول السرخسي: 125/1، إرشاد الفحول للشوكاني: 98، أصول الفقه للزحيلي: 243/1.

(4) ـ كشف الأسرار للنسفي: 30/1، أصول السرخسي: 24/1، أصول الفقه للزحيلي: 204/1.

(5) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 144، أصول الفقه للزحيلي: 208/1.

ـ المقيّد: لفظ خاصّ يدلُّ على فرد شائع مقيّد بصفة من الصفات(1).

ـ الجهة الكلّيّة: الجهة: أصلها وجهة، وهي الناحية أو الجانب، جمعها جهات ومنه جهة القبلة(2). والكلّي: هو الذي لا يمنع نفس تصوُّر مفهومه من وقوع الشركة فيه كالإنسان(3).

ويعنى بالجهة الكلية هنا ما كان عاما. ولكن كثيرا ما يأتي الشاطبي بلفظ الكليات بصيغة الجمع ويقصد بها الأصول القطعيّة، كما قال في معرض كلامه عنها في موضع آخر: "قد مرَّ أنَّها قطعية لا مدخل فيها للظنّ"(4) .

ـ الجهة الجزئيّة: ـ الجهة تقدّم تعريفها.

ـ والجزئيّة: مؤنّث الجزئي: وهو الذي يمنع نفس تصوُّر مفهومه من وقوع الشركة فيه وذلك كزيد.

والشاطبي يقصد هنا بالجهة الجزئية ما يدخل تحت العموم كما سترى.

البند الثاني: الشرح العام:

يمكن أن نقول أن هذه القاعدة لها شطران، الأول: عبارة عن تقرير لأصل ثابت عند الشاطبي، وهو أنه إن أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة تعارضا ظاهريا كالعامّ مع الخاصّ والمطلق مع المقيّد وأشباه ذلك؛ فلا ترجيح.

والشطر الثاني إنما هو محاولة لحصر صور التعارض التي قد يمكن فيها الجمع فيصار إليه دون الوصول إلى الترجيح.

فبعدما أتى الشاطبي بالبراهين الساطعة ـ في القاعدة السابقة ـ على أن الشريعة لا تعارض بين أحكامها، هاهو الآن يؤكّد الأمر نفسه، ولكن هذه المرة ببيان أنَّ ما أمكن الجمع بين أدلته الشرعية من النُّصوص فإنّه لا يصح إطلاق التعارض عليه، وذلك أنه مجرّد إيجاد طريقة للوفاق بين الدليلين فإنه لا يجوز لأحد بعد ذلك أن يتكلّم عن التعارض بينهما.

ومن جهة أخرى نفهم من القاعدة أنَّ الشاطبي ممن يقول بأن "الجمع أولى من الترجيح" وأن "العمل بكل واحد من الدليلين من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما وإهمال الآخر".

ولهذا سأتناول في المطلب الثاني تفاصيل هذه المسألة عند علماء أصول الفقه، ثمَّ في المطلب الثالث سأرجع إلى الشاطبي لأقارن بين طريقته في تحليل هذه المسألة وطريقة من سبقوه.

---

(1) ـ مسلم الثبوت لابن عبد الشكور: 289/1، إرشاد الفحول للشوكاني: 144، أصول الفقه للزحيلي: 209/1.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 168.

(3) ـ الإيضاح لمتن إيساغوجي في المنطق، لمحمد شاكر: 12.

(4) ـ المحصول للرازي: 449، الإبهاج للسبكي: 228، نهاية السول للإسنوي: 449/4، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 21/2، المستصفى للغزالي: 173/2 وما بعدها، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للحرحاني 506، فواتح الرحموت للكنوي الأنصاري: 189، أصول الفقه للخضري: 358.

المطلب الثاني: الجمع بين الأدلة عند الأصوليين:

في هذه القاعدة يؤيّد الشاطبي ما ذهب إليه الجمهور خلافا للحنفية؛ فقد ذهب الأصوليون من الشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية إلى أن المجتهد إذا تعارض عنده النصّان وجب عليه الاجتهاد وفق المراحل الآتية على الترتيب الآتي(1):

1ـ الجمع والتوفيق بين المتعارضين بوجه مقبول، لأنّه إذا أمكن ذلك ولو من بعض الوجوه، كان العمل بهما متعيّنا، ولا يجوز الترجيح بينهما؛ لأنّ إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية بترجيح الآخر عليه، لكون الأصل في إعماله لا إهماله.

2ـ الترجيح بين الدليلين بأحد المرجّحات، فيعمل المجتهد بعد البحث بما اقتضاه الدليل الأرجح.

3ـ النسخ لأحد الدليلين والعمل بالآخر إذا كان مدلولهما قابلا للنسخ وعلم تقدم أحدهما وتأخُّر الآخر، فيجعلَ المتأخِّر ناسخا للمتقدِّم.

بينما يرى الحنفية عكس ما يراه الجمهور؛ فطريقتهم في الترجيح ـ إن كان الترجيح بين نصّين ـ هي كما لخّصها صاحب مسلّم الثبوت: "وحكمه النسخ إن عُلم المتقدِّم، وإلاّ فالترجيح إن أمكن، وإلاّ فالجمع بقدر الإمكان، وإن لم يمكن تساقطا".

ولقد بيّن الأصوليون الحالات التي يمكن فيها للمجتهد أن يعمل بالدليلين معا إذا تعارضا، وهي ثلاث حالات كما لخّصها العلامة الإسنوي(2):

1ـ "أن يكون حكم كلٍّ من الدليلين المتعارضين قابلا للتبعيض، كأن يَدّعي كلٌّ واحد من شخصين حائزين لدار أن هذه الدار ملك له، فالعمل بالدليلين معا متعذّر؛ لأن مقتضى وضع اليد من كل منهما أن تكون الدار كلها ملكا له. وملكيتها لواحد منهما يقضي بعدم ملكية الآخر لها، فلا يمكن الجمع بين الدليلين، ولكن العمل بهما من بعض الوجوه ممكن، من طريق القسمة، لأن الملك مما يتبعّض، فنقسم الدار بينهما نصفين.

2ـ أن يكون حكم كلٍّ واحد من الدليلين متعدِّدا، أي يحتمل أحكاما كثيرة، وحينئذٍ يمكن العمل بالدليلين، فيثبت بكل واحد منهما بعض الأحكام، مثل قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: << لا صلاة لجار المسجد إلاّ في المسجد >> (3)، فإنّه معارض لتقريره ـ صلى الله عليه وسلم ـ لمن صلّى

---

(1) ـ شرح المحلي وحاشية البناني على جمع الجوامع: 295/2، المستصفى للغزالي: 127/2 وما بعدها، المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران الحنبلي: 197، فواتح الرحموت للكنوي الأنصاري: 152/2 وما بعدها، مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور: 189/2، أصول الفقه للخضري: 349.

(2) ـ هذا خلاصة ما ذكره الإسنوي في نهاية السول: 449/4، والبدخشي في شرحه المسمّى منهاج العقول: 158/3.

(3) ـ حديث: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" حكم ابن الجوزي بوضعه، وقال ابن حجر: "حديث مشهور وليس له إسناد ثابت"، وقال عبد الحقّ: "حديث ضعيف، وقد صحّ من قول عليّ". راجع أسنى المطالب للحوت البيروتي: 257...../...

في غير المسجد مع كونه جارا، هذان الدليلان يشتملان على أحكام متعدِّدة بحسب مقتضى كلٍّ واحد منهما، فإن الحديث يحتمل نفي الصِّحَّة ونفي الكمال ونفي الفضيلة، وكذا التقرير يحتمل نفيها أيضا، فيحمل الخبر على نفي الكمال ، ويحمل التقرير على الصحَّة.

ـ أن يكون حكم كلٍّ من الدليلين عامًّا، أي متعلِّقا بأفراد كثيرة، فيمكن العمل حينئذ بكلا الدليلين بتوزيعهما على الأفراد، ومثاله حديث "خير الشهود"، قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ << ألا أخبركم بخير الشهود؟ >> فقيل نعم، فقال: << أن يشهد الرجل قبل أن يُستَشْهَدْ >>(1). وقوله: <<ثم يفشوا الكذب حتى يَشهد الرجل قبل أن يُستَشْهَد >>، فيحمل الأول على حقِّ الله تعالى والثاني على حقِّنا.

هذه الحالات التي يمكن فيها الجمع بين النَّصَّين المتعارضين والتي ذكرها بعض الأصوليين كما سبق بيانه، هي التي حاول أبو إسحاق الشاطبي حصرها في الشطر الثاني من القاعدة، في صور أربعة، سأبيِّنها في المطلب الثالث بأمثلتها.

المطلب الثالث: صور التعارض التي يجب فيها الجمع عند الشاطبي:

• **الصورة الأولى:**

أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها، ولقد مثَّل له الشاطبي بما ثبت في تحريم الكذب مع حديث الكذب للإصلاح بين الزوجين(2)، وبما ثبت في تحريم قتل المسلم مع ما ثبت في القتل قِصاصا أوبالزِّنى فهو إمَّا أن يكون الجزئيُّ رخصة في ذلك الكلِّي أو لا.

فالرخصة، كالكذب بين الزوجين، فإنها جهة جزئيَّة تحت جهة كلِّية وهي الكذب المحرَّم.

والرخصة غالبا ما تكون من أصل كلِّي، والإستثناء نوع من أنواع التخصيص. ولذلك قال: "فقد مرّ في هذا الكتاب ما يُقْتبس منه الحكم تعارضا وترجيحا"، ثمّ أشار إلى كتاب الأحكام وكتاب الأدلَّة لأنّه قد ذكر هناك أحكام العموم والتخصوص بالتفصيل(3). ويؤكِّد هذا ما ذكره في القاعدة في قوله: "كالعامّ مع الخاصّ".

أمّا عن المثال الثاني: فقد تواردت النُّصوص الدالة على تحريم دم المسلم، وثبت في المقابل،

والحديث الذي وردت الإشارة إليه في المتن أنه معارض له هو ما رواه أحمد وأصحاب السنن إلا ابن ماجه عن يزيد بن الأسود أنَّ النبي ـ صلى الله عليه وسلَّم ـ قال: << إذا صلَّيتما في رحالكما ثمَّ أتيتما مسجد الجماعة، فصلِّيا معهم، فإنها لكما نافلة>>. راجع نيل الأوطار للشوكاني: 128/3، سبل السلام للصنعاني: 21/2.

(1) ـ حديث "خير الشهود" متفق عليه بين البخاري ومسلم، عن عمران بن حصين. سبل السلام للصنعاني: 126/4.

(2) ـ متفق عليه. سبل السلام للصنعاني:56/4. وحديث الإصلاح بين الزوجين رواه بلفظه مسلم والنسائي ورواه البخاري بمعناه. فتح الباري: 299/5 و300.

(3) ـ الموافقات: 260/3.

نصوصٌ تحلُّ دمه بالقصاص، أو بالزِّنى بالنسبة للمحصن(1). فيحمل ما ورد من النصوص في التحريم على العموم، بينما يحمل ما دلَّ على الإباحة منها على الخصوص.

• **الصورة الثانية:**

أن يكون التعارض في جهتين جزئيَّتين كلتاهما داخلة تحت كلِّية واحدة؛ ويمثِّل لها الشاطبي بتعارض حديثين أوقياسين أو علامتين على جزئيَّة واحدة. ويرى أنَّ طريقة إزالة التعارض لا بدَّ فيها من أحد أمرين:

الأمر الأول:" الحكم على أحد الدليلين بالإهمال": فيبقى الآخر هو المعمول به لا غير، وذلك لا يصح إلاَّ مع فرض إبطاله بكونه منسوخا، أو تطريق غلط أو وهَم في السند، أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنونا يعارض مقطوعا به إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض احتماع دليلين فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما منسوخٌ لا يُعدّ معارضا، فكذلك ما في معناه ــ أي من تطرُّق الغلط والوهم ــ فالحكم إذا للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل.

الأمر الثاني:" الحكم عليهما معا بالإعمال": ويلزم من هذا أن يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الإعمال تارة يَرِدُ على محل التعارض.

ويمثل الشاطبي لهذا بمسألة العبد في رأي مالك. فقد قال ابن رشد ــ رحمه الله ــ في هذه المسألة ــ في معرض كلامه عن من تجب عليه زكاة مال العبد ــ أنّ مالكا يقول : بأنها لا تجب على العبد ولا على السيِّد، لأنه رأى أن المال ليس لواحد منهما يملكه ملكا تاما؛ لا السيد إذ كانت يد العبد هي التي عليه، لا يد السيد، ولا العبد أيضا، لأن للسيد انتزاعُه منه(2).

ثم يواصل الشاطبي قوله:" وتارة يخص أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معا، بل يعمل في غيره بالنسة إليه لمعنى اقتضى ذلك". أي فَيُعْمِلُ الدليلين لكن يخص كلَّ واحد منهما ببعض الجزئيات بضم قيود أو رفع بعضها مثل ما مر معنا في حديث خير الشهود المتقدم(3) حيث حُمِلَ كلٌّ على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي.

ويُدخِل الشاطبي تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص كما سيأتي بيانه(4). وكذلك ما ذكره في فرض الكفاية حيث قال هناك:" إن فرض الجهاد

---

(1) ــ أمَّا القِصاص فثبت بقول الله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ في القَتْلَى الحُرُّ بالحُرِّ والعَبْدُ بالعَبْدِ والأنْثَى بالأنْثَى﴾: البقرة: 178. وحديث الرجم في الزنا قد رواه الجماعة. نيل الأوطار للشوكاني: 87/7، فتح الباري: /301.

(2) ــ بداية المجتهد لابن رشد: 245/1 ، 246 .

(3) ــ حديث خير الشهود تقدم تحت ص 53.

(4) ــ أنظر الفصل الخاص بتحقيق المناط ص 78.

كفاية يجب أن يُخَصَّ بمن فيه غناء ونجدة، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة، كذا مثل الولاية العامة.."[1]. فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لايتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[2]، إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

• الصورة الثالثة:

أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة: والمراد بالجزئي هنا النوعي، وقد حَقَّقَ بقوله:"لا تدخل إحداهما تحت الأخرى" مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى، وحقق بقوله: "ولا ترجعان إلى كلية واحدة" مخالفتها للصورة الثانية.

وحكم التعارض في هذه الصورة عند الشاطبي، أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي. فإذا رجح الكلي فكذلك جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله، لأن الجزئيَّ معتبَر بكلِّيه، وقد ثبت ترجيحه، فكذلك يترجح جزئيه. ويمثل لهذه الصورة بمثالين:

الأول: المكلف الذي لا يجد ماء ولا متيمَّما، فهو بين أن يترك مقتضى ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[3] لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا﴾[4]، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كليَّة من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كليَّة من التحسينيات، على قول من قال بذلك. فيكون الحكم أن يصلِّيَ بلا وضوء ولا متيمَّم، كما هو في بعض الأقوال في مذهب مالك وغيره[5]. لأنه كما تقرَّر في علم المقاصد أنّ الضروريات أهمّ من التحسينيات، وأنه لا يُراعى حكم تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحكم ضروري أو حاجيّ.

الثاني: المكلّف الذي التبست عليه القبلة: فهو بين أن يترك مقتضى ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[6]. فإن استقبال القبلة وإن كان شرطا لصحَّة الصلاة، إلا أنه شرطٌ خارجٌ عنها، ينتمي إلى الكلّيات المكمِّلة لها، والمكمِّل لا يُراعى إذاكان في مراعاته إخلال بما هو مكمَّلٌ له[7]. فيصلي إلى أيِّ جهة كانت إذا لم يستطع باجتهاده أن يرجِّح جهةً من الجهات[8].

---

(1) ـ الموافقات: 176/1.

(2) ـ البقرة: 286.

(3) ـ جزء من الآية: 83 من سورة البقرة، ومن الآية: 77 من سورة النساء.

(4) ـ المائدة: 6.

(5) ـ مسألة فاقد الطهورين راجعها في المغني: 251/1، فتاوي النووي: 22، مغني المحتاج للشربيني: 105/1، المجموع للنووي: 351/2، الدر المختار للحصكفي: 232/1، الدر الثمين والمورد المعين للشيخ ميارة المالكي: 146/1.

(6) ـ البقرة: 150.

(7) ـ الشيء نفسه يقال في الطهارة، إذا قلنا إنّها من المكمِّلات للصلاة.

(8) ـ مسألة التباس القبلة على المصلي راجعها في: المغني: 466/1، بداية المجتهد: 111/1، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: 93، حاشية الدر المختار للحصكفي على ردّ المحتار لابن عابدين: 402/1، و654، المجموع للنووي: 197/3.

• الصورة الرابعة:

أن يقع التعارض في كلّيّتين من نوع واحد: يقول الشاطبي عن هذه الصورة: "وهذا في ظاهره شنيع، ولكنّه في التحصيل صحيح"(1)، ثمّ يوضّح وجه شناعته بكون الكلّيات الشرعية قطعية لا مدخل فيها للظنّ، وتعارض القطعيّات محال. وأمّا وجه الصِّحّة ـ عنده ـ فعلى أساس أنه يمكن الجمع بينهما فيه، إذا كان الموضوع له اعتباران، فلا يكون تعارضا حقيقيًا.

ولقد ذكر الشاطبي لهذه الصورة مثالا عاما ليقاس عليه ماسواه؛ وذلك أنّ الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادّين: وصف يقتضي ذمّها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها. ووصفٌ يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول. فالأول له وجهان:

الوجه الأول: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾(2)، فأخبر أنّها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد فيه شيئ، ولا نفع فيه إلاّ مجرّد الحركات والسّكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها.

الوجه الثاني: أنّها كالظّل الزائل والحلم المنقطع. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾(3).

وأما الثاني من الوصفين فله وجهان أيضا:

الوجه الأول: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العُلى، والآيات في ذلك كثيرة، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ الآيات(4).

الوجه الثاني: أنّها مِنَنٌ ونعمٌ امتن الله بها على عباده، وتعرّف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودَعا إليها بنصبها لهم وبثّها فيهم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ۞ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ۞ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا، إِنَّ الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾(5).

وبيان هذا التعارض أن هناك نظرين:

أحدهما: نظر مجرّد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرّفاً إلى الحق، ومستحقًا لشكر الواضع لها، بل إنّما يُعتبر فيها كونها عبثا ومقتنصًا للّذات، ومآلاً للشهوات، انتظاما في سلك

---

(1) ـ الموافقات: 303.

(2) ـ الحديد: 20.

(3) ـ يونس: 24.

(4) ـ ق: 6-11.

(5) ـ إبراهيم: 32-34.

البهائم.فظاهر من هذه الجهة أنها قشر بلا لبٍّ، ولعب بلا جدٍّ، وباطلٌ بلا حقٍّ.

والثاني: نظر غير مجرّد من الحكمة التي وضعت لها الدُّنيا، فظاهر أنها ملأى من المعارف والحِكَم،مبثوثٌ فيها من كلِّ شيئ خطير ممّا لا يقدر على تأدية شكر بعضه. فإذا نظر إليها العاقل وجد كل نعمةفيها يجب شكرها، فانتدب إلى ذلك حسب قدرته وتهيئته، فصار ذلك القشر محشوًّا لُبًّا..(1).

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر الثاني، بل هي محمودة، فذمُّها بإطلاق لا يستقيم، كما أنَّ مدحها بإطلاق لا يستقيم.

المطلب الرابع: خلاصة واستنتاج:

هذه الصورة التي يمكن فيها الجمع بين المتعارضين عند الشاطبي من يتأمل فيها بإمعان، ثم يتأمل في الصور الثلاثة التي ذكرها بعض الأصوليين من قبل، ثم يقارن بينهما، يجد أنه ـ رحمه الله ـ لم يتجاوز كثيرا ما ذكروه إلا من حيث بعض التفاصيل، ومن حيث الدقة والإيجاز في العبارة.

فمثلا من صور التعارض التي لم يصرح بها الشاطبي وقد ذكروها في كتبهم(2): هي أن يكون بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث:"لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"(3) مع حديث:"قراءة الإمام قراءة المأموم"(4) فالأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه. ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كُلاًّ من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال. ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية من الأمر الثاني.

فكما ترى رغم عدم تصريحه بها إلا أن القاعدة شملتها واحتوت عليها.

وهنا تكمن ثمرة هذه القاعدة وهي أنها تختصر ما فصلوه، وتجمع ما شتَّتَتْهُ تعبيراتهم المختلفة.

* * *

---

(1) ـ الموافقات: 306/4 .

(2) ـ روضة الناظر لابن قدامى:251 ، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 317 و224 ، المستصفى للغزالي:137/2 ، إرشاد الفحول للشوكاني:227 ،224 ،شرح العضد على مختصر بن الحاجب:310/2 ، نهاية السول للإسنوي:192/3 .

(3) ـ متفق عليه عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه. انظر سبل السلام للصنعاني: 170/1.

(4) ـ حديث:" قراءة الإمام قراءة المأموم..." ضعيف، قال عنه ابن حجر، بأنه مشهور من حديث جابر وله طرق عن جماعة من الصحابة كلها معلولة . وفي المنتهى رواه الدارقطني من طرق كلها ضعاف، و الصحيح أنه مرسل لا يتم به الاستدلال لأنه عام.. . انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 242/2.

المبحث الثاني: الجمع بين الأقوال

القاعدة:

قال الشاطبي: "والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل، فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه، وهكذا يتفق في شرح السُّنة، وكذلك فتاوي الأئمة وكلامهم في مسائل العلم"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

يشير الشاطبي بهذه القاعدة إلى ما احتوت عليه كتب التفسير والعلوم الشرعية، من الأقوال الكثيرة، والآراء المتشعبة في المسألة الواحدة. فيظن القارئ أول وهلة أن هناك اختلافا حقيقيا بينها، فينقل المسألة على أنها خلافية، بينما يمكن الجمع بين تلك الأقوال والقول بجميعها في نفس الوقت من غير إخلال بمقصد القائل.

فنقلُ الخلاف فيها في مثل هذه الحالات لا يصح، وقد يؤدي بصاحبه إلى خرق الإجماع وهو لا يدري.

فالشاطبي يقسم الخلاف الذي لايعتد به إلى ضربين:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفا لمقطوع به في الشريعة، فهذا مثله لايلتفت إليه وليس مقصودا بهذه القاعدة.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، ومن أجله وضع هذه القاعدة.

المطلب الثاني: في الحجية:

يحتج الشاطبي لهذه القاعدة بالمعقول، فيقول(2): "فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقية خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لايصح". وهذا أمر لا يخالف فيه عاقل، فوجب تحري مواضع الخلاف الحقيقي بدقة حتى لا ندَّعي الاتفاق في المواطن المختلف فيها، كما أنه يجب تحري مواطن الاتفاق حتى لايخرق الإجماع، وسيتضح هذا بالمثال.

المطلب الثالث: الأمثلة:

جاء الشاطبي بأمثلة كثيرة، ورتبها بحسب ما ظهرله من أسباب الخلاف

---

(1) ـ الموافقات: 214/4 .

(2) ـ الموافقات: 214/4.

الظاهري. والمعتبر عنده عشرة أسباب(1):

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في ذلك شيء أو عن أحد أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخرى مما يشمله اللفظ أيضا، فيُنصُّهما المفسرون على نصهما، فيُظن أنها خلاف.

ومثل له بما نقلوا في المنّ أنه خبز رقاق، وقيل زنجبيل، وقيل الترنجبين، وقيل شراب مزجوه بالماء. فهذا كله يشمله اللفظ، لأن اللّهَ منّ به عليهم . ولذلك جاء في الحديث:<< الكمأة من المن الذي أنزل الله على بني إسرائيل>> فيكون المنُّ جملة نِعم ذكر الناس منها آحادا(2).

الثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف مُحَقَّقٌ.

ومثل له: بما قالوا في السلوى:" إنه طير يشبه السُمانى، وقيل طير أحمر صفته كذا، وقيل:طير بالهند أكبر من العصفور"(3).

الثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، و يذكر الآخر على التفسير المعنوي وهما معا يرجعان إلى حكم واحد، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر راجع إلى تقرير المعنى في الإستعمال(4).

ومثل له بما قالوا في قوله تعالى:﴿ومَتَاعًا لِلْمُقْوِين﴾(5) أي المسافرين، وقيل النازلين بالأرض القواء، وهي القفر، وكذلك قوله تعالى:﴿ تصِيبُهُم بمَا صَنَعُوا قَارِعَة﴾(6) أي داهية تفجؤهم وقيل: سرية من سرايا الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

الرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محلٍ واحد، كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أولا؛ وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضا(7).

---

(1) ـ الموافقات: 215/4 .

(2) ـ رواه البخاري في كتاب التفسير: راجع فتح الباري للعسقلاني: 163/8 .

(3) ـ المرجع السابق نفسه.

(4) ـ المقصود بالمعنى الاستعمالي: الذي يفهم بواسطة القرائن، و المقامات ومقتضيات الحال، وهو الذي يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية.

(5) ـ الواقعة: 76 .

(6) ـ الرعد: 31 .

(7) ـ ذهب الجمهور إلى أن للمفهوم عموما، ونفاه الغزالي وجماعة، والخلاف متفرّع من تفسير معنى العام، هل هو يستغرق في محل النطق، أو ما يستغرق في الحملة، فمن قال: إن العموم من عوارض الألفاظ، قال ليس للمفهوم عموم، لأن دلالة المفهوم ليست لفظية. ومن قال إن للمفهوم عموما مستنده أنه إذا قيل لشخص: "في سائمة الغنم الزكاة" فقد تضمن ذلك.../..

الخامس: إختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناءا على تغيُّر الاجتهاد والرجوع عمّا أفتى به إلى خلافه. لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّراح منه للأول ونسخ له بالثاني.

ومثّل لهذا بما ذُكر عن رجوع ابن عباس في المتعة وربا الفضل، وبرجوع الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين(1).

السادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القراء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرأوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والاقرار بصحته، وإنما وقع بينهم الاختلاف في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف. فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون فيها.

السابع: أن يقع تفسير الآية أوالحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كلٍّ احتمال مايليق به من غير أن يذكر خلافا في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصّة(2).

الثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قوم على المجاز مثلا وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد.

ومثّل لهذا بما يقع لأرباب التفسير، في نحو قوله تعالى: ﴿يُخرِجُ الحيَّ مِنَ الميِّتِ ويُخرِجُ الميِّتَ مِنَ الحَيِّ﴾(3)، فمنهم من يحمل الموت والحياة على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ونحو قوله تعالى: ﴿فَأصبَحَتْ كَالصَّرِيم﴾(4)، فقيل: كالنهار بيضاء لا شيئ فيها، وقيل: كالليل سوداء لا شيئ فيها، فالمقصود شيئ واحد وإن شُبِّه بالمتضادّين، اللذين لا يتلاقيان.

التاسع: أن يقع الخلاف في التأويل وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دلّ عليه الدليل الخارجي، فإن مقصود كلّ متأوِّل الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد. وكثيرا ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه. ومثّل له بحديث خيار المجلس بناءا على رأي مالك فيه(5).

قولا آخروهو أنه لا زكاة في المعلوفة. والحق كما أبان الرازي في المحصول: أنّ الخلاف لفظي. وهذا ما ذهب إليه الشاطبي كما ترى. راجع تفاصيل المسألة في المستصفى للغزالي: 70/2 ، مسلم الثبوت للأنصاري: 297/1 ، أصول الفقه للخضري: 171 ، أصول الفقه للزحيلي: 267/1 ، إرشاد الفحول للشوكاني: 116 .

(1) ــ رجوع ابن عباس في المتعة وربا الفضل في: المغني: 572/7، وبداية المجتهد: 58/2 128. ورجوع الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين في: المغني: 202/1، وبداية المجتهد: 46/1.

(2) ــ لم يذكر ولو مثالا واحدا.

(3) ــ آل عمران: 27.

(4) ــ ن: 20.

(5) ــ الحديث لفظه: «البيِّعان بالخيار ما لم يفترقا»، ورد بروايات مختلفة، وهو متّفق عليه. راجع: نيل الأوطار للشوكاني: 184/5، فتح الباري للعسقلاني: 328/4. ورأي مالك ــ رحمه الله ــ هو أنه يردّ العمل بهذا الحديث لأنه لم يُلْفِ .../...

العاشر: أن يكون الخلاف في مجرّد المعنى المقصود وهو متّحد؛ ومثّل له الشاطبي بمثالين: الأول اختلافهم في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصّة؟ أم ثمّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في العبارة، والمعنى متفق عليه. والثاني: الفرض والواجب بين الحنفية والجمهور. ثم نقل قول القاضي عبد الوهاب(1) في مسألة: "الوتر أواجب هو؟": "إن أرادوا به ـ أي الحنفية ـ أن تركه حرام يُجرّح فاعله به، فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصحّ أن تتناوله الأدلة، وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يحرم تركه ولا يجرّح فاعله، فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الإحتجاج به". ثمّ علق عليه بقوله: "وما قاله حقٌّ، فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا يُبنى على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها"(2).

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف عند الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ جاء بها بأمثلتها المناسبة. فهل أصاب في كلّ ذلك، أم عليه ملاحظات؟

المطلب الرابع: تقييم:

الملاحظ في ماجاء به الشاطبي هنا من أسباب نقل الخلاف خطأ في أقوال العلماء والمفسّرين وغيرهم، أنه ليس هنالك شيئ يمكننا أن نؤاخذه عليه إلاّ ما تعقّبه به الشيخ عبد الله درّاز عن السبب التاسع حين قال: "كيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه، لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل، إلاّ أنهم اختلفوا اختلافا حقيقيا في المعنى المراد. ومجرّد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول".

عمل أهل المدينة عليه. وأما ما أشار إليه الشاطبي من تأويل الحديث حقيقة فموجود؛ فعند فقهاء المذهب المالكي تأويلان للحديث: أحدهما أن المتبايعين في الحديث المذكور هما المتساومان اللذان لم ينفذ بينهما البيع. والثاني: أن التفرق ههنا إنما هو كناية عن التفرق بالقول لا التفرق بالأبدان. بداية المجتهد: 171/2، أثر الإختلاف للخنّ: 422، مقاصد الشريعة لابن عاشور: 16.

(1) ـ فإن الفرض والواجب سواء عند الجمهور، إلاّ في الحجّ، يجعلون الواجب يجبر بالدم، بينما الفرض إذا فقد بطل الحج ولا يمكن جبره.

أما الحنفية فيفرّقون بين الفرض والواجب بأنّ الفرض هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد. بينما الفرض هو ماثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كالركوع والسجود.

راجع : الدر المختار على رد المحتار للحصكفي: 406/1 وما بعدها، البدائع للكاساني: 105/1.

القاضي عبد الوهّاب: بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، أبو محمد، من فقهاء المالكية، له نظم ومعرفة بالأدب، رحل في آخر عمره إلى مصر ومات فيها، له مصنّفات كثيرة منها "شرح المدوّنة" و"الإشراف على مسائل الخلاف". توفي سنة 422هـ. شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي: 223/3، وفيات الأعيان لابن خلكان: 387/2، طبقات الشيرازي: 143.

(2) ـ الموافقات: 219/4.

وهذا التعقيب أراه في محلّه، وقد أصاب بـه صاحبه الحقّ، لأنه لا يكفي اتفاقهم على لزوم التأويل لنقول بأنهم متّفقون، فقد يكون الاتفاق في المعنى المراد يؤدّي إلى شقاق بعيد(1).

بيد أنني أعتذر للشاطبي بأنه قد أغفل هذا الفرق الدقيق لشدّة حرصه على نفي الاختلاف عن الشريعة، لأن منزّلها مُنزّه عنه، ومبلّغها معصوم من الخطأ، وإنما الاختلاف راجع إلى أنظار المجتهدين لاختلاف مداركهم وكونهم غير معصومين.

الفصل الثالث: الترجيح

المبحث الأول: تعريف الترجيح

القاعدة:

قال الشاطبي: **"الترجيح بين الدليلين وقوف مع أحدهما، وإهمال للآخر"** (2).

تمهيد:

في كتاب التعارض والترجيح في آخر "الموافقات"، لم يضع صاحبنا تعريفا خاصا بالترجيح من الناحية الاصطلاحية، ولكن أشار عموما ـ كما سبق أن بينت ذلك في المقدّمة ـ إلى وجود مباحث هذا الباب مفصّلة في أجزاء كتاب الموافقات.

وفعلا فقد صدق؛ وجدت تعريف الترجيح في ثنايا حديثه عن المسألة العاشرة من القسم الأول من باب الأحكام. هذه المسألة كان يتكلم فيها عمّا إذا كان هناك مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام الخمسة اسمها مرتبة "العفو". وأنت كما ترى لا علاقة لهذه المسألة بموضوع الترجيح من الناحية الاصطلاحية، ورغم ذلك وجد التعرف فيها ولم يوجد في مكان آخر. وهذا ليس غريبا عند الشاطبي فقد عوّدنا عليه، وفي موافقاته منه الكثير، وإنما الغريب المدهش ـ لمن لا يعرفه ـ أن يأتي بالتعريف في مثل هذا المكان فيصوغه صياغة دقيقة محكمة في إيجاز بديع.

وقبل أن نشرح هذا التعريف ونستخرج معانيه ونبيّن قيمته، أفضّل أن أبدأ بذكر تعاريف الأصوليين من قبله، حتى يسهل بيان تعريفه مقارنة بتعريفاتهم، وذلك بعد التعريف اللغوي، من خلال ثلاثة مطالب:

---

(1) ـ الموافقات: 218/4، انظر الهامش.

(2) ـ الموافقات: 169/1.

المطلب الأول: التعريف اللغوي للألفاظ:

الترجيح: لغة، هو التمييل والتغليب. ومنها قولهم: رجح الميزان. والترجيح من فعل رجّح، قال في الصحاح: "رجَح الميزان يَرْجَحُ ويَرْجُحُ ويَرجِحُ رُجْحَانًا، أي مال. وترجّحت الأرجوحة بالغلام، أي مالت"(1).

الدليل: لغة، هو المرشد. أما في اصطلاح الأصوليين: فهو ما يُتوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. وقيل بزيادة "على سبيل القطع" في التعريف، لأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري على سبيل الظن ليس دليلا وإنما هو أمارة، كما عند الشافعية(2).

المطلب الثاني: الترجيح عند الأصوليين:

1- عرّفه ابن الحاجب بأنه: "اقتران الأمارة بما تقوى على ما يعارضها"(3).

2- وعرّفه الآمدي بأنه: "اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"(4).

ولقد انتُقِد عليه هذا التعريف بأن الاقتران يكون في الرجحان في الواقع، ولا يصلح ذلك للترجيح؛ لأن الترجيح من أفعال الشخص المجتهد، بخلاف الاقتران.

3- وعرّف أكثر الحنفية الترجيح بأنه: "إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لايستقلّ"(5). ويفهم منه أن الترجيح لا يكون إلاّ بين متماثلين في القوّة، فلا يقال: القرآن راجح على خبر الواحد، ولا خبر الواحد راجح على القياس، وإن كان يقال: عارض القياس خبر الواحد فقدم الخبر عليه. وقولهم: "بما لا يستقل": يفهم منه عدم جواز الترجيح بما يصلح أن يكون دليلا مستقلا، فقال الحنفية: لا ترجيح بكثرة الأدلّة خلافا للجمهور.

4- وعرّفه محققوا الشافعية بأنه: "تقوية إحدى الأمارتين ـ أي الدليلين الظنيين ـ على الأخرى ليُعمَلَ بها"(6).

5- وعرّفه محمد الأمين الشنقيطي بأنه: "تقوية أحد الدليلين المتعارضين"(7).

---

(1) ـ الصحاح للجوهري: 364/1، باب الحاء فصل الراء.

(2) ـ أصول الفقه للزحيلي: 17/1 .

(3) ـ شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: 309/2 .

(4) ـ الأحكام للآمدي: 245/4 . وستأتي ترجمته بهامش صفحة: 68.

(5) ـ مسلم الثبوت للأنصاري: 161/2 ، كشف الأسرار للنسفي: 119/3 ، أصول الفقه للخضري: 355 .

(6) ـ نهاية السول للإسنوي : 444/4 ، شرح البدخشي: 155/3 ، الوجيز في أصول التشريع للد. حسن هيتو: 303.

(7) ـ مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 317 . وستأتي ترجمته صفحة: 81.

المطلب الثالث: تعريف الشاطبي مقارنة بغيره:

عندما نتأمل في تعريف الشاطبي ونتفهّمه من خلال ما نعرف عنه من مواقفه من كثير من المسائل في باب التعارض والترجيح، ثمّ نقارن بينه وبين تعاريف الأصوليين، نلاحظ ما يلي، ملخّصا في بنود ثلاثة:

البند الأول:

استعمال الشاطبي لفظ "دليلين" هكذا بغير تقييد، وهذا فيه أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أنه لا أظنّ أن الشاطبي لا يدرك الفرق بين الدليل والأمارة، وأنه لم يطّلع على كتب الشافعية الذين يفرّقون بين الأمارة والدليل(1)، ورغم ذلك لم يستعمل لفظ الأمارة بدل لفظ الدليل، مع أنه ـ كما سبق في الفصل الثاني ـ يُعدّ الشاطبي من المعارضين أشدّ المعارضة لمن يقول بوجود تعارض حقيقي بين الأدلّة الشرعية. وهنا نتساءل لماذا؟

ولعلّ الجواب يكون: أنّه قصد بالدليل ما يظهر للمجتهد فحسب أنه دليل، لا في نفس الأمر، لأن الأدلّة الحقيقية من نصوص الكتاب والسنة الصحيحة لا تعارض فيما بينها، إنما يقع التعارض في ذهن المجتهد بين ما يعتقدهما دليلين وهما ليسا كذلك.

الأمر الثاني: لم يقيّد الدليلين بلفظ "المتعارضين"، وبذلك يكون قد وافق المشهور من تعاريف الحنفية والشافعية وغيرهم، لأن زيادة هذا اللفظ في التعريف ـ كما فعل ابن الحاجب والآمدي ـ لا طائل منها، لكون الترجيح ابتداء لا يُتصوَّر وجوده إلاّ بين المتعارضين. وهل هنالك ترجيح من غير سبق تعارض؟

الأمر الثالث:لم يوافق الشاطبي ما ذهب إليه الحنفية من أن الترجيح لا يكون إلاّ بين مُتماثلين في القوّة. لأنّه ما دام التعارض في الظاهر للمجتهد فحسب، فإنه يمكن أن يجريَ الترجيح بين المتماثلين وغير المتماثلين على السواء.

البند الثاني:

استعمال لفظ "وقوف" في التعريف لا مانع منه، ما دام يؤدّي المعنى المراد المناسب، فقد وجدنا العلماء بعضهم عبّر عنه بـ"الاقتران"، و بعضهم بـ"إظهار زيادة"، والبعض الآخر بـ"التقوية"، ولا مشاحة في الإصطلاح.

والذي أراه إيجابيًا هنا، هو اجتنابه ما اعترضه الجمهور على ابن الحاجب(2) والآمدي من أنّ "الإقتران" تعريف للرّجحان وليس للترجيح الذي هو من أفعال المجتهد. ولذلك فقوله "وقوف" لفظ

---

(1) ـ فقد أشار أكثر من مرة إلى كتاب الغزالي في الموافقات، وكذلك كتاب مختصر ابن الحاجب الذي حفظه ودرّسه.

(2) ـ ابن الحاجب: جمال الدين، أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر الأسناني، العلامة المالكي، صاحب التصانيف المشهورة كـ"المنتهى" و"المختصر" في أصول الفقه وغيرهما، توفي سنة 646هـ . شذرات الذهب لابن عماد: 234/5.

سليم لا يمكن الاعتراض عليه من هذا الوجه لأنّ الوقوف من أفعال المجتهد.

البند الثالث:

قوله في التعريف: "وإهمال للآخر": الإهمال ضد الإعمال، والدليل إذا أهمل لم يعمل به، ويقال عنه مرجوح أوضعيف أو واه.

والملاحظ أن غالب التعاريف لم تذكر مصير الدليل المرجوح، لأنه يفهم من ألفاظ التعريف بالالتزام، بأنه لا يصلح للاستدلال فلا طائل من التمسك به، وعليه فيهمل.

وواضح لكل ذي لبٍّ أن قصد الاختصار هو الذي جعلهم لا يذكرونه.

فالآمدي ذكره عندما لم يتبع طريقة الاختصار الشديد في تعريفه . وصاحبنا اقتدى به في ذلك رغم كونه متحريا للاختصار، فقد ذكره في تعريفه. وأظن أن ذلك راجع إلى غرض واحد، وهو أن يلفت الإنتباه إلى أن الدليل المرجوح سوف يهمل ولن يلتفت إليه بعد الترجيح، ولذلك يجب على المجتهد أن يتحرى الجمع بين الأدلة قدر الإمكان قبل اللجوء إلى الترجيح ـ كما سبق بيانه في الفصل السابق ـ لأن مجرد التقصير في ذلك سيؤدّي بأحد الدليلين إلى الإهمال، فربما يتسبب ذلك في مخالفةٍ للشرع الحنيف.

المطلب الرابع: تقييم لتعريف الشاطبي:

خلاصة الكلام عن تعريف الشاطبي، أنه لم يخرج عن ضوابط التعاريف الصحيحة، بل جاء جامعا مانعا لا يحتاج إلى تعديل ولا إلى تصحيح. بل أراه من بين التعاريف الجيدة التي ينبغي للقائمين بتدريس هذه المادّة أن يبينوها لطلبة العلم، لبساطته وسهولة ألفاظه، وبعده عن التقيد بالقيود التي لا طائل من ورائها.

المبحث الثاني: حكم الترجيح

القاعدة:

قال الشاطبي: **"وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه، لأنه أبعد من اتباع الهوى، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد"**(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

البند الأول: في شرح مفرداتها:

ـ المذاهب: جمع مذهب، وهو الطريقة والمعتقد. وفي الاصطلاح: طريقة معينة في استنباط

---

(1) ـ الموافقات: 261/4 .

الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. والاختلاف في طريقة الاستنباط يكوّن المذاهب الفقهية، أما الاختلاف في العقائد اختلافا لا يخرج عن الإسلام فيكوّن الفرق. وإن كان يخرج عن الإسلام فيكوّن الأديان(1).

ـ قصد الشارع: سيأتي بيان معناه في باب المقاصد.

ـ مسائل الاجتهاد: ـ كما عرفها الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي ـ جمع مفرده مسألة "وهي كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة. سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية العلمية"(2).

البند الثاني: في المعنى العام:

بدأ الشاطبي في هذه القاعدة بتقرير أمر في غاية الأهمية، وهو أن المذاهب كلها طرق إلى الله، ويعني بالمذاهب، المذاهب المنتسبة إلى الأئمة المعروفين الذين شهدت لهم الأمة بالإمامة في العلم والفقه والدين. وهذا يدل على أنه ليس ممّن ينكر التقليد على العامي الذي لا يمتلك آلة الاجتهاد، لأن المذهب إذا كان طريقا إلى الله فلا شك أنه سيوصل إليه ـ سبحانه و تعالى ـ .

وهذا يريد الشاطبي به أن يرفع مستوى المقلّد ولا يتركه متسيّبا يتخير من أي مذهب شاء من غير ضوابط تضبط هواه. ولقد فصل القول في هذا في مواضع كثيرة من كتاب الموافقات، حتى رأيت أنه من الجدير أن يكون له فصل مستقل في هذه الرسالة، كما سيأتي إن شاء الله.

أمّا ما ذكره بعد ذلك من أنّ الترجيح لابد منه، مستندا إلى ماذكر، فإنه يدل على أن المذاهب بينها اختلاف حقيقي، وما دامت كذلك، فالأحكام المبنية عليها تكون متباينة. والأحكام إذا تباينت فلأن أدلتها متعارضة. وفي النهاية نخلص أن الترجيح يكون بين الأدلة وليس بين المذاهب.

ولكنه استعمل لفظ "المذاهب" بدل الأدلة، ليتناول المقلّد المتبع لمذهب إمامه، لأن الترجيح بالنسبة إليه لا يكون بين الأدلة وإنما يكون بين الأشخاص المجتهدين وطرق فتواهم بين التشديد والتيسير والتوسُّط وغير ذلك مما سيأتي في مكانه إن شاء الله.

المطلب الثاني: حكم الترجيح عند الشاطبي:

يظهر من القاعدة، أن الترجيح لديه واجب عند وقوع التعارض، وهو وإن لم يصرح بذلك، فإن قوله "لا بد منه" في القاعدة، كاف ليدل عليه. ولقد استند في هذا الحكم إلى مستندين اثنين:

أحدهما:أن الترجيح أبعد من اتباع الهوى: ذلك أن المكلّف مأمور بعبادة الله تعالى كما شرع، وليس كما تشتهي نفسه، فلو أطلق العنان للتخير بين الأقوال والأدلة المختلفة من غير ترجيح لأدّاه ذلك

---

(1) ـ معجم لغة الفقهاء للدكتورين قلعه جي وقنيبي: 419 .

(2) ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي: 11.

إلى اتباع ما يوافق رغبته، فيكون بذلك متبعا لهوى النفس لا قاصدا طاعة الله و الامتثال لأمره. فينزع بذلك ربقة العبودية من عنقه ـ بغير شعور ـ فيبطل أصل التكليف الذي من أجله نزلت الشرائع، فحفاظا على الأحكام الصحيحة لهذه الشريعة، يجب الترجيح، ولا يجوز العمل بغير الراجح.

المستند الثاني: أن الترجيح أقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد: ومسائل الاجتهاد كما سبق تعريفها يقول عنها فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: "ومجيئها في الشريعة على هذا الوجه دليل الإذن بالاجتهاد فيها وإلا لجعل الله تعالى فيها من قواطع الأدلة ومحكمات النصوص، ما يرفع التشابه و يغني عن النظر، ويمنع الاختلاف"(1).

ومادام قصد الشارع من وضع هذه المسائل هو أن يتعبد مجتهدي هذه الأمة باجتهادهم فيها، فإنّه لامعنى لذلك كله إذا قلنا بعدم وجوب الترجيح، لأن أهم ثمرة الاجتهاد هو بيان الراجح من الأدلة من أجل العمل به.

المطلب الثالث: حكم الترجيح عند الأصوليين:

جماهير الأصوليين من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة والظاهرية وغيرهم على أن العمل بالترجيح واجب. ولم ينكر ذلك إلا البعض كما قال الرازي. واستدل الجمهور لرأيهم كما يلي(2):

أولا: إجماع الصحابة ومن بعدهم من السلف على تقديم بعض الأدلة على بعض في وقائع مختلفة، إذا اقترن به ما يقوى به على معارضة، مثل تقديم: "خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين"(3)، على خبر أبي هريرة في قوله:"إنما الماء من الماء"(4). وتقديم ماروت "عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه كان يصبح جنبا، وهو صائم"(5)، على ما رواه أبو هريرة من قوله عليه الصلاة والسلام: "من أصبح جنبا، فلا صوم له"(6)، لأنها أعرف بحال رسول الله ـ صلى الله عليه

---

(1) ـ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي: 65 .

(2) ـ المحصول للرازي: 444/2 ، الإبهاج للسبكي: 222/3 ، نهاية السول للإسنوي : 446/4 ، المنخول للغزالي: 426 ، المستصفى للغزالي: 394/2 ، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري: 1196/2 ، مسلم الثبوت للأنصاري: 160/2 ، إرشاد الفحول للشوكاني: 274 ، الإحكام للأمدي: 246/3 ، أصول التشريع للدكتور حسن هيتو: 503 .

(3) ـ رواه أحمد ومسلم والترمذي وصححه عن عائشة ولفظه: "إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل" وفي لفظ آخر إذا قعد بين شعبها الأربع، ثمّ مسّ الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل" سبل السلام للصنعاني: 85/1 .

(4) ـ رواه مسلم وأصله في البخاري عن أبي سعيد الخدري. سبل السلام للصنعاني: 85/1 .

(5) ـ روى البخاري ومسلم عن عائشة وأم مسلمة: "أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يصبح جنبا من جماع، ثم يغتسل ويصوم". سبل السلام: 165/2 .

(6) ـ أخرجه أحمد وابن حبّان من حديث أبي هريرة. سبل السلام للصنعاني: 165/2 .

وسلم ـ. وقوى عليّ ـ كرم الله وجهه ـ خبر أبي بكر رضي الله عنه، فلم يحلّفه وحلّف غيره. وقوى عمر خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري في الرواية(1)، إلى آخر ما هنالك مما يكثر تتبعه.

وهكذا كان الصحابة في اجتهاداتهم يوجبون العمل بالدليل الراجح، ولم ينقل عنهم خلاف في ذلك.

ثانيا: استدلّ الآمدي(2) لرأي الجمهور كذلك بما رُوى من تقرير النبي ـ عليه السلام ـ لمعاذ ابن جبل حين بعثه إلى اليمن قاضيا، على ترتيب الأدلّة، وتقديم بعضها على بعض.

ثالثا: العقل: لأنه إذا كان أحد الدليلين راجحا فالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح. قال الغزالي: "عادة الناس في حرائثهم وتجارتهم وسلوكهم الطرق المخوّفة أنهم عند تعارض الأسباب المخوّفة يرجّحون ويميلون إلى الأقوى"، والأصل تنزيل التصرّفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية.

أعود الآن إلى الكلام عن منكري الترجيح: فأقول إن الأصوليين لم يذكروهم في كتبهم، وإنما اكتفوا بذكر مذهبهم فقط، دون ذكر أسمائهم. وغالب ظني أن هذا راجع إلى ضعف حجّتهم بسبب مخالفتهم للإجماع، لأنهم ليسوا من العلماء الذين يعتدّ بخلافهم. ولقد نقل الرازي وغيره أنهم احتجّوا لرأيهم بأمرين:

الأول: أن الترجيح لو اعتُبر في الأمارات لاعتبر في البيِّنات في الحكومات، لأنه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الأظهر على الظاهر، وهذا المعنى قائم هاهنا.

والثاني: أن إيماء قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾، وقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «نحن نحكم بالظاهر»(3)، يقتضي إلغاء زيادة الظن.

وللشوكاني جواب عن هذا أحسن مما ذكره الرازي والآمدي، إذ يقول(4): "أما عن الأول فيقال: نحن نقول بموجب ما ذكرتم فإذا ظهر الترجيح لإحدى البيِّنتين على الأخرى أو لأحد

---

(1) ـ رواه مالك وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود عن أبي موسى وأبي سعيد معا. فتح الباري للعسقلاني: 27/11.

أبو موسى الأشعري: عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل بن ناجية بن الحماهيري بن الأشعر. استعمله النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على اليمن،وحضر المشاهد معه، وولاه عمر، وهو أحد الحكمين في الخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما. وتوفي عام 42هـ بعد عمر بلغ 63 سنة. الإصابة لابن حجر: 211/4.

أبو سعيد الخدري: سعد بن مالك بن سنان الخزرجي الأنصاري، أحد الصحابة الذين رووا أكثر من ألف حديث، توفي سنة 74هـ. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم الأصبهاني: : 153/2. وستأتي ترجمة عمر قريبا صفحة:73.

(2) ـ الآمدي: سيف الدين أبو الحسن، علي بن أبي علي، الحنبلي ثم الشافعي، صاحب "الإحكام" و"منتهى السول" وغيرهما، تفقه على ابن فضلان الشافعي، وتفنن في علم النّظر. توفي سنة 631هـ. شذرات الذهب لابن العماد: 134/5.

(3) ـ انظر المحصول للرازي: 444/2. والحديث، رواه البخاري: فتح الباري: 172/13. والآية من سورة الحشر: 1.

(4) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 274. وقد تقدمت ترجمة مؤلّفه صفحة: 49.

الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح، وأما عن الثاني فيقال: "لا دلالة على محل النزاع في الآية بوجه من الوجوه، وأما قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «نحن نحكم بالظاهر» لا يبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ما هو أرجح منه.

المطلب الرابع: مقارنة بين الشاطبي وغيره في هذه المسألة:

الذي يقوم بالمقارنة بين طريقة الشاطبي ـ رحمه الله ـ وطريقة غيره من الأصوليين يتبيَّن له ـ من خلال ماسبق ـ ما يلي:

1ـ أن الشاطبي لم يذكر إجماع الصحابة ولم يشر إليه، رغم علمه به، وربَّما يعود السبب في ذلك إلى أنه راعى الاختصار، فرأى إجماعهم أمرا مفروغا منه فلم يذكره تحاشيا من التطويل، لأن كل من يقرأ كتابه الموافقات يجده مليئا بالاستقراء لعمل الصحابة وأقوالهم في شتى المسائل التي يستدل عليها، فيمكنه أن يدرك هذا الإجماع بسهولة ويسر.

2ـ أنه أثرى جانب الاستدلال العقلي بعدم تقليده للأصوليين المتقدِّمين فيما جاؤوا به عند قولهم: "والأصل تنزيل التصرُّفات الشرعية منزلة التصرُّفات العرفية". بل ذهب إلى الاعتماد على مقاصد الشريعة المتمثِّلة في أمرين من هذه الناحية:

الأمر الأول: أن القصد من إنزال الشريعة هو تعبيد الناس لخالقهم، فإذا تركت لهم الحرِّية في اختيار الأقوال بالتشهي من غير ترجيح، صاروا عبيدا لشهواتهم لا عبيدا للّهِ.

والثاني من الأمرين: أن قصد الشارع في المسائل الإجتهادية المختلفة واحد، فلا بد من تعيينه من طرف المجتهد، ولا يتأتّى هذا إلاّ بالترجيح.

وإتماما للفائدة نورد قول الشاطبي في هذا الأمر: "ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتّحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعا ولا تفرَّقوا فرقا، لأنهم مجتمعون على طلب مقصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثِّر. كما لا اختلاف بين المتعبِّدين لله بالعبادات المختلفة، كرجل تقرِّبه الصلاة، وآخر يقرِّبه الصِّيام، وآخر تقرِّبه الصَّدقة، إلى غير ذلك من العبادات. فهم متَّفقون في أصل التوجه إلى الله المعبود، وإن اختلفوا في أصناف التوجُّه. فكذلك المجتهدون لمّا كان قصدهم إصابة مقصد الشارع، صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا، ولأجل ذلك لا يصحُّ لهم ولا لمن قلَّدهم التعبُّد بالأقوال المختلفة كما تقدَّم، لأن التعبُّد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحرِّي قصد الشارع. والأقوال ليست مقصودة لأنفسها، بل ليُتعَرَّف منها المقصَدُ المتَّحِد"(1).

* * *

(1) ـ الموافقات: 79/3.

المبحث الثالث: آداب الترجيح

القاعدة:

قال الشاطبي: "إن كثيرا من الناس قد تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدُّون بها ويُراعونها، ويفتون بصحَّة الاستناد إليهم في الفتوى. وهو غير لائق بمناصب المرجِّحين.

أمَّا إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواصّ والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافّة، فلا حرج فيه، بل هو ممّا لا بدَّ منه عند الحاجة إليه"(1).

المطلب الأول: تمهيد:

عند دراستي لمسائل التعارض والترجيح المتناثرة هنا وهناك في كتاب الموافقات، لفت انتباهي قاعدة تربويَّة متعلّقة بهذا الجانب، أوْلاها المؤلّف قدرا كبيرا من الاهتمام، حيث بيَّض في شرحها نحو ثماني صفحات.

ولِما لهذه القاعدة من أهمِّية عند الشاطبي، ثُمَّ لحاجة النّاس إليها، خاصةً منهم المنتسبين إلى العلم، رأيت أن لا آلوَ جُهدا في دراستها وتحليل جوانبها.

ولقد عنونت لهذا المبحث بـ"آداب الترجيح"، وربّما ذلك سيجعل القارئ يظنّ أنه ثمّة مجموعة من الآداب مرتّبة على نمط معيَّن. ولكن الأمر ليس كذلك لأنه كما هو واضح من القاعدة ليس هنالك إلاّ أدبان ذكرهما المؤلّف؛ الأدب الأول: عدم جواز الترجيح بالطعن على المذاهب المرجوحة أو على أصحابها، والأدب الثاني: جواز الترجيح بذكر الفضائل والخواصّ والمزايا الظاهرة.

ولكن يجوز لنا أن نقول "آداب" بالجمع لأنَّ الطعن أنواع، كما أنَّ ذكر الفضائل أنواع. وسيتّضح ذلك من خلال ما احتجّ به الشاطبي، بعد أن نستعرض الشرح.

المطلب الثاني: شرح القاعدة:

يحاول الشاطبي في هذه القاعدة أن يبيِّن أنَّ كثيرا من الناس، ويعني بهم عددا كبيرا من علماء المذاهب المختلفة، ومقلِّديهم، ممَّن ينتسب إلى العلم من قريب أو بعيد، قد تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة(2)، إلى نوع آخر من أنواع الترجيح، وهو الترجيح ببعض

---

(1) ـ الموافقات: 263/4 و266.

(2) ـ هذه الأخيرة يعني بها القواعد المحكمة التي سطّرها علماء أصول الفقه، والمستنبطة من الكتاب والسنّة .../...

الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أوعلى القائمين بها. ثمَّ يشير في نفس الوقت إلى ذلك التناقض العجيب في هؤلاء المرجِّحين، حيث يثبتون مذاهب مخالفيهم ويعتدُّون بها ويراعونها، ويفتون بصحَّة الاستناد إليها في الفتوى، ولكن من جهة أخرى يطعنون في تلك المذاهب وفي أشخاص أصحابها المخالفين لرأيهم في مسألة من المسائل، وأشدّ ما يكون ذلك عند ترجيحهم لمذهبهم الذي ينتمون إليه. فالشاطبي بهذه القاعدة أراد أن يبيِّن رفضه القاطع لهذا السلوك في الترجيح، لأنه لا يليق بمناصب المرجِّحين. لأنَّ علوَّ قدر العالم المجتهد عند الله أو طالب العلم المقلِّد له، أكبر من أن ينزل إلى مستوى الطعن المنهي عنه شرعا بإطلاق، فكيف إذا كان الطعن في شخص العالم المجتهد الفاضل، فإنّه كبيرة من الكبائر الهابطة، التي لا يجوز لأحد من العوامّ أن ينزلق إليها، فكيف بطالب العلم أو المجتهد.

ولكنه ـ رحمه الله ـ بيَّن بعد ذلك أن الترجيح إذا وقع بذكر الفضائل والخواصّ والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافّة، فلا حرج فيه، كأن تستوي أدلّة عالمين في القوّة، فإنّه لا حرج أن نرجِّح أحدهما على الآخر بقولنا لأنه يحفظ القرآن، أو هو أكبر سِنًّا، أو أنه ألزمُ للعلماء في صغره من غيره.. فهي أمور ظاهرة قد يشهد بها أكثرالناس، ولا تضرُّ صاحب القول المرجوح في شخصه.

ثمَّ يؤكِّد الشاطبي أن هذا الترجيح بالأفضلية والخواصّ الظاهرة، قد يكون ضروريًّا في بعض الأحيان، ويقصد بذلك عند المقلِّد الذي تعارضت عنده فتاوي المجتهدين كما سيأتي بيانه في مكانه إن شاء الله.

المطلب الثالث: المبيَّة:

يقسِّم الشاطبي الحُجَجَ إلى قسمين، أحدهما: متعلّق بعدم جواز الترجيح بالطّعن، والثاني: بجواز الترجيح بذكر الفضائل. وسأتناول كلّ قسم من هذين القسمين في بند مستقلّ؛ مع اختصار الحجج اختصارا يليق بهذا المقام، إلاّ ما ندَّ عن ذلك، ولم أتنالِ عبارته بالتّغيير لوضوحها وعدم الحاجة إليه.

البند الأول: الترجيح بالطعن في المذاهب وأصحابها لا يجوز لأمور خمسة(2):

أحدهما: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلاّ فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأسًا، ومثل هذا لا يُسمّى ترجيحا. وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنّسبة إلى أحد المتّصفين خروج عن نمط الترجيح إلى نمط آخر مخالف له، وهذا ليس من شأن العلماء. وإنما الذي يليق بذلك

وإجماع الصّحابة ، ومن المعقول والتي تستعمل في ترجيح قول على قول، أو مذهب على مذهب، بمجرَّد النّظر إلى الأدلّة دون الإلتفات إلى صاحب القول أو المذهب.

(2) ـ الموافقات: 263/4 و266.

الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف، من تعاطاه وليس من أهله، والأئمّة المذكورون برآء من ذلك النمط ولا يليق بهم.

الثاني: أنّ الطعن في مساق الترجيح، يبيّن العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ماهم عليه؛ لأنّ الذي غُضّ من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصّب لما هو عليه ويظهر محاسنه. فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزامه، وإن كان مرجوحا؛ فإنّ الترجيح لم يحصل.

الثالث: أن هذا الترجيح مُغْر بانتصاب المخالف بالمثل أيضا، فبينما نحن نتتبّع المحاسن ـ أي لنرجّح بها ـ صرنا نتتبع القبائح؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها، وسائر ما يتعلّق بها، فمن غضّ من جانب صاحبه غضّ صاحبه من جانبه، فكأنّ المرجّح لمذهبه على هذا الوجه غاضّ من جانب مذهبه..

الرابع: هذا العمل مورث للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربّما نشأ الصّغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرّقوا شِيَعًا، وقد نهى الله تعالى عن ذلك..

الخامس: أن الطعن والتقبيح ربّما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زيادة على ما تقدّم، فيكون ذلك سبب إثارة الأحقاد النّاشئة من التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجّة..

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: "والذي اصطفى موسى على البشر.." أن النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ غضب وقال: <<لا تفضلوا بين الأنبياء..>>(1) مع أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ جاء بالتفضيل أيضا(2): فذكر المازري(3) في تأويله عن بعض شيوخه أنّه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلا يؤدّي إلى انتقاص بعضهم.

البند الثاني:الترجيح إذا وقع بذكر الفضائل لا حرج فيه لما يلي:

أولا: من الكتاب: جملة آيات من بينها قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُم عَلَى**

---

(1) ـ حديث: <<لا تفضلوا بين أنبياء الله، فإنّه ينفخ في الصّوْر فيصعق من في السماوات والأرض إلاّ من شاء الله ـ إلى أن قال ـ: فإذا موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ آخذٌ بالعرش...إلخ>>. أخرجه البخاري في كتاب الرقاق وكتاب الأنبياء، انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 367/11.

(2) ـ أي التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى، وهذا أشهر من أن يذكر.

(3) ـ الإمام المازري: (453-536هـ = 1061-1141م): محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله، محدّث من فقهاء المالكية. نسبه إلى مازر جزيرة صقلية، ووفاته بالمهدية. من مصنّفاته "المعلم بفوائد مسلم" في الحديث، و"التلقين" و"الكشف" و"الأنباء في الرد على الأحياء" و"إيضاح المحصول في الأصول". الأعلام للزركلي: 277/6.

بَعْض، مِنْهم مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ، وَرَفَعَ بَعْضَهُم دَرَجَاتٍ ، وَآتَينَاعِيسَى ابنَ مَرْيَمَ البَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ القُدُسِ﴾(1)، فبيَّن أصل التفضيل، ثمَّ ذكر بعض الأصناف، والمزايا المخصوص بها بعض الرسل.

ثانيا: من السنة: وفي هذا كثير؛ فمنها قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «كَمُل من الرِّجال كثير ، ولم يكمل من النِّساء إلاّ آسية امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران. وإنَّ فضل عائشة على النِّساء كفضل الثريد على سائر الطَّعام»(2).

ومنها أيضا، قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «خير القرون قرني ، ثُمَّ الذين يلونهم، ثمَّ الذين يلونهم»(3). ومنها قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «أرحم أمَّتي بأمَّتي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدقهم حياءا عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرأهم أبيُّ بن كعب. ولكلِّ أمَّة أمين، وأمين هذه الأمَّة أبو عبيدة بن الجرَّاح»(4).

ثالثا: من عمل السلف وأقوالهم: قول الصحابة: "كنَّا نخيِّر بين الناس في زمان

---

(1) ـ البقرة: 253.

(2) ـ رواه البخاري في كتاب فضائل الصحابة. فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 106/7.

آسية امرأة فرعون: بنت مزاحم، قيل إنها من العماليق، وقيل ابنة عم فرعون. ذكرها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾التحريم:11. فتح الباري لابن حجر: 446/6.

عائشة أم المؤمنين: بنت أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنهما ـ وزوج رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كانت رضي الله عنها أعلم الناس بالقرآن وبالحديث وبالسنة. سيرتها معروفة، توفيت ـ رضي الله عنها ـ سنة ثمان وقيل سبع وخمسين بالمدينة. طبقات ابن سعد: 58/8–81 وطبقات الشيرازي: 17.

(3) ـ في البخاري بلفظ: «خير الناس». وهو متَّفق عليه، انظر فتح الباري: 3/7، وسبل السلام للصنعاني: 126/4.

(4) ـ قال ابن حجر في الفتح: هذا الحديث أورده الترمذيّ وابن حبَّان من طريق عبد الوهَّاب الثَّقفي عن خالد مطوَّلاً، وأوَّله: «أرحم»، وإسناده صحيح، إلاّ أن الحفَّاظ قالوا إن الصَّواب في أوَّله الإرسال، والموصول منه ما اقتصر عليه البخاريّ. انظر فتح الباري للعسقلاني: 3/7.

أبوبكر الصدِّيق: هو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي التيمي أبو بكر الصديق بن أبي قحافة. ولد بعد عام الفيل بسنتين وستة أشهر، رفيق رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الهجرة وصاحبه في الغار، وخليفته. كانت مدَّة خلافته سنتين وثلاثة أشهر، وتوفي سنة 13هـ. الإصابة لابن حجر العسقلاني: /169.

عمر بن الخطاب: بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي، أبو حفص الخليفة العادل ثاني الخلفاء الراشدين، ولد بعد عام الفيل بـ 13سنة، شهد بيعة الرضوان وكل المشاهد مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسيرته معروفة، وقد مات مقتولا بيد أبي لؤلؤة المجوسي سنة23هـ. حلية الأولياء لأبي نعيم: 38/1، الإصابة لابن حجر: 518/2.

عثمان بن عفَّان: بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي، وكنيته أبو عبد الله، ثالث الخلفاء الراشدين. ولد بعد عام الفيل بست سنين، وقتل في عام الفتنة سنة 35هـ . ولُقب ذو النورين لأن الرسول صلى الله عليه وسلم زوجه ابنته أم كلثوم فماتت فزوجه أختها رقية ـ عليهما السلام ـ. الإصابة لابن حجر: 462/2 الطبقات الكبرى لابن سعد: 53/3.

الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فنخيِّر أبا بكر ثمَّ عمر ثمَّ عثمان"(1). وقال عثمان للرهط القرشيِّين الثلاثة، الذين كان من بينهم عبد الله بن الزّبير، عندما أراد أن يجمع الأمة على حرف واحد: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيئ من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنّما نزل بلسانهم"، ففعلوا ذلك(2).

معاذ بن جبل: بن عمرو بن أوس بن عائذ بن كعب بن عمرو بن أدي بن علي بن أسد وينتهي نسبه إلى ابن كعب بن سلمة. الإمام المقدَّم في علم الحلال والحرام، شهد بدرا وله 21 سنة، وشهد العقبة، وأمره ـ النبي صلى الله عليه وسلم ـ على اليمن، وهو ممن جمع القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وتوفي سنة 17هـ. الإصابة لابن حجر: 136/6.

زيد بن ثابت: بن الضحاك بن زيد بن بوزان بن عمر بن عوف بن غنم بن مالك بن النجار الأنصاري الخزرجي، أبو سعيد وقيل أبو ثابت. استصغر يوم بدر وقيل استصغر يوم أحد، وشهد الخندق وما بعدها. وهو من كتبة الوحي وممن جمع القرآن زمن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وقد أمره ـ النبي صلى الله عليه وسلم ـ أن يتعلّم السريانية فتعلّمها في سبعة عشر يوما. وهو بحر في العلم، وهو أفرض الصحابة، وكان عمر يستخلفه على المدينة. توفي سنة 42هـ. الإصابة لابن حجر: 594/2.

أبي بن كعب: وكان يكنى أبا المنذر، صحابي جليل، كان من أقرأ الصحابة للقرآن الكريم، روى عنه أبو نعيم في الحلية أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: <<أبا المنذر أي آية من كتاب الله عز وجل معك أعظم؟>>، قلت: الله ورسوله أعلم. قال: <<أبا المنذر أي آية من كتاب الله معك أعظم؟>> ، قلت: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾ البقرة: 255. فضرب صدري وقال: ليهنك العلم أبا المنذر>>. وروى أبو نعيم كذلك عنه، قال: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: <<أمرت أن أقرأ عليك القرآن>>، قال: قلت سماني لك ربي أو ربك عزّ وجل؟ قال: نعم! فبكا: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ يونس:58. الحلية لأبي نعيم الأصبهاني: 250/1-256.

أبو عبيدة بن الجرّاح: الأمين الرشيد، والعامل الزهيد، أمين الأمة. كان للأجانب من المؤمنين وديدا، وعلى الأقارب من المشركين شديدا، فيه نزلت : ﴿لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَو إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَائِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ المجادلة: 22. صبر على الاقتصار على القليل، إلى أن حان منه النقلة والرحيل. وروى أبو نعيم عن عمر ابن الخطاب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : <<إن لكل أمة أمينا، وأمين هذه الأمة عبيدة بن الجراح>>. وروى أبو نعيم، عن زيد بن أسلم حدث عن أبيه عن عن عمر بن الخطاب، أنه قال لأصحابه : تمنوا. فقال رجل أتمنى لو أن لي هذه الدار مملوءة ذهبا أنفقه في سبيل الله، ثم قال تمنوا، فقال رجل أتمنى لو أنها مملوءة لؤلؤا وزبرجدا وجوهرا أنفقه في سبيل الله وأتصدّق. ثم قال تمنوا، فقال تمنوا، فقالوا ما ندري يا أمير المؤمنين. فقال عمر: أتمنى لو أن هذه الدار مملوءة رجالا مثل أبي عبيد ة بن الجراح. الحلية لأبي نعيم الأصبهاني: 202/1.

(1) ـ رواه البخاري والترمذي وأبو داود. فتح الباري: 16/7.

(2) ـ أخرجه الترمذي، والبخاري في كتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قريش. فتح الباري: 537/6.

عبد الله بن الزبير: بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى القرشي، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، ولد عام الهجرة، أحد العبادلة وأحد الشجعان من الصحابة وأحد من تولى الخلافة منهم، بويع بالخلافة عام 64هـ.../...

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثيرٌ لأجل ماينبني عليه من شعائر الدين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم، الذي لا يُتَعدّى إلى ماسواه، وكذلك فعل السلف الصّالح.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

* * *

عقب موت يزيد ولم يتخلّف عنه إلاّ بعض أهل الشام. وهو أول من ولد بعد الهجرة من المهاجرين. قتل عام 73هـ على يد الحجاج في جيش عبد الملك بن مروان. الإصابة: 89/4.

الباب الثالث:

ضوابط التعارض والترجيح

في مسائل عند الشاطبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

كما سبق وأن أشرت إليه في المقدّمة، احتوى كتاب الموافقات للإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ على ضوابط كثيرة للتعارض والترجيح. ولكن لمّا اقتضى الأمر الاقتصار على أهمّها في هذا البحث، أهملت جانبا منها للإعتبارات التي ذكرتها هناك. إلاّ أنّ بعض الضوابط لأهمّيتها عند الإمام الشاطبي ولكثرة مايُحتاج إليها في التطبيقات الفقهية، رأيت أن أدرجها في البحث على شكل باب منفرد؛ وهي ضوابط التعارض والترجيح في تحقيق المناط وضوابط التعارض والترجيح عند المقلّد. فرغم تباين موضوعاتها، إلاّ أنها تشترك في كونها من ضوابط التعارض والترجيح التي أولاها الإمام الشاطبي أهمية كبرى، فتوسّع فيها بقصد استدراك النقص الذي وجد في المؤلّفات الأصولية من هذا الجانب، حتى كاد أن يحصر التعارض والترجيح فيهما.

ومن أجل ذلك صلحت هذه الضوابط لأن تكون بابا من فصلين مستقلين:

الفصل الأول: ضوابط التعارض والترجيح
في تحقيق المناط.

الفصل الثاني: ضوابط التعارض والترجيح
عند المقلّد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: التعارض والترجيح في تحقيق المناط

القاعدة:

قال الشاطبي: "الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف هو الإجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمّة في قبوله.

منه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، ومنه تعارض الأشباه الجارّة إلى الأحكام المختلفة، ومنه تعارض الأسباب والشروط.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر، وحقيقة النظر الإلتفات إلى كلّ طرف من الطرفين أيّهما أسعد وأغلب أو أقرب بالنّسبة إلى تلك الواسطة، فيُبنى على إلحاقها به، من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته"(1).

المبحث الأول: شرح القاعدة

المطلب الأول: شرح المفردات:

1- الإجتهاد:

أ - في اللغة، هو مشتقٌّ من مادة (جـ، هـ، د)، بمعنى بذل الجُهد - بضمّ الجيم - وهو الطاقة، أو تحمل الجَهد - بفتح الجيم - وهو المشقّة.

وصيغة "الافتعال" تدلّ على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة "اكتسب" أدل على المبالغة من صيغة "كسب". فالاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في أيّ فعل كان، ولا يستعمل إلاّ فيما فيه كلفة وجَهد. فيقال: اجتهد في حمل حجر الرّحا، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة(2).

ب - أما في اصطلاح الأصوليين، فقد عبّروا عنه بعبارات متفاوتة، لعلّ أقربها، ما نقله الإمام الشوكاني، في تعريفه بأنه: "بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط". ثم قال في شرحه:

- فقولنا بذل الوسع: يخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع، أن يحسّ في نفسه العجز عن مزيد الطلب.

- ويخرج بـ"الشرعي": اللغوي ، والعقلي، والحسّي، فلا يُسمّى من بذل جهده في تحصيلها

---

(1) - الموافقات: 89/4 و296.

(2) - المستصفى للغزالي: 350/2، وانظر: الصحاح للجوهري: 460، باب الدال، فصل الميم.

مجتهدا اصطلاحا.

ـ وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العملي ـ الإعتقادي ـ فإنه لا يُسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن كان يُسمّى اجتهادا عند المتكلّمين.

ـ ويخرج بـ"بطريق الاستنباط" نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل أو استعمالها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك ـ وإن كان يصدق عليه الإجتهاد اللغوي ـ لا يصدق عليه الإجتهاد الإصطلاحي(1).

جـ تحقيق المناط:

أ ـ المناط لغة: هو اسم مكان النوط، وهو الربط، سُمّي به الوصف للمبالغة، وفي معجم لغة الفقهاء هو: موضع التعليق(2).

وأما اصطلاحا: فيطلق المناط على "علة" حكم النص التشريعي المتعلّق بمسألة خاصّة، معيّنة، سواء أكانت ثابتة بالنص، أم الإجماع، أم الاستنباط، وهي أساس القياس الأصولي الخاصّ، الجامعة بين الفرع والأصل، أو المقيس عليه والمقيس.

كما قد يطلق على النصّ العامّ، أو مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية، أو بمعنى الأصل الكلي الذي ربط حكم كل منهما(3).

ب ـ تحقيق المناط: وعرّفه الشنقيطي بأنه: "تحقيق العلّة في الفرع"، وهذا التعريف مقتصر على المعنى الأول فقط.

وعند الآمدي "تحقيق المناط هو النظر في معرفة وجود العلّة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنصٍّ أو إجماع أو استنباط".

وهذا التعريف مثل سابقه لا يشمل إلاّ العلّة التي هي ركن من أركان القياس.

أما صاحب "روضة الناظر" فيقسّم تحقيق المناط إلى نوعين ويعطي لكل نوع منها تعريفا: فالنوع الأول هو: "أن تكون القاعدة الكلية متّفقا عليها أو منصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع". وقال عن هذا النوع أنه لا يعرف في جوازه خلافا. والنوع الثاني هو: "ما عرف فيه علة الحكم بنصٍّ أو إجماع، فيُبَيِّن المجتهد وجودها في الفرع بالإجتهاد"(4).

---

(1) ـ وهو كذلك تعريف الزركشي في "البحر المحيط"، انظر إرشاد الفحول: 250، وكتاب الإجتهاد للقرضاوي: 11، أصول الفقه للزحيلي: 1037/2.

(2) ـ حاشية العطّار على جمع الجوامع: 317/2، ومعجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 4622.

(3) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدكتور فتحي الدريني:27.

(4) ـ مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 243، إحكام الآمدي: 335/3، روضة الناظر لابن قدامى: 276.

الشنقيطي: (1325–1393هـ = 1907–1973م): محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، من علماء شنقط بموريتانيا. مذكرة أصول الفقه للشنقيطي، تقديم الشيخ عطية سالم: 5.

وهذا التفصيل المتمثّل في التفريق بين المناط المتفق عليه والمناط المختلف فيه، إلتفاتة جيّدة، بَيد أنه لا يغني عن البحث عن تعريف يشمل النوعين في نفس الوقت. فوجدت تعريفا للدكتور الدريني يقول فيه: "تحقيق المناط، هو إثبات مضمون القاعدة العامة، أو الأصل الكلي، أو العلة، في الجزئيات، والفروع إبّان التطبيق، بشرط أن يكون كلٌّ من المضمون والعلّة متّفقا عليه"(1).

وهذا التعريف في نظري هو الأشمل والأكمل، لمضمون تحقيق المناط، فهو لم يُراع جانبا دون جانب، بل شمل أنواع المناط كلّها، سواءا كان قاعدة عامّة، أو كلّية، أو علّة، وسيأتي في شرح هذا التعريف قريبا إن شاء الله(2).

أما المفردات المتبقية وهي: العلامات، والأشباه، والأسباب، والشروط، فإنه من الأفضل التطرُّق إليها عند الكلام عن أنواع التعارض، فذلك أنسب لفهم معناها الحقيقي من جهة، وأبعد عن التكرار من جهة أخرى(3).

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي:

هذه القاعدة، تعدُّ من أهم القواعدالمتعلّقة بالتعارض والترجيح، عند الإمام الشاطبي، رغم أنه ذكرها في كتاب الإجتهاد ولواحقه(4). ولقد شرحها في صفحات كثيرة من "موافقاته"، وكان كلّما سنحت له الفرصة في أيّ مسألة من مسائل الإجتهاد والفتوى وغيرها

---

(1) ـ الفقه الإسلامي المقارن للد. فتحي الدريني:27.

(2) ـ لما كانت العلة هي متعلّق الحكم ومناطه، فالنظر والإجتهاد فيه إما في تحقيق المناط، أو تنقيحه، أو تخريجه. أما تخريجه فقد تقدّم.

تنقيح المناط: فهو حذف المجتهد ما لا يصلح من الأوصاف، وإيقاع الصالح منها، وهذا هو التنقيح والتهذيب. كإلغاء وصف الأعرابي، ورمضان الذي وقع فيه الحادث، والزوجة لأنه قطعيٌّ، وأما الجماع فهو ظنّي، كما ذكر البعض؛ لأن بعض العلماء يقولون: العلة فساد الصوم أوبتعبير آخر انتهاك حرمة الشهر كما يقول الجمهور، ويقيسون على ذلك الأكل والشرب في رمضان.

تخريج المناط: هو الإجتهاد في استخلاص وصف مناسب حينما يجد أن النصّ الدّال على الحكم لم يتعرّض لمناطه، كما في حديث تحريم الخمر؛ فإن الإجتهاد فيه يدل على أن الإسكار هو الحكم المناسب للحكم، لإزالته العقل الذي طلبت الشريعة حفظه، فهو مناسب للحكم بالحرمة.

راجع هذه المسألة بتفاصيلها في: إحكام الأحكام للآمدي: 335/3، روضة الناظر لابن قدامى: 276، إرشاد الفحول للشوكاني: 222، أصول الفقه للزحيلي: 694/1، مذكّرة أصول الفقه للشنقيطي: 244، نهاية السول للإسنوي: 142/4، الفقه الإسلامي المقارن للد. فتحي الدريني: 27.

(3) ـ انظر المبحث الثاني من هذا الفصل.

(4) ـ الجزء الأول منها إلى قوله: "وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله". من الموافقات: 89/4. والجزء الباقي منها مفرّق بين صفحات: 296/4، و297، و298.

كالتعارض والترجيح، تطرّق إلى الحديث عن موضوع تحقيق المناط(1).

ومن خلال الاستقراء، استنتجت أن هذه القاعدة تضمّنت عدّة أمور يجدر بالباحث أن يشير إليها بإيجاز، قبل تفصيلها في المباحث الآتية ـ قريبا ـ وسيكون ذلك من خلال بنود أربعة، ستكون مدخلا لما سيأتي بعدها:

البند الأول:تقسيم الإجتهاد إلى ضربين:(2)

يقسّم الشاطبي الإجتهاد إلى ضربين:

الضرب الأول: الإجتهاد المتعلّق بتحقيق المناط؛ ويجعل من أهم مميّزاته أنه:

أ ـ لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

ب ـ هو الإجتهاد الذي لا خلاف بين الأمّة في قبوله.

جـ ـ لا بدّ منه بالنسبة لكلّ ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مجتهد في نفسه.

د ـ ينقسم إلى نوعين: أحدهما: تحقيق المناط العام، وهو: "ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص"، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد. والثاني: تحقيق المناط الخاص: "وهو إما يرجع إلى تحقيق مناط ما تحقق مناط حكمه، فهو أدقُّ من الأول من حيث النظر".

الضرب الثاني: الإجتهاد ـ أي المطلق ـ الذي من أهمّ مميّزاته أنه:

أ ـ يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

ب ـ وهو ثلاثة أنواع: تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط، ويقصد بهذا النوع الأخير العامّ منه دون الخاص(3).

وهكذا نرى أنه قد أدخل تحقيق المناط في باب الإجتهاد بعدما جعله أحد طرفيه. وفي إحكام الآمدي ما يوافق طريقة الشاطبي. فقد جعل تعرُّف شخص القبلة، وتعرُّف عدالة الشخص الفلاني، من باب الإجتهاد وتحقيق المناط، بعدما عرّفه بأنه النظر في معرفة وجود علّة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها(4).

---

(1) ـ مثل ما فعل في كتاب الإعتصام حيث قال: "إن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل شرعي أو بغير دليل، فلا يشترط فيه بلوغ درجة الإجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلا عن درجة الإجتهاد". وذلك عندما تطرّق إلى حديث:<<البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ماحاك في صدرك>>،وحديث: <<استفت قلبك وإن أفتوك>>، حيث فسّره بتحقيق المناط الخاص كما سيأتي. راجع الإعتصام: 161/2.

(2) ـ الموافقات: 89/4-97.

(3) ـ تقدّم شرح هذه المصطلحات قريبا انظر صفحة: 80.

(4) ـ إحكام الآمدي: 335/3.

ولكن قال بعض شراح المنهاج ـ بصدد اعتراضه على بعض حدود الإجتهاد ـ: "ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالإجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة وطهارة الأواني والثياب"؛ فقد أخرج هذه الأمثلة ـ وكلُّها من باب تحقيق المناط ـ عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع الشاطبي والآمدي وغيرهما(1).

والظاهر أن الخلاف اصطلاحيٌّ وليس حقيقيًّا، لأن كلا الفريقين لا ينكر أن تحقيق المناط نوع من بذل الجهد. ولا مشاحة في الإصطلاح.

البند الثاني: حجية القاعدة:

لم أتناول حجية هذه القاعدة في مبحث أومطلب مستقلّ، لأنها واضحة كوضوح الشمس في ضحاها، ولكون هذه الحجية ستظهر عند الاستدلال، ولذلك نجد الشاطبي يَفْصِلُ القول في ذلك في اختصار شديد بقوله عن الإجتهاد في تحقيق المناط: "وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله"(2).

البند الثالث: تقسيمات تحقيق المناط:

يمكن تقسيم تحقيق المناط إلى تقسيمات متنوعة على حسب اعتبارات مختلفة. ولقد ذكر الشاطبي منها نوعين فقط فَصَّل البعض الآخر.

ـ النوع الأول: التقسيم بحسب إمكان التعارض فيه وعدمه، فتحقيق المناط بعضه واضح لا مجال لدخول التعارض فيه وهو الضرب الأوّل. والضرب الثاني: هو ما يتطرق إليه التعارض فيترتب عنه الاختلاف في الترجيح. وهذا الآخر فقط هو الذي أشار إليه في القاعدة وجعله أنواعا أربعة.

ـ النّوع الثاني: التقسيم بحسب كونه عامًّا أوخاصا: وهو ما يكون محل دراسة مفصلة في المطلب الموالي.

وفي روضة الناظر نوعٌ آخر من التقسيم، يتمثل في تقسيمه بحسب كونه متفقًا عليه أومختلفا فيه. حيث قال المؤلف: "أما تحقيق المناط فنوعان:

أولهما: لا نعرف في جوازه خلافا ومعناه أن تكون القاعدة الكلية متفقا عليها أومنصوصا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع...

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنصٍّ أوإجماع، فيبين المجتهد وجودها في النوع باجتهاده مثل قول النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ في الهرّ: "إنها ليست بنجس إنها من الطوّافين عليكم والطوّافات"، جعل الطّواف علّة فبيّن المجتهد باجتهاده الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها

---

(1) ـ شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي، على منهاج الوصول للقاضي البيضاوي: 192/3، وانظر تعليق الشيخ درّاز على الموافقات: 94/4.

أروش: جمع أرش، وهو الدية، ومنه أرش الجراحات. معجم لغة الفقهاء للدكتورين قلعه جي وقنيبي: 54.

(2) ـ الموافقات: 89/4.

ليلحقها بالهرّ في الطهارة. فهذا قياس جليٌّ قد أقرّ به جماعة ممّن ينكر القياس.

وأمّا النّوع الأوّل من تحقيق المناط فليس ذلك قياسًا لأن هذا متفق عليه، والقياسُ مختلف فيه، وهذا من ضرورة كلّ شريعة. لأنّ التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لايوجد."(1).

البند الرابع: أنواع التعارض:

التعارض ضربان:

الضرب الأوّل: التعارض الظّاهري: وهو موجود بكثرة في فروع الشريعة وأصولها وهو الّذي جعله الشاطبي ممّا يمكن فيه الجمع بوجوه الجمع المتقدمة.

الضرب الثاني: التعارض الحقيقي: والشريعة منزّهة عنه إذ لا تعارض فيها البتة كما تقدّم. ولكن لمّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين أمكن وجود التعارض في أذهانهم أثناء تحقيقهم لمناط مسائلها.

وهذا الضّرب ممّا لا يمكن فيه الجمع فيصارُ فيه إلى الترجيح بوجوهٍ غير منحصرة كما ذكر في متن القاعدة، لأن التعارض في تحقيق المناط كامن في هذا الضرب الأخير.

المطلب الثالث: أنواع تحقيق المناط:

سبق أن ذكرنا أنّ الشاطبي يقسّم تحقيق المناط إلى نوعين: تحقيق المناط العام، وتحقيق المناط الخاص، وهذا المطلب بيان لذلك في بندين:

البند الأول: تحقيق المناط العام:

وسأتناول الحديث عنه في ثلاثة فروع:

ـ الفرع الأول: في حقيقته:

قد مرّ معنا تعريف تحقيق المناط عند الأصوليين عموما، أمّا الشاطبي فقد عرفّه بقوله: "أن يثبت الحكم بمَدْرَكِهِ الشرعي لكن يبقى النّظر في تعيين محلّه(2)".

ومعنى ذلك أنّ تحقيق المناط تطبيقٌ للحكم الثابت بدليل شرعي على الجزيئات والحوادث الخارجية، سواء أكان الحكمُ نفسُه ثابتا بنصٍّ أم إجماع أم قياس.

قال الدّريني: "وبيان ذلك أنّ تطبيق كلّ من القاعدة العامّة(3)، أوالأصل اللفظي العام، أوالأصل

---

(1) ـ روضة النّاظر لابن قدامي: 277 .

والحديث قال عنه ابن حجر: "أخرجه الأربعة وصححه الترمذي وابن خزيمة" .سبل السلام في شرح بلوغ المرام: 24/1 .

(2) ـ الموافقات: 90/4 .

(3) ـ القاعدة العامة: يقول الدريني: وذلك مثل: ‹‹البينة على المدعي، واليمين على من أنكر››. وقاعدة: ‹‹إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ مانوى››، وقاعدة: ‹‹لاضرر ولا ضرار››، فهذه قواعد تشريعية، أوأصول لفظية عامة، صاغه.../...

المعنوي العامّ(1)، المتفق على حجية كل أولئك بين الأئمة والمجتهدين على الجزئيات والفروع المستجدّة، أو المعروضة، إذا تحقّق معناه فيها كَمَلاً والمجتهد والفقيه ـ لا الأصولي ـ هو الذي يثبت هذا التّحقق والحصول، بالبحث والإجتهاد. كما يشمل أيضا، إثبات وجود "علّة" حكم النّص الجزئي المتفق عليها في ذاتها، في الفرع الذي لم يرد فيه نصّ، عن طريق القياس الأصولي سواء أكان تعرف تلك العلّة في ذاتها، عن طريق النّص الشرعي أم الإجماع أم الاستنباط.

وبتوضيح أكثر يمكن أن نقول إنه من المعلوم أنّ الحكم التكليفي يتسم بالتجريد والعموم والجزاء غالبا(2)، أمّا كونه متّسِمًا بالتجريد، فلأنّه يقع في الذهن متعلّقا بمَدْرَكِهِ، وأمّا كونه عامًّا، فلأنّه لا يختصّ بواقعة معيّنة، أو شخص معيّن بالذات، بل يشمل المخاطَبين على الإطلاق و العموم.

فالحكم التكليفي إذن ـ قبل مرحلة تطبيقه، وتحقيق مناطه في الجزيئات ـ عامٌّ و مجرّدٌ، و في هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي: "ولولا فرض ارتفاع هذا الإجتهاد ـ أي في تحقيق المناط ـ لم تنزل الأحكام الشرعية، على أفعال المكلّفين إلاّ في الذّهن، لأنهما مطلقات وعمومات. وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ـ أي ليست متحقّقة الوجود الخارجيّ ـ والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة ـ أي بظروفها وعوارضها ـ فلا يكون واقعا عليها إلاّ بعد المعرفة بأنّ هذا المعنى يشمله ذلك المطلق وهذا العامُّ"(3).

فإذا جرى الإجتهاد في تطبيقه على متعلّقه من واقعة معيّنة، أو شخص معيّن، فإنّ تحقّق مناطه في كل منهما، كان الحكم التطبيقي ـ في هذه الحال ـ مساويا للحكم التكليفي.

ولامراء في أنّ المجتهد يبذل أقصى طاقاته العلمية في سبيل تحقيق هذه المساواة بين الحكم التكليفي العام المجرّد والحكم التطبيقي الإجتهادي أو الإفتائي، على الوقائع المعيّنة المعروضة،

المشرع نفسه بصيغة من عنده، ومضمونها عام مستقرأ من عدّة مواقع ونصوص خاصة تضمنت ذلك المعنى. الفقه الإسلامي المقارن للدكتور فتحي الدريني: 29 وما بعدها.

(1) ـ الأصل المعنوي العام: يقول الدريني: "هو المستقرأ من مواقع معناه في عدة نصوص خاصّة، لاحظه المشرّع في تصرفاته، في بناء أحكام جزئية عديدة عليه، بحيث أمكن اعتباره مقصودا شرعيا ثابتا على سبيل القطع أو على سبيل الظّن الغالب، تبعا لنوع الإستقراء" . نفسه المرجع السابق: 39.

قال الشاطبي: "إن المجتهد إذا استقرى معنى عاما من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بذلك إلى دليل خاصٍّ، على خصوص نازلة تطرأ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرَى. من دون اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار المستقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة مطلوبة". الموافقات 304/3 .

وهكذا يتبيّن أنّ الفرق بين القاعدة العامّة أوالأصل اللفظي العام،وبين الأصل المعنوي العام، أنهما يشتركان في كونهما حجّة وأنّ كليهما منتشر في فروع الشريعة. و يختلفان من حيث الصيغة، فالأوّل صاغه الشارع من عنده بخلاف الثاني.

(2) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدريني: 37 وما بعدهما.

(23) ـ الموافقات: 93/4 .

التي يتعلّق بها ذلك الحكم التكليفي العام(1). وهذا النوع من الإجتهاد هو الإجتهاد في تحقيق المناط العام.

الفرع الثّاني: في حجيته:

يعتمد الشاطبي في الاستدلال على هذا النوع من تحقيق المناط على الإجماع والمعقول:

ـ أما الإجماع: فيقول عنه: "وهو الذي لاخلاف بين الأمّة في قبوله". وهذا الإجماع أكده صاحب روضة النّاظر كذلك حينما قال: "لا نعرف في جوازه خلافا"، وقال عنه الإمام الغزالي: "وهذا النوع من الإجتهاد لا خلاف فيه بين الأمّة"(2).

وهذا مسلّم به فيما كان من تحقيق المناط مجرّد تطبيق الكلي على جزئياته. أما إذا قصد به إثبات العلّة ـ المصطلح عليها في باب القياس ـ كما هو شأن تحقيق المناط في بعض صوره، حيث يتدرّج فيما يسمى قياسا، فهذا لا إجماع عليه بل هو مختلف فيه. وهذا الذي ينبغي أن يحمل عليه كلام الشاطبي والغزالي وغيرهما.

ـ وأما من المعقول: فقد استدلّ الشاطبي بأمرين:

أحدهما: أنّ الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ مُعيَّن خصوصيته ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى ضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلاّ وللعالم فيها نظر سهل أو صعبٌ، حتّى يحقّقَ تحت أيّ دليل تدخل؟... وهو تحقيق المناط بعينه.

الثاني: إنّه لابُدَّ منه بالنسبة إلى كلّ مجتهد وقاض ومفت بل بالنسبة إلى كلّ مكلّف في نفسه. فإنّ العامي إذا سمع أنّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة، أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا . فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بدّ له من النظر فيها حتّى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلاّ باجتهاد ونظر. فإذا تعيّن له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه(3).

الفرع الثالث: في الأمثلة:

وتوضيحا لهذا أضيف أمثلة زيادة على ما تقدم في الشرح، أوردها الإمام الشاطبي رحمه الله تكفي لفهم المراد وإدراك المعنى المقصود:

---

(1) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدريني: 37 و 38 .

(2) ـ الموافقات: 89/4 ، روضة الناظر: 277 .

(3) ـ الموافقات : 92/4 ، 93 .

المثال الأول: إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شكّ أنّ من النّاس من لا شيئ لـه، فيتحقق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصية، ومنهم من لاحاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصابا. وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغني.

المثال الثاني: في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مفتقرٌ إلى النظر في حال المُنفَق عليه والمُنفِق، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد، لأنّ التقليد إنّما يتصوّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلّد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأنّ كلّ صورة من صوره النّازلة نازلةٌ مستأنَفةٌ في نفسها لم يتقدّم لها نظير وإن تقدّم لها في نفس الأمر فلم يتقدّم لنا؛ فلا بدّ من النّظرفيها بالإجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدّم لنا مثلها، فلا بدّ من النّظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهاد أيضا.

المثال الثالث: من القواعد القضائية: «« البيّنة على المدّعِي واليمين على من أنكر»»[1]، فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة ـ بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب الخصوم بما عليهم ـــ إلاّ بعد فهم المدّعِي من المدّعَى عليه، وهو أصل القضاء،ولا يتعيّن ذلك إلا بنظر واجتهاد وردٌّ الدّعاوي إلى الأدلّة، وهو تحقيق المناط بعينه.

المثال الرّابع: العامي إذا سمع في الفقه أنّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقعت له في صلاته زيادة. فلا بُدّ له من النّظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلاّ باجتهاد ونظر. فإذا تعيّن له قسمها تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه.

المثال الخامس: في جزاء الصّيد، فإنّ الذي جاء في الشّريعة قوله تعالى: ﴿**فجزاءٌ مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ**﴾[2] وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلاّ أنّ المثل لا بدّ من تعيين نوعه، وكونه مثلا لهذا النّوع المقتول، ككون الكبش مِثْلاً للضّبع، والعنز مِثْلاً للغزال، والعناق مثلا للأرنب، والبقرة مِثْلا للبقرة الوحشية والشاة مِثلا للشاة من الضّباء. والأمثلة كثيرة لمن فهم المعنى وتدبّر المقصود[3].

البند الثاني: تحقيق المناط الخاص:

وفيه فروع:

• الفرع الأول: في حقيقته:

بيّن الإمام الشاطبي أنّ تحقيق المناط الخاصّ، نظر في كلّ مكلّف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يُتعرّف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلّف مقيّدة بقيود التحرّز من تلك المداخل.

---

(1) ـ حديث: "البينة على المدّعي واليمين على من أنكر..." متّفق عليه: سبل السلام: 132/4 .

(2) ـ المائدة: 95 .

(3) ـ الموافقات: 91/4 ، 92 .

هذا من وجه، ومن وجه آخر قد يكون نظرا فيما يصلح بكُلِّ مكلّف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحالٍ دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصّة على وزان واحد. كما سيتّضح ذلك في أدلّة حجّيته.

فالمجتهد بتحقيق المناط الخاصّ يحمل على كلّ نفس من أحكام النّصوص ما يليق بها، بناءًا على أنّ ذلك هو المقصود الشّرعيُّ في تلقّي التكاليف. فكأنه يخصّ عموم المكلّفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن ممّا ثبت عمومه في التحقيق الأوّل، ويقيِّد به ما ثبت إطلاقه في الأوّل، أو يضمّ قيدا أو قيودا لما ثبت له في الأوّل بعض القيود.

فيجب أن ننوّه أن تحقيق المناط العام المتقدّم يُلاحظ في هذا الخاص أيضا، فمرتبة هذا الخاصّ تأتي بعد تحقّق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممّن ينطبق عليهم تعلّق التكليف من الوجهة العامّة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك محلٌّ للنظر الخاصّ في أنه يناسبه أو لا يناسبه.

وذلك ـ كما تقدّم ـ أن المجتهد إذا بذل أقصى طاقاته العلمية في سبيل تحقيق "المساواة" بين الحكم التكليفي العامّ المجرّد، وبين الحكم التطبيقي الإجتهادي أو الإفتائي، على الوقائع المعيَّنة المعروضة، التي يتعلّقُ بها ذلك الحكم التكليفي العامُّ، فإذا احتفّت بالواقعة ظروف وملابسات فإنّه تنشأ عنها دلائل تكليفية أخرى، لاينطبق عليها ذلك الحكم التكليفي العام، لعدم تحقّق مناطه فيها، بل يحكم عليها بما تستدعيه تلك الدلائل من الأحكام المناسبة، وهو ما يطلق عليه "تحقيق المناط الخاص"(1).

• الفرع الثاني: حجيته:

الدّليل على صحة هذا الإجتهاد يتّضح بما ورد في السنّة النبوية، وفي إفتاء مجتهدي الصّحابة، وبالمعقول:

أ ـ من السنة: أما ما ورد في السنة، فمن مثل دعائه ـ صلى الله عليه وسلّم ـ لأنس(2) بكثرة المال، فبورك له فيه، بينما قال ـ عليه السلام ـ لثعلبةَ بْنِ حاطبٍ، حين سأله الدّعاء بكثرة المال: «قليل تؤدّي شكره خير من كثير لا تطيقه»(3)، فكان دعاؤه وإرشاده ـ صلى الله عليه و سلّم ـ لكل واحد منهما بما يناسب نفسه وحاله.

---

(1) ـ الموافقات: 91/4 ، 92.

(2) ـ أنس بن مالك: بن النضر بن ضمضمة بن النجار، أبو حمزة الأنصاري الخزرجي خادم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أحد المكثرين من الرواية عنه، حضر بدرا وهو صغير وشهد بقية المشاهد وكان يقيم في المدينة، وشهد كثيرا من الفتوح ثم سكن البصرة حتى توفي بها عام 90هـ . الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني: 126/1.

(3) ـ قصة ثعلبة بن حاطب: أخرجها الطبراني والبيهقي في الدلائل وابن أبي حاتم وابن مردويه كلهم عن ابن زيد عن القاسم بن عبد الرحمان عن أمامة، وهذا إسناد ضعيف جدًّا. الكافي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر بذيل الكشاف: 292/2.

– ومن ذلك نهيه – صلى الله عليه وسلم – لأبي ذرّ الغفاري عن الإمارة وكفالة اليتيم، إذ قال له: «يا أبا ذرّ! إنني أراك ضعيفًا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمّرَنّ على اثنين، ولا تولّين مال يتيم»(1). ومن المعلوم أنّ الامارة وكفالة اليتيم من أفضل الأعمال وأجزلها ثوابا، لمن قام بحق الله فيها، لقوله – صلى الله عليه وسلم – في الإمارة والحكم : «إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور على يمين الرحمان»(2)، ولقوله – صلى الله عليه وسلم – : «أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة»(3)، ولكنّ الرسول – صلى الله عليه وسلم – نهاه عنهما – كما يقول الإمام الشاطبي – لما علم له خصوصا في ذلك من الصّلاح(4). ويقول أيضا: "ودلّ – عليه الصلاة والسلام – أناسا شتّى على ما هو أفضل الأعمال في حقّ كلّ واحد"(5).

ب – فتاوي الصّحابة: أما ما أورد من افتاء مجتهدي الصّحابة، فمن مثل فتوى ابن عباس – رضي الله عنه – حين سأله سائل: "ألمن قتل مؤمنا متعمّدا توبةٌ؟" قال: "لا إلاّ النّار"، فقال له جلساؤه بعد أن ذهب الرّجل: كنت تفتينا يا ابن عباس أنّ لمن قتل توبة مقبولة؟ قال: إني لأحسبه رجلا مُغْضَبًا، يريد أن يقتل مؤمنا"(6). وهذا العارض الذي نشأ منه مناطٌ خاصٌّ أو دليل تكليفي آخر، يختلف عن المناط العام لحكم التوبة.

فدلّ ابن عبّاس – رضي الله عنه – ببصيرته الثاقبة على خصوص هذا العارض الذي يعتري الشخص المستفتي، فنشأ عنه مناط أو دليل يستدعي حكما آخر، يختلف عن مناط حكم التوبة في الأصل. ذلك لأنّ ظاهرة الغضب هذه تنمّ عن انطواء نفسه على نيّة الإقدام على اقتراف جريمة القتل في حقّ مؤمن. فرأى ابن عبّاس باجتهاده أنّ توبة مثل هذا الشخص في خصوصية حاله وفعله لا يتحقّقُ فيها مناط التّوبة الصّادقة التي تحمل صاحبها على الإنابة إلى الله تعالى، لأنّه ينوي الإقدام على الإجرام، ويبحث – في الوقت نفسه – عن المخلّص مسبّقا، فأجابه بما اقتضاه الدّليل الناشئ عن حالة اقتضاء تبعيّا، يختلف عن اقتضاء الدليل الأصلي لحكم التّوبة النّصوح، لعلّ ذلك يصدّه عن مآل الحرام.

وعلى العكس من ذلك ، المستفتي الذي تعتريه حالة اليأس و القنوط من رحمة الله تعالى، بأن كان يستعظم أن يتوب الله عليه، وهو تائبٌ فعلا، منيب إلى الله تعالى، فالمفتي يجيبه بما يليق بحاله،

---

(1) – رواه مسلم، انظر النووي على مسلم:241/5.

أبو ذرّ الغفاري: العابد الزاهد، القانت الوحيد، تعبّد قبل الدعوة بالأعوام، وأول من حيى الرسول بتحية الإسلام، فقد روى عنه ابو نعيم أنه قال لعبادة:"يابن أخي صليت قبل الإسلام بأربع سنين، قال ما كنت تعبد؟ قال إله السماء.حلية الأولياء:157/1.

(2) – رواه الترمذي وقال عنه حسن ،تحفة الأحوذي: 73/5.

(3) – حديث كفالة اليتيم رواه البخاري والترمذي وأبو داود . انظر فتح الباري: 198/6

(4) – الموافقات: 100/4 .

(5) – أورد الشاطبي في ذلك أحاديث كثيرة انظرها في الموافقات: 264/2 و 265 و 177/1 .

(6) – قصة عبد الله بن عباس مع من استفتاه بقتل نفس أصل القصة صحيح. فتح الباري باب الديات.

ممّا يبثّ روح الطُّمأنينة في نفسه، فيخيّره بأن رحمة الله واسعة، وأنّ عظيم توبته سبحانه لمن تاب، وآمن، وعمل صالحًا، وأنه تعالى لا يتعاظمه ذنب أن يغفره، بالأدلة الواردة في الشرع، وهي الأدلة التي تقتضي حكم التوبة اقتضاءا أصليا، إذ لا عوارض منافية طرأت.

الموضوع ـ كما ترى ـ هو حكم التوبة، فاختلف حكم الإفتاء به، تبعا لاختلاف حال كل مكلّف(1).

جـ ـ من المعقول: إنّه ليس من المعقول ولا المقبول شرعا، أن يحكم على واقعة معينة بحكم واحد، مهما اختلفت ظروفها وملابساتها، ذلك لأنّ هذه الظروف تأثر في نتائج التطبيق، فالنتائج تصبح هي الدّليل في تكييف العمل بالمشروعية وعدمها، تبعا لنوعها من المنفعة أو المضرّة، بقطع النّظر عن حكم أصل الفعل، تحقيقا للعدل، والمصلحة في الواقع المعيش بظروفه وعوارضه المتغيّرة.

الفرع الثالث: الأمثلة:

وقد مثل الشاطبي لذلك، بحكم الشرع في الزواج(2) بالنسبة إلى أشخاص قد اختلفت ظروف كل منهم، سواء أكانت تلك الظروف نفسية أم مادية. فالواجب(3) شرعا تطبيق الحكم المناسب لكل شخص على حدة، في ضوء ظروفه الخاصّة، التي تنهض بدليل تكليفي معيّن، يستدعي حكما خاصًّا في حقه، لأن تعميم الحكم التكليفي على جميع المكلفين يفترض التشابه في الظروف، وقد لا يوجد.

هذا ومن المعلوم، أن الحكم التكليفي الأصلي العام المجرّد في الزّواج الذي لا يتعلّق بشخص بعينه، وفي الأحوال العادية، أنه "مندوب إليه" ومن شروطه إقامة العدل، و القدرة على تكاليفه، والمعاشرة بالمعروف، حتى بالنسبة للزّوجة الواحدة، فمن كان في مثل هذه الحال، فقد تحقق فيه"المناط العام" وكان الزّواج في حقّه مندوبًا إليه، وبذلك تساوى الحكم التكليفي والحكم التطبيقي الواقعي في هذه الحال.

أمّا إذا كان تائقا للزّواج مثلاً، ويخشى العنت والوقوع في المحرّم إن لم يتزوّج، وهو قادر على مؤونته، ولكنه ممتنع على الزّواج، دون مسوّغ، فالزواج بالنسبة إلى مثل حال هذا الشخص فرض، لدليل أو مناط آخر، نشأ عن ظروفه الخاصّة، وتحقّق فيه، وهو أنّ تجنّب الوقوع في الفاحشة واجبٌ، ولايتمّ هذا الواجب إلاّ بالزواج، فكان الزواج واجبا لذلك، في حقه، لأنه من المقررات الشرعية، أن "ما لا يتمّ الواجب إلاّ به، فهو واجب" وقد تحقق هذا المناط الخاص فيه، أثرًا لظروفه، فيستثنى من عموم الحكم التكليفي الأصلي، المجرّد، لعدم تحقيق مناطه العام فيه، بسبب عوارضه الخاصّة.

---

(1) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدريني: 45 .

(2) ـ الموافقات: 105/4 .

(3) ـ حاشية الدسوقي: 214/2 .

ومثال ثان ـ في الموضوع نفسه ـ: لو كان شخص آخر، لا يخشى الوقوع في المحرّم، ولكنّه غير قادر على مؤنة الزواج وتكاليفه، فإنّه يُمنع من الزّواج في مثل هذه الحال، لما يُفضي إلى ظلم الزّوجة غالبا، والظلم حرام، فيجب منعه من التسبّب فيه.

وإذن تحقّق في مثل هذا الشخص مناط أو دليل آخر، وهو ما يؤول إليه زواج المعسر من ظلم للزوجة و الأولاد، وهذا مناط خاص لحكم آخر، تحقق في هذه الحال، ورجح على حكم الأصل، وهو دليل المآل[1].

المبحث الثاني: التعارض في تحقيق المناط

المطلب الأول: طبيعة التعارض فيه:

التعارض الذي يتكلم عنه الأصوليون ـ عموما ـ واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيئ الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج.

أما التعارض الذي أولى له الإمام الشاطبي اهتماما كبيرا، والمتمثل في التعارض في تحقيق المناط، فهو ليس في شيئ من تعارض الدّليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلّة في هذه الأنواع التي سيذكرها ـ العلامات و الأشباه وغيرهما ـ لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها وإنّما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محلّ الحكم. فالنّهي عن أكل الميتة واضح والإذن في أكل المذكاة واضحٌ، والإشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدّليل[2].

والتعارض في تحقيق المناط حقيقي وليس إضافيًا ـ كما هو الشأن في تعارض الأدلّة ـ لأنّ التعارض هنا ـ كما سبق في مبحث تعريف التعارض[3] ـ راجعٌ إلى ذهن المجتهد حيث وقعت الواسطة بين طرفين مختلفين في الحكم وفيها شبه من كل منهما.

ويمكن أن نصوّر هذا التعارض في تحقيق المناط كما يلي:

ـ قد يرى المجتهد أن "مناط قاعدة" ما متحقق في الجزئية المعروضة، تحقّقًا كاملاً ويثبت ذلك بالأدلّة والبحث العلمي، والتحليل الإجتهادي، بينما يرى مجتهد آخر أنّ في هذه الجزئية معنًى دقيقًا يجعل مناط تلك القاعدة غير متحقق فيها، ممّا يستوجب استثناءها من عموم هذه القاعدة، أو الأصل العام، ليدرجها تحت قاعدة أخرى أو يثبت لها حكما آخر بدليل، هو ـ في اجتهاده ـ أدنى إلى العدل، أو المصلحة المعتبرة شرعا، ويثبت ذلك بالأدلّة.

ـ أو قد يرى المجتهد ـ نتيجة البحث العلمي والإجتهاد ـ أن الفرع المقيس، قد تحققت فيه

---

(1) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدريني: 38 و39 .

(2) ـ الموافقات: 93/3 .

(3) ـ أنظر المبحث الأوّل من الفصل الأوّل من الباب العام في التعارض و الترجيح.

علة الأصل المتفق عليها، فيجري القياس بين الأصل والفرع، ويعدى حكم الأصل إليه، لأن "وحدة العلّة" توجب "وحدة الحكم" عقلا وشرعا، بينما يلحظ مجتهد آخر معنى دقيقا في الفرع ينهض فارقا بينه وبين الأصل المقيس عليه، فيحول دون تحقيق مناط حكم الأصل فيه، ومن ثَمّ لا يجري القياس، بل يثبت له حكما آخر بدليل آخر(1).

فالعلّة أو المناط ـ كما ترى ـ أمر متّفق عليه، ولكن جرى التعارض في مدى تحقيق هذه العلّة في الفرع عند التّطبيق.

المطلب الثاني:أنواع التعارض في تحقيق المناط:

ذكرنا فيما سبق أنّ الإمام الشاطبي يقسّم تحقيق المناط إلى نوعين: نوع لا يمكن فيه التّعارض، ونوع يمكن أن يقع فيه التعارض. ونحن سنتناول الكلام ـ بطبيعة الحال ـ عن النّوع الثّاني، حيث قسّمه إلىأنواع أربعة حسب القاعدة التي نحن بصدد دراستها، وهذه هي الأنواع في البنود التالية:

البند الأول: تعارض العلامات:

العلامات: جمع مفرده علامة، وهي الأمارة في اللغة. أما اصطلاحا فهي: ما يلزم من العلم بها الظن بوجود ما تدلّ عليه(2).

فالعلامات بغض النظر عن ما تدلّ عليه، لا تعارض بينها، ولكن إذا اعتبرنا ما تدلُّ عليه من الأحكام، فقد تتعارض فيما بينها إذا دلّت على أحكام مختلفة.

وهذا النّوع من التعارض لا يمكن أن يكون من نوع تعارض الدّليلين، لأنّه وإن كان يلزم منه تعارض دليليهما، لكن ليس هو نفس تعارض الدّليلين، بل هو تعارض في تحقيق مناط كلّ من الدّليلين(3).

ولقد مثل الشاطبي لهذا، بما إذا انتُهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الإنتهاب، فيُرى مثله في يد رَجُل ورع، فيدلّ صلاحُ ذي اليد على أنّهُ حلال، ويدل ندور مثله من غير النّهب على أنّه حرام فيتعارضان.

البند الثاني: تعارض الأشباه:

والأشباه: جمع مفرده شبه، وهو المثل والنّظير لغة. أما عند الأصوليين، فالشبه مسلك من مسالك إثبات العلّة، وقد اضطربت عباراتهم في تعريفه، لدقته وغموضه.

فقال الأكثرون فيه: "هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التّام، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام(4).

---

(1) ـ الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: 31 .

(2) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنبي: 88 بتصرّف.

(3) ـ الموافقات: 296/4 ، وانظر الهامش للشيخ دراز.

(4) ـ الوجيز للد. هيتو: 453 .

وقيل: هو الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلاّ بدليل متّصل(1).

والقياس المبني على الشّبه درجات، أعلاها قياس غلبة الإشتباه في الحكم والصفة. وحاصله أن الفرع إذا تردّد بين أصلين شبهه لكل واحدٍ منهما، إلاّ أنه كان أكثر شبها بأحدهما دون الآخر، فإنه يلحق بالأصل الغالب، شبهه به في الحكم والصفة(2).

ومن أبرز الأمثلة عن التعارض في تحقيق المناط بسبب الأشباه الحارة إلى ذلك، ما ضربه الشاطبي من تردّد العبد بين أصلين، وهما المال، و الإنسان الحرّ. إلاّ أنه إذا جُني عليه فقتل، ألحق في إيجاب القيمة على الجاني بقتله، بالغة ما بلغت، لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيها.

وكذلك في حكم زكاته، فعلى وجه أنه مال فلا يملك، كالبهائم، تكون زكاته على سيِّده لأنه ملك له في يد عبده، فكانت زكاته عليه كالمال الذي في يد المضارب والوكيل. وعلى وجه أنه آدمي يملك النكاح فملك المال كالحرّ، وذلك لأنه بالآدمية يتمهَّد للملك من قبل أن الله تعالى خلق المال لبني آدم ليستعينوا به على القيام بوظائف العبادات، وأعباء التكاليف، فبالآدمية يتمهَّد للملك ويصلح له كما يتمهد للتكاليف والعبادة؛ فعلى هذا لا زكاة على السيد في مال العبد لأنه لا يملكه، ولا على العبد لأن ملكه ناقص والزكاة إنما تجب على تامِّ الملك(3).

البند الثالث: تعارض الأسباب:

والأسباب جمع مفرده سبب، وهو في اللغة: ما يتوصّل به إلى غيره، وقيل هو الحبل، أما عند الأصوليين فله عدَّة تعاريف، نذكر منها ما يلي:

قيل: "هو ما يوصل إلى الشيئ من غير تأثير فيه"(4).

وقيل: "هو وصف ظاهر منضبط دلَّ الدَّليل السمعي على كونه معرِّفا لحكم شرعي"(5).

وعرّفه الشوكاني بأنّه: "جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم"(6).

---

(1) ــ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 256 .

(2) ــ زيادة في التوضيح؛ يمثل الأصوليون للشَّبَه بقول الشافعي في إزالة النجاسة: "طهارة تراد لأجل الصلاة" فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فإن الجامع هو الطهارة، ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التّام غير ظاهر، وبالنّظر إلى كون الشارع اعتبرها في بعض الأحكام كلمس المصحف والصلاة والطّواف، فذلك يوهم اشتمالها على المناسب.راجع: أصول الفقه للزحيلي: 661/1 ، والوجيز للد.هيتو: 453 ، الإحكام للآدمي: 59/3 ومسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور: 301/2.

(3) ــ أحكام القرآن للشافعي: 178/1 ، بداية المجتهد: 246/1 ، المغني: 494/2 .

(4) ــ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 239 .

(5) ــ شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب: 07/2 .

(6) ــ إرشاد الفحول للشوكاني: 6 .

وعرّفه الشيخ عبد الوهّاب خلاف بأنّه: "أمر ظاهر منضبط، جعله الشارع علامة على حكم شرعي هو مسبّبه، ويلزم من وجوده وجود المسبّب، ومن عدمه عدمه"(1).

ومزيدا من الوضوح قال الشوكاني: "وبيانه أنّ الله سبحانه جعل في الزاني مثلا: حكمين، أحدهما: تكليف وهو وجوب الحدّ عليه، والثاني: وضعيّ وهو جعل الزّنا سبّبا لوجوب الحدّ، لأنّ الزّنا لايوجب الحدّ بعينه وذاته بل بجعل الشرع"(2).

ومن أمثلة التعارض في تحقيق المناط المنحرّ عن تعارض الأسباب: اختلاط الميتة بالمذكاة والزوجة بالأجنبية.

قال في المنهاج: "لواشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب عليه الكفُّ عنهما". أمّا الأجنبية فواضح، وأمّا المنكوحة فلاشتباهها بالأجنبية، فالكفُّ عنهما هو طريق حصول العلم بالكفّ عن الأجنبية، وإنّما قال على معنى أنّه يجب عليه الكفّ عنهما، لأنّ الحرام عليه في نفس الأمر، هي الأجنبية فقط، فمعنى تحريمها عليه وجوب الكفّ عنهما فنبّه عليه.

واعلم أنّ هذا النّوع من الحرمة منهم من جعله من قبيل ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجبٌ، شبهه بحالة وجوب الإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي عينها(3). ومنهم من جعلها من الاحتياط من أجل درء مفسدة محرّمة"(4).

البند الرّبع: تعارض الشروط:

الشروط جمع مفرده شرط، وهو في اللغة مصدر بمعنى إلزام الشيئ والتزامه، وجمعه شروط، وبتحريك الراء، معناه: العلامة وجمعه أشراط، قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ أي علامات الساعة(5).

وعند الأصوليين: الشرط، هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه. وبعبارة أخرى: هو مايلزم من عدمه عدمُ الحكم أو عدم السبب.

ومعنى قولنا: "من غير إفضاء إليه"، أي من غير تأثير له فيه، وذلك أن وجود الشرط لا يلزم منه

---

(1) ـ علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاّف: 117 .

(2) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 6 .

(3) ـ المستصفى للغزالي: 72/1، والإبهاج للسُّبكي: 13/1.

(4) ـ قواعد الأحكام لسلطان العلماء العز بن عبد السلام: 17/2.

قال في المغني في مسألة اشتباه الإناء الطاهر بالنجس في السفر، إذا كثر عدد الطاهرات: "فذهب أبو علي النجاد من أصحابنا إلى جواز التحري فيهما، وهو مذهب أبي حنيفة، لأن الظاهر إصابة الطاهر، ولأنّ جهة الإباحة قد ترجّحت فجاز التحري، كما لو اشتبهت عليه أخته في نساء مصر، وظاهر كلام أحمد أنه لا يجوز التحري فيها بحال، وهو قول أكثر الصحابة، وهو قول المزني وأبي ثور، وقال الشافعي يتحرى ويتوضأ بالأغلب في الحالتين". المغني: 49/1.

(5) ـ سورة محمد ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: 18.

وجود المشروط ولا عدمه، ولهذا عرّف بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. ففي الشق الأول من التعريف خرج المانع، لأن عدمه لا يؤثّر في الحكم، وخرج بالشق الثاني من التعريف السبب، فإن وجوده يستلزم وجود السبب. ومن أمثلته: الطهارة للصلاة، وحوَلان الحول لوجوب الزكاة، والقدرة على تسلم المبيع لصحّة البيع، والإحصان سبب في الزّنا للرجم، والرشد لدفع مال اليتيم..(1).

أما تعارض الشروط في تحقيق المناط، فمن أمثلته ما ذكر الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ من تعارض البيّنتين إذا قلنا إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه. وهذا مثال جامع يدخل تحته عدد من الأمثلة لا يحصى، أكتفي بذكر مثالين منها(2):

أحدهما: إذا أقام إنسان بيّنة أن هذه الدار ملكه، وأقام آخر بيّنة أنها وقف عليه.

والثاني: إذا أقام المالك البيّنة على أن الدابة أو السيارة مثلا تلفت عند الغاصب من ركوبه، وأقام الغاصب البيّنة على أنه ردّها إلى المالك.

المبحث الثالث: الترجيح في تحقيق المناط:

بيّن الإمام الشاطبي أن وجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كلّ جزئي بحكم جزئيّ واحد، بل لابدّ من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، ممّا يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات(3).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن وجه الترجيح في هذه الأنواع من التعارض في تحقيق المناط هو الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيُّهما أقوى وأقرب إلى تلك الواسطة فيُبنى عليها إلحاقها به. من غير مراعاة للطرف الآخر أو مراعاته.

وعليه يكون الترجيح في الأمثلة التي ذكرناها في أنواع التعارض كما يلي:

ـ ففي المثال الذي سبق في تعارض العلامات(4): ينظر إلى أي العلامتين أقوى، فقد يرى أحد المجتهدين ترجيح علامة الحل المتمثّلة في صلاح ذي اليد، ويقوي ذلك بأن الأصل في الذمم البراءة؛ فلا يطالبه بإقامة البيّنة على ما في يده.

---

(1) ـ إرشاد الفحول للشوكاني:6، علم أصول الفقه لخلاف: 51، أصول الفقه للزحيلي: 98/1، الوجيز للد. هيتو: 51.

(2) ـ مسائل تعارض البينتين في: المغني: 173/12-176 و192، والفرائد البهية في القواعد الفقهية لمحمد حمزة: 79 و31، الفروق للقرافي: 62/4، فتاوي النووي: 164، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: 44/5 و736، الوجيز للغزالي: 267 و268.

(3) ـ هذا بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين، فقد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعة التالية: المتن، أو السند، أو المعنى، أو أمر خارج، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها، فصارت ستة أنواع.

(4) ـ انظر المطلب الثاني.

بينما قد يرى مجتهد آخر أن ندرة وجود مثل هذا المتاع بغير انتهاب، علامة أقوى من أن تعارض بصلاح ذي اليد، فيرجح جانب الحرمة على جانب الحل، فيطالب صاحب العلامة الضعيفة بالبيِّنة على ما في يده. ولا يمكن بحال أن نراعي الطرف الثاني إذا رجح أحد الطرفين، مثل ما هو واضح من هذه المسألة.

2ـ أما في تعارض الأشباه: فإن العبد ـ كما سبق ـ متردِّد بين المال والإنسان الحر. وذلك لأن فيه شبَهًا من الطرفين. ففي بعض الأحيان يلحق بأحدهما من دون النظر إلى الطرف الآخر، كما إذا جُني عليه فقتل، ألحق في إيجاب القيمة على الجاني بقتله، بالغة ما بلغت، لأن شبهه بالمال في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحرّ فيهما. وأحيانا أخرى يُراعى الطرف الثاني، كالبهائم، فعلى هذا تكون زكاته على سيِّده، لأنه ملك له في يد عبده من جهة.

ومن جهة أخرى يملك لأنه آدمي يملك النكاح فيملك المال تشبيها له بالحر، وذلك لأنه بالآدمية يتمهَّد للملك. فعلى هذا لا زكاة على السيِّد في مال العبد لأن ملكه ناقص، والزكاة إنما تجب على تمام الملك، هذا مراعاة للطرفين معا(1).

3ـ وفي تعارض الأسباب رأينا كيف أن العلماء اتفقوا على تغليب السَّبب المحرِّم على السبب المحلِّل، درءا للمفسدة أو امتثالا لقاعدة: "ما لا يتمُّ الواجب إلاّ به فهو واجب" فيما إذا اختلطت الميتة بالمذكّاة، أو الزوجة بالأجنبية.

4ـ أما في مثال تعارض البيِّنتين، إذا قلنا إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم؛ ففي مسألة الوديع: لو أقام المودِع البينة على أن الوديع أتلفها، وأقام الوديع البينة على أنها هلكت بنفسها، فبينة المودع أولى، لأنها أكثر إثباتا، لأن فيها إثبات الهلاك وزيادةً عليه وهو التعدي. فإذا أقام الوديع البينة على إقرار المودع أنها هلكت، تُقبل بيِّنته، ويكون هذا الإثبات تكذيبا لبينة المودع(2).

ومسألة تعارض البينتين في حالة ما إذا أقام المالك البينةعلى أن الدابة أو السيارة مثلا تلفت عند الغاصب من ركوبه، وأقام الغاصب البينة على أنه ردها إلى المالك، فتقبل بينة المالك، وعلى الغاصب قيمة المغصوب؛ لأن بينة الغاصب لا تدفع بينة المغصوب منه لأنها قامت على رد المغصوب، ومن الجائز أنه ردَّها، ثمَّ غصبها ثانيا وركبها فتلفت في يده. فبينة المغصوب منه قوية لأجل ضعف بينة الغاصب لتطرُّق الشك إليها(3).

---

(1) ـ وفي المغني : "إن الزكاة على سيِّده، وهذا مذهب سفيان وإسحاق وأصحاب الرأي، وروي عنه ـ أي الإمام أحمد في رواية ثانية ـ لا زكاة في ماله ، لا على العبد ولا على سيده، قال ابن المنذر: وهذا قول ابن عمر وجابر والزهري وقتادة ومالك وأبي عبيد، وللشافعي قولان كالمذهبين". المغني: 494/2، وانظر بداية المجتهد: 246/1، فتح القدير لابن الهمام: 481/1-486، الدر المختار للحصكفي: 4/2، وما بعدها، والمجموع للنووي: 293/5-299.

(2) ـ الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: 44/5.

(3) ـ البدائع للكاساني: 163/7، حاشية الدسوقي والشرح الكبير: 456/3، مغني المحتاج: 287/2، والمغني: 272/5.

هذا شرح وتطبيق للأمثلة التي أوردها الإمام الشاطبي في باب التعارض والترجيح في تحقيق المناط. وفيما يلي سأتطرّق بنوع من التفصيل إلى آثار هذه القاعدة في الإختلاف في الفروع الفقهية. وذلك من خلال المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل.

المبحث الرابع: أثر هذه القاعدة في الاختلاف في الفروع الفقهية:

إنه من أحسن من تكلم عن أثر الاختلاف في الترجيح عند التعارض في تحقيق المناط، في اختلاف الفقهاء عند تقريرهم لفروع الشريعة؛ الدكتور فتحي الدريني في كتابه "الفقه الإسلامي المقارن"(1). ومن أجل الأمانة العلمية أشيد بالفضل الذي عاد به عليّ هذا الكتاب في إعداد هذا المبحث حيث تمكّن فيه مؤلّفه أن يُبرز بوضوح هذه المسألة، فاقتفيت أثره، وسجلت مجموعة من الأمثلة هذا تفصيل لها:

المطلب الأول: المثال الأول:

مسألة ما إذا اختلف المتبايعان ـ البائع والمشتري ـ في مقدار ثمن السلعة قبل تسليمها للمشتري، وقبل قبض البائع للثمن.

فثمّة قاعدة تشريعية عامة من قواعد الإثبات في التشريع الإسلامي، أراها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بقوله: «البَيِّنة على المدَّعِي واليمين على من أنكر»(2)، وهي متفق عليها. ومقتضى هذا الأصل العام من أصول الإثبات، أو القواعد القضائية، أنه على المدَّعِي يقع عبءُ الإثبات بالبينة، فإن أقامها حُكِمَ له بمُدَّعاه، حتى إذا عجز عن إقامتها، فالمشتري ـ المدعى عليه ـ المنكر، يُصَدَّق مع يمينه.

هذا من حيث الحكم بمَدْرَكِه الشرعي مُتصوَّرا في الذهن قبل التطبيق. غير أن القاضي عند التطبيق، لا يمكنه الحكم في واقعة معروضة لديه، إلاّ بعد التمييز بين المدَّعِي والمدَّعى عليه، وهو أصل القضاء.

قال القاضي ابن فرحون(3): "إن علم القضاء يدور على معرفة المدَّعِي والمدَّعى عليه، لأنه أصل مشكل. وأنهم لم يختلفوا في حكم كلّ منهما، ولكنّ الكلام في تمايزهما. ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة، منها: أن الأول من إذا تَرَكَ الخصومة تُرِكَ، أو من لا يستند قوله إلى مصدق، أو من لا

---

(1) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدريني: 33 وما بعدها، و78 وما بعدها.

(2) ـ متفق عليه، وتقدّم تخريجه صفحة 87.

(3) ـ تبصرة الحكام لابن فرحون: 140/1 وما بعدها.

ابن فرحون: ابراهيم بن علي بن محمد بن فرحون برهان الدين اليعمري ولد ونشأ ومات في المدينة وهو مغربي الأصل. له "الديباج المذهّب و"تبصرة الحكام في أصول الأقضية والحكام" وغيرها. توفي سنة 799هـ. الأعلام للزركلي: 52/12.

يكون قوله على وَفق أصل أو عرف، والثاني: من ليس كذلك. غير أن الأنظار تضطرب لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا... قال القاضي شريح(1): وُليتُ القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يُتخاصم فيه إليَّ، فأول ما ارتفع إليَّ خصمان، أشكل عليَّ أمرهما من المدَّعِي ومن المُدَّعَى عليه؟".

وهذه القاعدة وإن كان مضمونها لا خلاف فيه، إلاّ أن الأئمة اختلفوا في تطبيقه على المسألة السابقة على رأيين:

ـ الرأي الأول: أن البائع هو المدَّعِي لأنه يدَّعي زيادة في الثمن، فيكون مقتضى القاعدة أن عبء الإثبات بالبينة يقع على عاتقه، بينما المشتري ينكر هذه الزيادة. والمنكر هو المدَّعَى عليه فيُصدَّق مع يمينه، إذا عجز الأول عن الإثبات. فمناط القاعدة متحقّق في هذه المسألة.

ـ الرأي الثاني: أن كُلاً من البائع والمشتري مُدَّع ومدَّعًى عليه في الوقت نفسه؛ فالمشتري يدعي على البائع استحقاق المبيع، ويمتنع بالتالي عن التسليم، فكلاهما في الواقع يدَّعي شيئا ينكره الآخر.

وتأسيسا على هذا، لا ينطبق مناط القاعدة ـ أي لا يتحقق مضمونها ـ في هذه الحالة حتى يجري عليها حكم التوزيع ـ أي تقسيم البينة و اليمين على الخصمين ـ بل يطالب كل واحد منهما بالبينة، باعتباره مدَّعِيا، وعند انتفاء البينة من جانبهما يتحالفان.

هذا ويجدر بنا أن نلاحظ أن محل النزاع في المسألة قبل أن يقبض المشتري السلعة والبائع الثمن، كما أشرنا، أما لو اختلفا في الثمن بعد قبض المشتري للسلعة، فقد ورد في ذلك أثر من السنة، ولا مجال للإجتهاد، إذ يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة، تحالفا وترادَّا»(2)، أي لا تطلب بينة من أي منهما.

والأمثلة من هذا النوع كثيرة في هذا الموضوع، لأن تحقيق المناط يُعدّ من أكثر الأسباب المؤدِّية إلى اختلاف الفقهاء. فإن تطبيق مضمون القاعدة ـ تشريعية كانت أم فقهية ـ أو الأصل المعنوي العام، أو "العلّة" المستنبطة من النص الجزئيّ الخاصّ، أقول: تطبيق كل أولائك على الفروع المستجدَّة والمعروضة على الإجتهاد والبحث، لتبيُّن ما إذا كان كل يتحقق معناها فيها كملا، يثبته المجتهد بالأدلة الأصولية، ثمرةٌ للبحث المتعمِّق، وفي هذا مجال للإختلاف أيَّ مجال. ولقد تبيَّن لنا من خلال هذا المثال الأول، كما سيتبيَّن لنا من خلال الأمثلة الآتية، أنه لا خلاف في الأصل، وإنما الخلاف في التطبيق على الوقائع. وهو اجتهاد مستمر أبدا إلى يوم القيامة، كما يقول الإمام الشاطبي(3).

---

(1) ـ القاضي شريح: بن قيس بن الجهم الكندي أصله من اليمن ولي قضاء الكوفة زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، واستعفى في أيام الحجاج. وتوفي بالكوفة سنة 78هـ . الأعلام للزركلي: 161/3.

(2) ـ رواه النسائي والبيهقي والحاكم من طريق عبد الرحمان بن قيس، وصححه من هذا الوجه الحاكم وحسنه البيهقي، ورواه مالك بلاغا. قال الحافظ: "رواته ثقات لكن اختلف في عبد الرحمان هل سمع من أبيه". نيل الأوطار للشوكاني: 224/5.

(3) ـ الموافقات: 87/4.

هذا ومن قبل الإمام الشاطبي يقرر ابن رشد، هذا المعنى في كتابه "بداية المجتهد" في باب الصيد ـ كما سترى في المثال الثاني وما يليه من الأمثلة ـ حيث يقول ما نَصُّه: "وربّما اتفقوا على وجوب بعض هذه الشروط، ويختلفون في وجودها في نازلة"(1). أي تحقُّقها في الوقائع المتجدِّدة، والمعروضة للبحث والإجتهاد لتبيِّن حكما. والأمثلة القادمة تدل على ذلك:

المطلب الثاني: المثال الثاني:

اتفاق المالكية على أن من شروط فعل "الإرسال" للإصطياد، أن يكون مبدأه من الصائد، واختلافهم إذا أفلت الجارح من يده، أو خرج بنفسه، ثمَّ أغراه، هل يجوز ذلك الصيد أم لا؟ لتردُّد هذه الحال بين أن يوجد ـ أي يتحقّق فيها هذا الشرط ـ أو لا يوجد"(2).

أما اتفاق المالكية، فذلك في "أصل الشرط" وهو أن يكون مبدأ الفعل ـ من إرسال الجارح، أو رمي السهم ـ من الصائد، حتى يُنسب الإصطياد إليه لا إلى الجارح المعلّم، ولا إلى الآلة الجامدة، وإنما اختلفوا في الحالات والوقائع المفترضة والمعروضة للبحث، والتي أشار إليها ابن رشد في قوله: "واختلافهم فيما إذا أفلت الجارح من يده، أو خرج بنفسه، ثمَّ أغراه، هل يجوز ذلك؟"(3)، بمعنى هل وجد وتحقق أصل الشرط في هذه الحال، فيحل المصيد، أو لم يتحقق الشرط، فلا يحل. فالاختلاف إذًا ـ كما ترى ـ في تحقيق مناط أصل الشرط في النوازل، والوقائع، وليس الاختلاف في أصل الشرط، لأنه متفق عليه، كما هو أصل المسألة.

هذا والإمامية ـ كما يقول الدريني ـ على أن هذا الشرط غير متحقّق في هذه الحال، مصيرا منهم، إلى أن خروج الجارح بنفسه تلقائيًا، لا يُعدُّ إرسالا من الصائد، وعليه فلا يُعدّ الاصطياد منسوبا إليه، وهو خلاف ما اشترطته السُّنّة، من قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إذا أرسلت كلبك»(4)، فمناط الإرسال لم يوجد ولم يتحقّق.

وكذلك إذا أفلت الجارح من يد الصائد، لم يكن مبدأ الفعل منه، على ما هو أصل الشرط، فلم يتحقق شرط "حلّيّة" المصيد في هذه الحال، إذ الشيئ لا يوجد من دون شروطه المتّفق عليها بداهة،

---

(1) ـ بداية المجتهد: 458/1 و459.

(2) ـ المصدر السابق نفسه.

(3) ـ المصدر السابق نفسه.

(4) ـ الحديث: روي عن عدي بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله تعالى عليه، فإن أمسك عليك فأدركته حيًّا فاذبحه. وإن أدركته قد قتل ولم يأكل منه فكُله، وإن وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل فلا تأكل فإنك لا تدري أيُّهما قتله، وإن رميت بسهمك فاذكر اسم الله تعالى، فإن غاب عنك يوما فلم تجد فيه إلاّ أثر سهمك فكل إن شئت، وإن وجدته غريقا في الماء فلا تأكل". وهو متفق عليه: سبل السلام للصنعاني:81/4.

والإمامية:مذهب من مذاهب الشيعة .

وبالتالي لا ينسب الإصطياد إلى الصائد، ولو أغراه بعد الإفلات، وازداد نشاط الجارح المعلّم، لأن مبدأ الفعل من الصائد وهو أصل الشرط ـ أي الإرسال ـ لم يتحقّق، وهو رأي الإمامية أيضا، إذ جاء في اللمعة الدّمشقية، ما نصُّه: "وأن يرسله الصائد للإصطياد، فلو "استرسل" من نفسه... لم يحلّ، وإن زاده إغراءً"(1).

على أن هذا الخلاف قديم، حيث ذهب عطاء بن أبي رباح(2)، وكذلك الأوزاعي(3)، إلى أن معنى الإرسال يتحقّق من دلالة الحال، ولو لم يرسله الصائد فعلا، إذ مجرّد إخراج الصائد الجارح للصيد، يُعدّ "إرسالا"، معنى ودلالة، ودلالة الفعل كالفعل نفسه معنًى، والعبرة للمعنى، فتحقّق مناط الإرسال بالإخراج للصيد، لأن الإخراج يقوم مقام "الإرسال" من حيث الدلالة والقصد، وبالإخراج يتحقق الشرط، فكذا هذا، فيَحِلُّ(4). أو بعبارة أخرى: الإخراج يجزئ عن الإرسال.

وهكذا ترى أن منشأ الخلاف ـ هنا كذلك ـ هو "تحقيق المناط"؛ فمن رأى أن مناط الإرسال لا يتحقق بالإغراء، ولا بالإخراج، فلا يجزئ منهما واحد عن الإرسال، بل لا بد من وجود حقيقة الإرسال، صورة ومعنى، قال: لا يحِلُّ أكل المصيد، ومن رأى أن الإرسال يتحقق معناه بدلالة الحال، وهو الإخراج للصيد، قال: الإخراج يجزئ عن الإرسال،فيحصل الصيد. فليس الخلاف في أصل الشرط، وهو الإرسال ـ كما ترى ـ بل في تحقيق معناه على الحالات والوقائع كما رأيت، وفي هذا مجال للإجتهاد بالرأي، وما فيه.

المطلب الثالث: المثال الثالث:

وضرب لنا الإمام ابن رشد(5) مثالا توضيحيا آخر، "لتحقيق المناط"،وذلك أن من شرط حلّ الصيد، أنه إذا أدركه الصائد غير منفوذ المقاتل ـ أي لا يزال حيا ـ أن يُذَكّى، إذا قدر عليه، قبل أن يموت، لأن الصيد إذا أضحى مقدورا عليه بالجرح أو الإصابة أو الأخذ من قبل الجارح المعلّم، لا يحل إلاّ بالذكاة الشرعية التي هي الأصل، وهذا شرط متفق عليه، غير أنهم اختلفوا في وجود هذا الشرط، وتحقّقه في الوقائع والحالات.

---

(1) ـ اللمعة الدمشقية مع شرحها الروضة الندية للعاملي، دار إحيا التراث العربي - بيروت - 1403.

(2) ـ عطاء بن أبي رباح: هو عطاء بن أسلم بن صفوان تابعي من أجل الفقهاء، كان من أجلاء الفقهاء كان عبدا أسود. ولد في جند باليمن ونشأ بمكّة فكان مفتي أهلها ومحدّثهم. توفي بها سنة 114هـ وهو الصحيح. حلية الأولياء لأبي نعيم: 310/3.

(3) ـ الأوزاعي: (88–157هـ = 707–774م): هو عبد الرحمان عمرو بن محمد أبو عمرو الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع. مات ببيروت . وهو من الأئمّة الأعلام المجتهدين وصاحب مذهب في الفقه، اندثر و لم يبق إلا على شكل فتاوى وآراء متفرقة، حاول بعض الباحثين جمعا في هذا العصر. البداية والنهاية لابن كثير :115/10–120.

(4) ـ تفسير القرطبي: 68/6.

(5) ـ ابن رشد: (520–595هـ = 1126–1198م): هو محمد أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي أبو الوليد . من أهل قرطبة، حفيد ابن رشد صاحب المقدمات. له "فلسفة ابن رشد" و"بداية المجتهد" وغيرها. الأعلام للزركلي: 318/5.

ومن ذلك تخليص المصيد حيًّا، فيموت في يده، قبل أن يتمكن من ذكاته(1). فالإمام أبو حنيفة منع هذا، وقال: إنه لا يحل، بينما أجازه الإمام مالك(2). وسبب الاختلاف، هو "تحقيق المناط" لتردد الحال بين أن يعدَّ "منفوذ المقاتل" أي ميتا بالاصطياد نفسه فيحل،أو أن الصائد أدركه غير منفوذ المقاتل، فكان عليه أن يذبحه في موضع الذبح، أي بالذكاة الشرعية، ولكنه قصَّر في ذلك، فيعدُّ مفرِّطا حتى مات في يده،لا بالاصطياد، فلا يحلّ(3).

ولو أنك أمعنت النظر في أصل الشرط، المتّفق عليه لألفيته، كما يقول الأئمة: "أن يكون موت الحيوان مستندا إلى جَرح وعقر من قبل الجارح المعلَّم، أو السهم المرمِيِّ به"(4). فالشرط متّفق عليه وإنما الخلاف في تحقيق مناطه في الجزئيات.

حتى إذا اتسع الوقت لذبحه إذا وجده حيا، ولم يفعل، كان مقصِّرا، فلا يَحِلّ المصيد، لأنه ميتة. وإن لم يتسع الوقت لذبحه، ومات، كان ذلك بفعل الجارح، فيحل، لأنه لم يكن مقصِّرا(5).

المطلب الرابع: المثال الرابع:

ومن الأمثلة على ذلك أيضا: شرط عدم القدرة على الحيوان المتوحِّش متّفق عليه، فإذا تحقق كانت ذكاته بالعقر لا بالذبح. فهل يتحقق هذا الشرط في الحيوان النّادّ لأنه أصبح بتمرُّده غير مقدور عليه، فيحل بالصيد، ولو كان مستأنسا بطبعه، كالبعير والشاة؟

فترى صاحب "بدائع الصنائع" يفرِّق بين حالين بالنسبة إلى المستأنس، بين أن يكون في الصحراء، أو في المصر ـ أي المدينة ـ: "ففي الحالة الأولى، يُعدّ غير مقدور عليه فيحلّ بالصيد والعقر، أي بالجرح في أي موضع من جسده، كما قدَّمنا بشرط أن يسيل دمه، ويموت منه، فيقوم الجرح مكان الذكاة الشرعية، لعدم القدرة عليه، أو تعذُّر أخذه.

أما في الحالة الثانية؛ وهي ما إذا ندت الشاة في المصر مثلا، لم يجز عقرها، لأنه يمكن أخذها لأنها لا تدفع عن نفسها، فكان الذبح مقدورا عليه فلم يتحقق مناط العقر في هذه الحال، وهو شرط عدم القدرة عليه، أو تعذُّر أخذه، فلا يحل لذلك، لأن العقر خلف عن الذبح ، والقدرة على الأصل تمنع المصير إلى الخلف"(6).

---

(1) ـ بداية المجتهد: 458/1 و459.

(2) ـ المرجع السابق نفسه.

أبو حنيفة: هو الإمام المجتهد النعمان بن ثابت التميمي الكوفي إمام الحنفية، ولد سنة 80هـ وتوفي سنة 150هـ. انظر ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان: 163/2.

(3) ـ بداية المجتهد: 458/1-459.

(4) ـ بدائع الصنائع للكاساني: 43/5 ومايليها.

(5) ـ المرجع السابق نفسه.

(6) ـ المرجع السابق نفسه.

هذا ويقاس على ذلك الحيوان الصائل، أو الواقع في البئر أو نحوه، هل يُعدّ مقدورا عليه، فلا يحلّ إلاّ بالذكاة الشرعية في موضعها من الحلق أو اللبة(1)، ذبحا أو نحرا، حسب الحال، أويُعدُّ غير مقدور عليه، فيحلُّ حينئذ بالعقر، بجرحه في أي موضع من جسمه، كما أسلفنا. فمنشأ الخلاف ـ كما ترى ـ " تحقيق المناط".

وأفضل ما نختم به هذا المبحث قول الأستاذ الدكتور فتحي الدريني: "إذا كان نشوء المذاهب الفقهية الإسلامية أمرا حتميا لا اعتباطيا، ولا مظهرا للتعصب أو الارتجال، أو ولعا بحب التفرُّد، ومجرَّد المخالفة، بل يرتدُّ هذا الاختلاف...إلى الأسباب الحقيقية العلمية التي بيَّنّا، فإنا نضيف إلى ذلك، مبدأ "تحقيق المناط" الذي أجمع عليه العلماء إجتهادا بالرأي في التطبيق الدقيق، تحرِّيا مخلصا، وبحثا موضوعيا، لتبَيُّن حكم الله تعالى في الوقائع المتجددة. وكثير من أسباب الخلاف ترجع إلى هذا الأصل.

على أن مبدأ "تحقيق المناط" الثابت بإجماع الأصوليين والفقهاء وهو مقتضًى للتشريع نفسه، لا يقلّ الإجتهاد بالرأي فيه، خطرا وأثرا، عن الإجتهاد بالرأي في الاستنباط، كما نوَّهنا، إذ تتعلّق بالتطبيق العملي ثمرات التشريع الإسلامي كلّه، بل مقصد الشارع من إنزال الشريعة، لتدبير الحياة الإنسانية على وجه الأرض، وإلاّ فاستنباط الأحكام نظريا لا يغني عن تطبيقها عمليا، واجتناء ثمراتها في مواقع الوجود(2)".

وبهذه الأمثلة التوضيحية، يكون قد تبيَّن لنا كيف يكون تحقيق المناط محَلاً للتعارض والترجيح.

* * *

(1) ـ اللبة: بفتح اللام والباء المشددتين: المنحر أسفل العنق. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 388.

(2) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدكتور فتحي الدريني: 84.

الفصل الثاني: ضوابط التعارض والترجيح عند المقلد

المبحث الأول: دراسة عامة

القاعدة:

قال الشاطبي: "فتاوي المجتهدين بالنّسبة إلى العوام، كالأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهد"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

البند الأول: شرح مفرداتها:

هنالك عدّة مصطلحات احتوت عليها هذه القاعدة، وأخرى سيكثر الحديث عنها في هذا الفصل، ولذلك أفضّل البدأ بشرحها جميعا:

1- المجتهد لغة: هو اسم فاعل من اجتهد في الأمر: أي استفرغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، مستلزم للكلفة والمشقّة.

أما اصطلاحا: فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه في تحصيل الحكم الشرعي. ولا يكون المرء فقيها بمجرّد الدعوى، أو التشهي والهوى، وإنما يجب أن تتوفّر فيه شروط لا بد منها ليصل إلى درجة الإجتهاد، بها يتميّز المفتي من المستفتي والمجتهد من المقلّد(2).

2- المفتي: اسم فاعل، وهو الفقيه الذي يظهر الأحكام الفقهية، ويُعلم السائلين بالأحكام الشرعية. ولقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد أو الفقيه، فأما غير المجتهد فليس بمفت، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد على وجه الحكاية(3).

3- الفتاوي: جمع فتوى، وهي لغة، الجواب في الحادثة، اشتقّت من "الفتى" في السن على سبيل الاستعارة.

والفتوى شرعا(4): هي بيان الحكم الشرعي في قضية من القضايا جوابا عن سؤال سائل، معيّنا

---

(1) ـ الموافقات: 292/4.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنبي: 405، الوجيز للدكتور هيتو: 525، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 139/3، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري: 362/2، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: 289/2.

(3) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنبي: 445، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 167/3، إرشاد الفحول للشوكاني: 234، الفتوى لجمال الدين القاسمي: 101.

(4) ـ الفتوى للشيخ القرضاوي: 11.

كان أو مبهما، فردا أو جماعة.

ـ التقليد لغة: مأخوذٌ من القلادة التي يقلد غيره بها فيجعلها في عنقه، وكأن المقلّد جعل الحكم الذي قلّد فيه المجتهد كالقلادة في عنقه. ويستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص.

أما في اصطلاح الأصوليين فله تعريفان:

أحدهما: هو قبول من يجوز عليه الإصرار على الخطإ بغير حجة على عين ما قبل قوله فيه". وهو المختار عند كثير من الأصوليين.

والثاني: هو قبول قول الغير من غير معرفة دليله(1).

ـ المقلِّد: وهو اسم فاعل من قلّد، والمقلّد والمستفتي شيئ واحد، لأن المستفتي عليه أن يقلّد أحدا من المجتهدين كما سيأتي(2).

ـ العوامّ: جمع مفرده "عامي"،نسبة إلى العامّة الذين هم خلاف الخاصة. وقد يطلق على من لا علم عنده ولا ثقافة، أو الذي لا يحصّل علما معيّنا بالنسبة لمن حصّله(3).

البند الثاني: المعنى العام:

هذه قاعدة عامة بيّن فيها الإمام الشاطبي حكما هو من أهم الأحكام في أصول الفقه بالنسبة للعامّي. ذلك أن غالب المكلّفين عوام، والأحكام الشرعية تصل إليهم عن طريق المجتهدين بسؤالهم إياهم وغير ذلك، لكونهم لا يمتلكون آلة الإجتهاد والإستنباط من النصوص الشرعية. ولذلك وجب عليهم اتّباع أقوال المجتهدين، واعتبارها بالنسبة إليهم كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. لكن يا للأسف، فإن هذه المسألة قد وجد من خالف فيها وأراد أن يدفع العوام ـ شططا ـ إلى الإجتهاد، فيتركوا من أجل ذلك معايشهم ومصالحهم التي لا تقوم دنياهم إلاّ بها، اشتغالا بذلك، من غير طائل، لأن الإجتهاد ليس شيئا يُهدى لكلّ طالب علم، فكيف يحصّله من لا يحسن قراءة حديث من أحاديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قراءة صحيحة، فإن الإجتهاد ملكة في الإستنباط ونور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(4).

والإمام الشاطبي بهذه القاعدة أبان أن لا فرق بين أن يبحث المجتهد عن الدليل الشرعي

---

(1) ـ أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح: 160، الفتوى للقاسمي: 101، روضة الناظر لابن قدامى: 382، الوجيز في أصول التشريع للدكتور هيتو: 544، أصول الفقه للزحيلي: 1131/2، مذكّرة أصول الفقه للشنقيطي: 314.

(2) ـ المراجع السابقة نفسها.

(3) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 302، إحكام الأحكام للآمدي: 167/3، إرشاد الفحول للشوكاني: 234.

والمستفتي هو من ليس أهلا للإجتهاد، سواءا أكان عاميّا صرفا، لم يحصّل شيئا من العلوم التي يرتقى بها إلى مرتبة الإجتهاد، أو عالما ببعض العلوم المعتبرة في مرتبة الإجتهاد. انظر المراجع السابقة.

(4) ـ البقرة: 269.

الجزئي من أجل استنباط حكم شرعي عملي، مباشرة بالإجتهاد، وأن يبحث العامي عن المفتي المجتهد كي يسمع منه قوله في حكم مسألة من المسائل التي قد تقع له. فكما أن المجتهد يعمل بما أداه إليه اجتهاده إليه، كذلك يجب على العامي أن يعمل بما أفتاه به المجتهد، ولا يجوز له أن يأخذ بهواه أو بالتشهي.

فالمجتهد الذي يقلده العامي هناك شروط معيّنة ينبغي أن تتوافر فيه، كما أن الدليل الذي به المجتهد يستنبط الحكم الشرعي على وفقه كذلك له شروط مفصّلة في كتب الأصول. وهذا يستلزم أنه كما تتعارض الأدلة على المجتهد فيقوم بالجمع أو الترجيح بينها، كذلك العامي قد تتعارض بين يديه فتاوي مجتهدَين أو أكثر بسبب إفتائهم فتاوي مختلفة ومتناقضة في نفس النازلة، وحينئذ يتعيّن على المقلّد الترجيح بين المجتهدين بالأفضلية وغير ذلك.

وخلاصة الأمر كما قال الإمام الشاطبي في موضع آخر: **"لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي، فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد"**(1).

غير أنه ينبغي أن نحمل هذا الكلام على المعنى الذي ذكرناه آنفا في وجوه الإتفاق بينهما، لأنه قد توجد فروق أساسية بين قول المجتهد وبين الدليل الشرعي - بلا خلاف - بحيث لا يوجد هناك وجه للمقارنة بينهما. ويكفينا من ذلك أن الدليل الشرعي حجة في نفسه فيبقى إلى يوم القيامة. بينما فتوى المجتهد حجّة لصاحبها فقط، قد تتغيّر في حياته أو يهجرها الناس بعد موته، كما حدث ذلك لمذاهب كثير من الفقهاء في العصور المتقدّمة من الإسلام، كمذهب الأوزاعي والليث بن سعد ومذهب الإمام الطبري في الفقه(2)، وغيرهم، رحمهم الله جميعا.

واعلم أنه يدخل تحت هذه القاعدة مسألتان قد أفاض الأصوليون في الكلام عنهما. أحدهما: تتمثّل في حكم التقليد، والثانية: حكم تقليد المفضول عند وجود الفاضل.

والظاهر من القاعدة، أن رأي الشاطبي واضح في كل واحدة منهما، فالتقليد لمجتهد ما واجب على العامي كوجوب اتباع الدليل الشرعي على المجتهد. واستفتاء المفضول وترك الفاضل لا يجوز لكون المجتهد لا يجوز له أن يعمل بالدليل المرجوح، ويترك ما هو أقوى منه. وهذا بيان ذلك عند علماء الأصول، وسنعرّض بعده لأدلّة الشاطبي.

---

(1) ـ الموافقات: 130/4.

(2) ـ الليث بن سعد: (94–175هـ = 713–791م): بن عبد الرحمان الفهمي الولاء أبو الحارث. إمام أهل مصر في عصره، أصله من خراسان ومولده في قلقشنة، ووفاته في القاهرة. الأعلام للزركلي: 248/5.

الطبري: (224–310هـ = 839–923م) : محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، ولد في أمل طبرستان واستوطن بغداد، وتوفي بها. من مصنفاته "تاريخ الطبري" و"جامع البيان عن تأويل آي القرآن" و"اختلاف الفقهاء" و"المسترشد في علوم الدين". الأعلام للزركلي: 69/6.

المطلب الثاني: حجية القاعدة عند الأصوليين:

البند الأول: حكم التقليد في الفروع عند الأصوليين:

التقليد في الحقيقة نوعان، أحدهما التقليد في الفروع، وهو الذي سنتناول الكلام عنه، وهو الذي أراد الشاطبي التحدُّث عنه في هذه القاعدة. والنوع الثاني: هو التقليد في الأصول، وليس مجال بحثنا لأنه يختصُّ بعلم الكلام ومباحثه.

اختلف كلام الأصوليين في حكم االتقليد في الفروع على أقوال، أهمها ثلاثة، وهذا بيان ذلك:

أولها:وهو قول الظاهرية ومعتزلة بغداد وجماعة من الإمامية: أن الإجتهاد لازم، وأن التقليد غير جائز، فعلى كل مكلف أن يجتهد لنفسه في أمور دينه، ويعمل بما أداه إليه اجتهاده. وممن نصر هذا الرأي من الأصوليين الإمام الشوكاني حيث قال: "فذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يجوز مطلقا ـ أي التقليد ـ قال القرافي(1): "مذهب جمهور العلماء وجوب الإجتهاد وإبطال التقليد، وادّعى ابن حزم(2) الإجماع على النهي عن التقليد. قال: ونقل عن مالك أنه قال: "أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق فاتركوه.." قال ابن حزم: "فمالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة... وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعا، فهو مذهب الجمهور..."(3).

والمتأمل هذا الكلام يجده لم يأت في محلّه، لأنه كان ينبغي عليه ـ رحمه الله ـ أن يفصّل، فإن مراد الأئمة في النهي عن التقليد، إنما هو لمن امتلك أدوات الإجتهاد، أو كانت فيه القدرة على امتلاكها بالتعلّم والتحصيل، فتقاعس وجرى وراء التقليد. وإلاّ لما أفتوا العوامّ، لو رأو أن عمل العامّي بفتواهم ـ تقليدا ـ حرام، فهم إنما أرادوا أن يرفعوا مستوى تلامذتهم، ويحرّكوا فيهم الهمم.

---

(1) ـ القرافي: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، وإلى القرافة المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. من تصانيفه "أنوار البروق في أنواء الفروق"و"الذخيرة"و"الإحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام". توفي سنة 684هـ. الأعلام للزركلي: 90/1.

(2) ـ ابن حزم: هو علي بن أحمد أبو محمد الظاهري الأندلسي، الإمام المجتهد، كان حافظا وفقيها وصاحب حجة في الدين ، ولكن عرف بشدّة تعصبه للمذهب الظاهري حتى اشتهر به، ومن آرائه إنكار القياس. من مصنفاته "المحلى" و"إحكام الأحكام" و"الفصل في الأهواء والملل والنحل" و"طوق الحمام" وغيرها. توفي سنة 456هـ. الأعلام للزركلي: 256/5.

الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، الإمام المجتهد أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، إليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزّة وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين وأفتى ودرّس وهو ابن عشرين سنة، وله كتاب "الأم"و"المسند"و"الرسالة" وغيرها، وسيرته معروفة. توفي بمصر سنة 204هـ . حلية الأولياء لأبي نعيم: 63/9.

(3) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 266.

القول الثاني: وهو قول الحشوية والتعليمية، وهو يتمثّل في أن النظر والإجتهاد غير جائز، وأن التقليد واجب بعد الأئمة المجتهدين. ولقد أحسن الغزالي وأبلغ في الرّدّ عليهم في كتاب المستصفى(1).

القول الثالث: وهو مذهب التفصيل؛ قال به ابن كثير من أتباع الأئمة الأربعة، وجماهير الأصوليين، ومقتضاه أن الإجتهاد ليس ممنوعا، وأن التقليد على المجتهد حرام، أما على العامي فإنه واجب. وملخّص أدلة هؤلاء ما يلي:

1- من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾(2)، فهذا النصُّ عام لكل المخاطبين وفي كل أمر لا يعلم، لأن الأمر المقيَّد بسبب - وهو عدم العلم - يتكرّر بتكرّره، فكلّما وجد عدم العلم، أمر الشخص بالسؤال، وأدنى درجات قوله تعالى:﴿فاسألوا﴾ الجواز، كما قال الآمدي(3).

2- إجماع الصحابة والتابعين: فإنهم كانوا يفتون العوام الذين يسألونهم عن حكم حادثة من الحوادث، دون نكير منهم على ذلك، ولا نهي لهم عن السؤال، ولا أمر لهم بتحصيل مرتبة الإجتهاد، وهو أمر معلوم بالضرورة والتواتر من العلماء والعوام.

3- من المعقول: وهو أن الإجتهاد ملكة، لا تحصل إلاّ لقليل من الناس، فإذا كلف بها جميع الناس، كان تكليفا بما لا يطاق، وهو ممنوع شرعا لقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾(4).

ومن جهة أخرى إن العامّي مكلّف بالأحكام الشرعية، وتكليفه تحصيل رتبة الإجتهاد فيه حرج ومشقّة، لأنه يؤدّي إلى الإشتغال عن القيام بالمعايش الدنيوية، وتعطيل الصّناعات والحرف، ومختلف المصالح الضرورية التي يقوم عليها نظام الحياة، والله تعالى قال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(5).

ولقد عورضت هذه الأدلّة بأدلة من الكتاب و المعقول، إلاّ أنها تصلح في جملتها حججا للتمسُّك بوجوب الإجتهاد على المجتهد دون المقلّد:

1- أما من الكتاب، قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعلَمُونَ﴾(6)،والقول بالتقليد قول بما ليس بمعلوم، فكان منهيًّا عنه، وأيضا فقد ذمّ الله التقليد حكاية عن قوم قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾(7)، والمذموم لا يكون جائزا.

---

(1) ـ المستصفى للغزالي: 387/2. والحشوية والتعليمية؛ فرقتان من الفرق الضالة كما قال الغزالي.

(2) ـ الأنبياء: 7.

(3) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 170/3.

(4) ـ البقرة: 285.

(5) ـ الحج: 78.

(6) ـ الأعراف: 33.

(7) ـ الزخرف: 23.

فأجيب عن الآية الأولى: بأنها تشتمل أيضا النظر والإجتهاد في المسائل الإجتهادية، إذ من المعلوم أن القول في الإجتهاديات عمل بالظن، والآية تطلب العمل بما هو معلوم يقينا، فكانت شاملة في النهي للإجتهاد مطلقا. وأجيب عن الآية الثانية: بأنه يجب حملها على ذم التقليد فيما في ما يطلب فيه العلم، وهي العقائد، جمعا بينها وبين الأدلة السابقة التي ذكرت.

2- وأما من المعقول: فهو أن العامّي لو كان مأمورا بالتقليد، فلا يؤمن أن يكون من قلّده مخطئا في اجتهاده، أو كاذبا فيما أخبروه به، فيكون العامي مأمورا باتباع الخطإ والكذب وهذا على الشارع ممتنع.

فأجيب عنه بأن العامي إذا اجتهد، فلا نأمن من وقوع الخطإ منه ، بل هو أقرب إلى الخطإ لعدم اهليته، فيكون المحذور مشتركا(1).

البند الثاني: تقليد الفاضل مع وجود الأفضل:

إذا وجد في عصر واحد عدد من المجتهدين والمفتين وكانوا على درجة واحدة من العلم، والورع، والعدالة، فلا خلاف في جواز استفتاء واحد منهم، لعدم رجحان واحد منهم على الآخر. ولكن إذا تفاوتوا في العلم، والورع، وغير ذلك من الأوصاف المؤهّلة للأفضلية، فقد اختلف الأصوليون في جواز تقليد المفضول منهم على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يجوز تقليد المفضول من أهل الإجتهاد مع وجود الأفضل منهم في العلم عند الأكثر، ورجّحه ابن الحاجب واختاره في مسلّم الثبوت، والآمدي وقال: "هو مذهب القاضي أبي بكر، وجماعة من الأصوليين والفقهاء"(2). ورجّحه الباجي والشنقيطي في مذكرة أصول الفقه. واستدلوا بما يلي:

1- بقوله تعالى: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾(3)، فإن الآية عامة للمفضول والأفضل، فإن كُلاً منهما من أهل الذكر.

2- الإجماع: ذلك أن الصحابة كان منهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، ومع ذلك لم ينقل

---

(1) ــ إرشاد الفحول للشوكاني: 267–269، الوجيز للدكتور هيتو: 544، روضة الناظر لابن قدامى: 383، أصول الفقه للزحيلي: 1126/2، شرح البدخشي بهامش شرح الأسنوي على المنهاج: 212/3 وما بعدها، فواتح الرحموت للأنصاري شرح مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور: 402/2، وما بعدها، أصول الفقه للخضري: 381–382، مذكّرة أصول الفقه للشنقيطي: 315، أصول الفقه للزحيلي: 1123/2 وما بعدها، المستصفى للغزالي: 387/2، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 59/6، إحكام الآمدي: 170/3 وما بعدها.

(2) ــ إحكام الأحكام للآمدي: 241/3، إحكام الفصول للباجي: 729، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري: 404/2، مسلّم الوصول للمطيعي : 609/4، مذكرة الشنقيطي: 314–315. ستأتي ترجمة ابن الحاجب والآخرين في صفحة:109

(3) ــ الأنبياء: 7.

عن أحد من السلف تكليف العوام بالإجتهاد في أعيان المجتهين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والإستفتاء له، مع وجود الأفضل ولو كان ذلك غيرَ جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه.

3ـ واستدلوا بتعذّر الترجيح بين المجتهدين وتميُّز الأفضل من المفضول للعامي، فلو شرط ذلك لامتنع التقليد عادة، فإن لم يتعذّر فلا أقلّ من الحرج العظيم وهو مرفوع بالنص، حيث قال تعالى: ﴿وما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّين مِن حَرَج﴾(1).

4ـ ومما يدل على ذلك أيضا أنه يجوز للحاكم العمل بشهادة المفضول في العدالة والعلم، بما يتحمّله ويُؤدّيه من الشهادة، مع وجود من هو أفضل منه. كذلك سبيل رجوع العامي إلى قول العالم، مع وجود من هو أفضل منه وأعلم.

القول الثاني:لا يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، بل يلزمه الإجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم. وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي، وجماعة من الفقهاء والأصوليين، كما قال الآمدي، ونقله الشوكاني عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني والكيا وابن سريج والقفال(2).

---

(1) ـ الحج: 78. وترجمة ابن الحاجب تقدمت صفحة 65.

القاضي أبو بكر: (338–483هـ = 950–1013م): هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر القاضي، إليه انتهت الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. له :"إعجاز القرآن" و"الإنصاف". الأعلام للزركلي: 176/6.

الباجي: هو علاء الدين علي بن محمد بن عبد الرحمان بن خطاب المعروف بالباجي نسبة إلى باجة وهي مدينة بتونس. ولد سنة 631هـ، تفقه على الشيخ عز الدين بن عبد السلام. من مصنّفاته "مختصر المحصول للرازي" و"ومختصر المحرر للرافعي". توفي بالقاهرة سنة 714هـ. شذرات الذهب لابن العماد : 34/6.

(2) ـ أحمد: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، ولد سنة 164هـ، كان أحد الأئمة الأربعة وقد أثنى عليه كثير من العلماء. توفي سنة 241هـ، من مصنّفاته " المسند" . طبقات الحنابلة : 14/1.

ابن سريج: هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس، ولد سنة 249هـ، كان شيخ الشافعية في عصره، بلغت تصانيفه أربع مائة مصنّفا، ومنها "الخصال" وتصنيف على مختصر المزني.توفي ببغداد سنة 306هـ . طبقات الشيرازي: 79.

القفال: هو أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي المعروف بالقفال، وهو غير القفال الكبير، وسمي القفال لأنه كان في أول أمره يصنع الأقفال وبرع في ذلك. وكان شيخ المراوزة، توفي سنة417هـ عن 90 سنة. طبقات ابن السبكي: 53/5.

الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني: ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران ، أحد أئمة الدين، جمع أشتات العلوم واتفقت على تبجيله. له "الجامع في أصول الدين" و"تعليقة في أصول الفقه" وغيرها. توفي 418هـ. طبقات الشيرازي: 106.

الكيا: هو أبو الحسن عماد الدين علي بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، والكيا معناه الكبير في لغة الفرس،تفقه ببلده ثم رحل إلى نيسابور قاصدا إمام الحرمين فتتلمذ عليه. توفي سنة 504هـ. شذرات الذهب لابن العماد: 8/4.

وهو الذي مال إليه ابن القيم، وابن الصلاح في أدب المفتي والمستفتي، وكذلك جمال الدين القاسمي في كتابه الفتوى، والغزالي في المستصفى، حيث قال: " والأولى عندي أنه يلزمه اتّباع الأفضل"(1)، وهو رأي الطبري كما نقله عنه الشاطبي في الإعتصام، ونضيف إلى هذه القائمة اسم الإمام الشاطبي - رحمه الله - واستدلوا على ذلك بما يلي:

إن قولا المفتيين في حق العامي يُنزّلان منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد، وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين، يجب على العامي الترجيح بين المفتيين، إما بأن يحفظ من كلّ باب من الفقه مسائل ويتعرّف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة اتّبعه، أو بأن يظهر له ذلك بالشهرة والتسامع، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن في تقليد الأعلم الأدين أقوى فكان المصير إليه أولى.

ولقد اعترض عليهم أصحاب الرأي الأول بأن هذا استدلال بالقياس في مقابلة الإجماع المتقدّم فلا يقبل، لأن الإجماع مقدّم على القياس عند التعارض. وأيضا هناك فرق بين المجتهد والمقلّد، فإن الترجيح سهل على المجتهد لا حرج فيه لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فإنه وإن أمكن له في بعضهم فربما لا يتيسّر له في البعض الآخر فيقع في الحرج، على أن المجتهد إنما أوجبنا عليه العمل بالراجح لأنه يجب عليه أن يعمل بظنّه، والظن لا يحصل عند التعارض إلاّ بالترجيح، بخلاف المقلّد، فإنه لا عبرة بظنّه، وإنما العمل بقول من يحتمل وصوله إلى الحكم الواقعي، وفي ذلك فتوى الأفضل والمفضول سواء.

ولقد رُدّ هذا الإعتراض بأن الترجيح قد يكون بالتحري، وهذا أمر ممكن بالنسبة للمقلّد، والطاعة على قدر الإستطاعة. وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث الأخير من هذا الفصل، مؤيّدا بكلام الشاطبي.

القول الثالث: وهو أنه يجوز له أن يقلّد الفاضل مع وجود الأفضل إذا كان قد اعتقد فيه الأفضلية، أو المساواة لغيره، بغلبة ظنّه في ذلك، ولا يلزمه البحث عن أحوال المجتهدين.

واختار هذا القول صاحب جمع الجوامع وشارحه الجلال المحلي(2). ولقد اعتمدوا فيه الجمع

ابن القيّم: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين، مولده ووفاته في دمشق. توفي سنة 751هـ. من تصانيفه "إعلام الموقعين" و"الطرق الحكمية في السياسة الشرعية". الأعلام للزركلي: 56/6.

ابن الصلاح: هو عثمان بن عبد الرحمان بن أبي النصر الشهرزوري أبو عمر تقي الدين المعروف بابن الصلاح. ولد في شرخان قرب شهرزور. توفي بدمشق سنة 643هـ. له "معرفة علم الحديث" و"الأمالي" وغيرهما. الأعلام للزركلي: 208/4.

جمال الدين القاسمي: بن محمد سعيد بن قاسم ولد بدمشق وتوفي بها 1332هـ، له "الفتاوي". الأعلام: 35/2.

(1) ـ المستصفى للغزالي: 390/2.

(2) ـ الجلال المحلي: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، أصولي ومفسر. مولده بالقاهرة، ووفاته بها سنة 864هـ. له "البدر الطالع في جمع الجوامع" و"كنز الراغبين" وغيرها. الأعلام للزركلي: 332/5.

بين دليل من أجاز تقليد المفضول وإن اعتقده مفضولا ودليل من منع تقليد المفضول مع وجود الأفضل مطلقا. فرُدَّ عليهم كذلك بمخالفة الإجماع(1).

المطلب الثالث: حجية القاعدة عند الشاطبي دراسة مقارنة:

ليتم المقصود من هذا المطلب، ينبغي أن نفصّل أدلة الشاطبي في بند مستقل حتى تتضح الدراسة المقارنة في البند الآخر:

البند الأول: أدلة الإمام الشاطبي:

يستدل الإمام الشاطبي على أن فتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين بما يلي:

1- إن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلّدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئًا، فليس النظر والإستنباط من شأنهم، ولا يجوز لهم البتة.

2- قوله تعالى: ﴿فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُم لا تَعْلَمُونَ﴾(2)، والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلاّ سؤال أهل الذكر وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذا القائمون له مقام الشارع.

3- إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل، إذ لا تكليف إلاّ بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غيرمكلّف به. فثبت أن قول المجتهد دليل العامي.

ولقد استدل الشاطبي على أن فقد المفتي يسقط التكليف بالعمل عن المستفتي بما يلي:

ـ أولا: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح، فالمقلد أولى وأحق بذلك عند فقد العلم بالعمل رأسا.

ـ ثانيا: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب. والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلّف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا ينتهض سببه على حال.

---

(1) ـ انظر مراجع هذا البند في: المستصفى للغزالي: 390/2، الإحكام للآمدي: 241/3، إحكام الفصول للباجي: 729، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري بهامش المستصفىللغزالي: 404/2، سلم الوصول للمطيعي بهامش نهاية السول للإسنوي: 609/4، إرشاد الفحول للشوكاني: 271، أصول الفقه للخضري بك: 383، الفتوى لجمال الدين القاسمي: 103، روضة الناظر لابن قدامى المقدسي: 385، الوجيز في أصول الفقه للدكتور هيتو: 546، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 315، إعلام الموقّعين: 254/4، شرح البدخشي: 218/3، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح: 161-162، الإعتصام للشاطبي: 159/2-162.

(2) ـ الأنبياء: 7.

ـ ثالثا: أنه لو كان مكلّفا بالعمل لكان من تكليف مالا يطاق، إذ هو مكلّف بما لا يعلم، ولا سبيل للوصول إليه، فلو كلّف به لكلّف بما لا يقدر على الإمتثال فيه، وهو عين المحال إمّا عقلا، وإمّا شرعا، والمسألة بيِّنة(1).

البند الثاني: دراسة مقارنة:

يتبين لنا من خلال استعراض أدلة الإمام الشاطبي على هذه القاعدة، بالمقارنة بالأدلة السابقة ما يلي:

1ـ رأى الإمام الشاطبي أن مسألة القول بوجوب التقليد على العامي ومسألة وجوب استفتاء الأفضل، ترجعان كلتاهما إلى قاعدة: **"فتاوي المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين"**(2)، وعليه فإن إثبات هذه القاعدة هو إثبات لتلكما المسألتين، ولذلك ركّز جهده كلّه في الإستدلال عليها.

2ـ أما من حيث الأدلة التي جاء بها استدلالا على هذه القاعدة فإنه لا غبار عليها، فهي في نفسها واضحة، نستشفُّ منها قوة نظره الثاقب. فقد حاول أن يستقرئ أكبر عدد ممكن من الحالات التي يكاد الأصوليون أن يتّفقوا فيها، والتي شبَّهَ فيها قول المجتهد بالدليل الشرعي. وهذا في نظري كاف لحجيّة هذه القاعدة، إلاّ أنه كان ينبغي عليه أن ينبِّه على بعض الأمور التي استدلّ بها المخالفون، والتي تعكّر عليه صفو استدلاله.

3ـ فالمسألة الأولى لا غبار عليها، لموافقته فيها جماهير العلماء والأصوليين، وأدلة القاعدة هي نفس أدلّتها تقريبا. أما المسألة الثانية والمتعلّقة بعدم جواز استفتاء المفضول إذا وجد الأفضل، فإن الإشكال فيها لا يزال قائما، لكون أدلّة المخالفين فيها قوية في الظاهر، ومهما عمل الشاطبي للاستدلال على قاعدته، فإن خصوص أدلة المخالفين وعموم قاعدته، قد يجعلنا نشكّ في مدى انطباق تلك القاعدة على هذه المسألة. فكان ينبغي عليه ـ رحمه الله ـ أن لا يهمل استدلال المخالفين.

4ـ وإتماما للفائدة لا بُدّ أن أبيِّن أن ما استدلّ به أصحاب الرأي المخالف للإمام الشاطبي في مسألة استفتاء الفاضل مع وجود الأفضل، ليس على إطلاقه، ولقد ردَّ عليه الأصوليون بما يلي:

أ ـ استدلالهم بقوله تعالى: ﴿**فاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾(3)، وقولهم إن هذه الآية لم تفرّق بين الأعلم وغيره من العلماء الذين هم أقل منه درجة في العلم والمعرفة، غير مسلّم به. لأن الآية لا تشمل العلماء المختلفين في الفتوى، إذ يمتنع أن يصدر التعبُّد من الشارع بالأمور المتناقضة، وإنما هي محمولة على حالةالإتفاق في الفتوى، وهذا ليس بنادر ـ كما يُدَّعى ـ.

ب ـ وأما استدلالهم بإجماع الصحابة على جواز الإفتاء في كلِّ صحابي، الفاضل منهم

---

(1) ـ الموافقات: 291/4.

(2) ـ هذه القاعدة الأولى من هذا الفصل: فانظر المبحث الأول منه صفحة 9.

(3) ـ الأنبياء: 7.

والمفضول من المجتهدين، دون إنكار أحد على العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل. فهذا في الظاهر قوي، ولكن بإمعان النظر فيه نجد أنه لا دليل فيه وذلك لأمور ألخّصها في نقطتين:

الأولى: أنه لا دليل على قيام هذا الإجماع، إذ لا يدل عدم نقل تكليف العوام الإجتهاد في أعيان المجتهدين على عدم وجوده، بل لا بدّ له من نص على عدم الخلاف في معاصريهم.

الثانية: ولو سلّم بوجود الإجماع، فلا يدلُّ قطعا على صورة المختلفين في الحكم، بل يُشكّ في أن العوام كانوا لا يفرّقون بين الصحابة الذين لازموا الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في غالب أحواله فحملوا عنه الفقه من جهة والصحابة الذين لم يكن لهم حظ في ذلك من جهة أخرى(1).

ج ـ وأما استدلالهم بالمعقول: وهو أن الترجيح بين العلماء يتعذّر على العامّي، فإنه غير مسلّم به، لأنه يتمكّن من ذلك بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء إليه، وتوافر أهل الخبرة في تعيينه. وسيأتي مبحث خاصّ بذلك.

وبهذا تزول تلك الشبهات التي أوردوها ويتّضح المقام الذي وقفه الإمام الشاطبي في هذه القاعدة. قال الإمام الرازي ـ رحمه الله ـ: "لولا إجماع الصحابة لكان مذهب الخصم أولى"(2)، وما دام الإستدلال بالإجماع قد تبين ضعفه، وأنه لا يستطيع الخصم أن يقاوم به الإحتمالات الواردة عليه، ولعدم ثبوته بشروطه العلمية رأساً، وجب علينا أن نتبع مذهب القائلين بوجوب استفتاء الأفضل،اقتداءًا بالإمام الغزالي وابن الصلاح وغيرهما ممن وافق رأي الشاطبي من الأصوليين. حيث قال أبو عمرو بن الصلاح ـ رحمه الله ـ: "لكن من اطّلع على الأوثق فالأظهرأنه يلزمه تقليده، كما يجب اتّباع أرجح الدليلين وأوثق الروايتين"(3).

5ـ وإنصافا للحقّ أرى أنه يجب علينا أن نعتبر أدلة المخالفين ولو من وجه، فنقول بأن المقلّد ـ في الحقيقة ـ وإن لزمه استفتاء الأفضل، إلاّ أن ذلك ليس على إطلاقه، لأن ذلك قد يسدُّ باب التقليد أصلا، لتباعد الأقطار الإسلامية، وتفرُّق المجتهدين، أما إذا قيّدناه ـ كما يقول بن بدران الحنبلي ـ بمجتهدي البلد الواحد، فإنه يلزمه حينئذٍ تحرّي الأفضل، لأن الأفضل في كل بلد معروف مشهور، وفي الإمكان لكل واحد من أهل البلد الاتصال به. فإن سأل المستفتي مجتهدَيْن فأكثر فاختلفوا عليه في الجواب، فالأظهر وجوب متابعة الأفضل ـ كما سيأتي ـ ، وهذا الذي أيّده الشيخ عليّش ـ رحمه الله

* * *

(1) ـ مثل الفرق بين علي من جهة وأبي سفيان ومروان بن الحكم من جهة أخرى.

(2) ـ المحصول للرازي: 533/2.

(3) ـ أدب المفتي والمستفتي:162.

(4) ـ فتاوي الشيخ عليش: 72/1، المدخل لابن بدران الحنبلي: 194، المحصول للرازي: 533/2.

المبحث الثاني: حكم التعارض بالنسبة إلى المستفتي

القاعدة:

قال الشاطبي: "إذا تعارض عند المقلّد قولا مُفتِيَيْن، فالحق أن كل واحد منهما متّبع لدليل عنده، يقتضي ضدّ ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادّين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى..فليس إلاّ الترجيح بالأعلمية وغيرها"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

الحق أن هذه القاعدة فرع لسابقتها، ذلك أننا إذا قلنا بأن المجتهدَيْن بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد ـ كما يقول الإمام الشاطبي ـ فإنه كما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين المتعارضين أو التوقّف، فكذلك بالنسبة إلى المقلّد إذا تعارض عنده أقوال مجتهدَيْنِ في المسألة نفسها، وجب عليه الترجيح بين أعيان المجتهدين فيتبع قول الأعلم والأفضل، فإن اشتبه عليه الأمر ولم يتمكّن من معرفة ذلك توقّف حتى ينظر في أفضلهما علما وورعًا. وأثناء ذلك يعدُّ في تلك المسألة كالمجتهد الذي لم يترجّح لديه شيئ.

وعليه فإن الاستدلال على القاعدة السابقة كان كافيا لإثبات هذه القاعدة، ولكن رغم ذلك، سأبين الأدلة التي جاء بها الشاطبي وأقارن بين أقوال الأصوليين ليتّضح الأمر، إن شاء الله.

وكما جرت العادة سأبتدئ بآراء علماء الأصول عموما، ثمّ أُتبعها بما أورد الشاطبي تأييدا أو انتقادا، ثُمّ أزن الآراء كلّها بميزان العلم لأستخرج منها الرأي الأقرب للصّواب.

المطلب الثاني: حجية القاعدة عند الأصوليين:

اتّفق الأصوليون على أن العامي لا يجوز له أن يستفتي إلاّ من غلب على ظنه أنه من أهل الإجتهاد والورع، وذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق، ويرى إجماع المسلمين على سؤاله، أو يستفيض كونه أهلا للفتوى. والجمهور على امتناع استفتاء من جهل حاله، فلا يعرف هل هو عالم مجتهد، أو جاهل، لأنه لا يؤمن أن يكون جاهلا، بل هو الغالب من حال المجهول، إذلو كان عالما لشاع أمره بين الناس وذاع. ولذلك لا يجوز استفتاؤه إلا بعد التأكد من حاله، فإن عرف عالما استفتي، وإلاّ فلا(2).

---

(1) ـ الموافقات: 130/4.

(2) ـ شرح البدخشي على المنهاج: 217/3، الفتوى للقاسمي: 103، الوجيز للدكتور هيتو: 546.

ولكن اختلف الأصوليون وتشعّبت آراؤهم، في حال ما إذا سأل جماعة من المجتهدين فاختلف عليه فتاويهم. حتى وصل عدد الأقوال إلى سبعة أو تزيد، ذكرها ابن القيّم والشوكاني وغيرهما(1). ولكن بالنظر يتبيّن أن هذه الآراء تدور حول محورين: الأول يتمثّل في عدم وجوب الترجيح، والثاني في وجوبه. وهذا تفصيل لذلك في بندين:

البند الأول: عدم وجوب الترجيح:

ولقد اختلف أصحاب هذا الرأي إلى فريقين، أحدهما يقول بوجوب الأخذ بالتخيير، وهم الأكثر، والثاني: فرقة تشعّبت آراؤهم إلى أقوال كثيرة، سأبيّنها كلّها في فرعين:

الفرع الأول: القائلون بوجوب التخيير(2): وهم أكثر الشافعية، وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والخطيب البغدادي وابن الصبّاغ والقاضي والآمدي. قال ابن الصلاح: "وهو في طريقة العراق منسوب إلى أكثر أصحابنا وهو الصحيح فيها"(3)، وهو الذي ذهب إليه صاحب مسلّم الثبوت وشارحه(4).

ومما استدل به هذا الفريق، إجماع الصحابة على عدم إنكار العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل؛ كإفتاء ابن مسعود في المفوّضة مع مخالفة أمير المؤمنين عليٍّ - كرّم الله وجهه -، وكذا يقال في إفتاء زيد بن ثابت وعلي - رضي الله عنهما - في مقابلة أبي بكر - رضي الله عنه - وهو أفضل الصحابة وأعلمهم وأورعهم وأكملهم إيمانا؛ حيث رجح إيمانه بإيمان الأمة كلّها، كما هو معروف مشهور(5).

---

(1) - إعلام الموقعين لابن القيم: 264/4، إرشاد الفحول للشوكاني: 271، نهاية السول للإسنوي: 609/6.

(2) - أدب المفتي والمستفتي: 271.

(3) - المصدر السابق: 161.

الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف ، ولد بفيروز أباد سنة ثلاث وتسعين وثلثمائة وقيل غير ذلك. صنف "المهذب" و"اللمع" وغيرها من الكتب. وتوفي سنة 476هـ . وفيات الأعيان لابن خلكان: 9/1 وطبقات ابن السبكي:210/4.

الخطيب البغدادي: هو الحافظ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، ولد في غُزَيَّة منتصف الطريق بين مكة والكوفة، كان في الحديث حافظ زمانه، من مصنفاته "تارخ بغداد". وتوفي سنة 463هـ . الأعلام للزركلي: 166/1.

ابن الصبّاغ: عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد أبو نصر بن الصباغ، فقيه شافعي من أهل بغداد. ولد سنة 400هـ وتوفي بعد أن أضر في آخر حياته سنة 477هـ. من تصانيفه "الشامل في الفقه" و"العدة في أصول الفقه". الأعلام للزركلي: 132/4.

(4) - فواتح الرحموت للأنصاري على هامش المستصفى للغزالي: 405/2.

(5) - سلم الوصول للمطيعي: 609/6.

المفوضة: هي التي توفي عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يفرض لها صداقا، فأفتى ابن مسعود بأن لها الصداق كاملا وعليها العدة. فقام معقل بن يسار الأشجعي وقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى به في بروع بنت .../...

الفرع الثاني: أقوال الفرقة الأخرى:

اختلفوا إلى أكثر من سبعة أقوال كما ذكر ابن القيِّم والشوكاني والقاسمي في كتابه الفتوى:

الأول: يأخذ بأغلظهما، قال الشوكاني: "حكاه الأستاذ أبو منصور(1) عن أهل الظاهر"، ولكن هذا مخالف لما ثبت عند ابن حزم - كما سيأتي - وهو منهم.

الثاني: يأخذ بالأخف.

الثالث: يسأل مفتيا آخر فيأخذ بفتوى من وافقه.

وهذه الأقوال الثلاثة الأولى حكاها القاسمي، ونسبها إلى بعض الشافعية.

الرابع: يأخذ بقول الأول، حكاه الروياني(2).

الخامس: يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي، حكاه الراقعي.

السادس: يجب عليه أن يجتهد في ما يأخذ ممَّا اختلفوا فيه، حكاه ابن السمعاني.

السابع: إن كان في حق الله أخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد أخذ بالأغلظ، حكاه الأستاذ أبو منصور.

الثامن: أنه يسأل المختلفين عن حجَّتهما إن اتسع عقله لفهم ذلك، فيأخذ بأرجح الحجّتين

واشق، ففرح عبد الله كثيرا. رواه أحمد وأصحاب السنن وصححه الترمذي. انظر تفسير الحافظ ابن كثير الدمشقي: 305/1.

ابن مسعود: هو عبد الله بن مسعود بن حبيب بن شمخ بن فأر بن مخزوم، وكنيته أبو عبد الرحمان، أسلم قبل دخول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دار الأرقم، وكان أول من أفشى القرآن بمكة من الصحابة، وقد ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من البدريين من المهاجرين، توفي سنة اثنتين وثلاثين من الهجرة عن بضع وستين سنة. طبقات ابن سعد: 150/3.

الإمام علي: بن أبي طالب بن عبد المطّلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن، ولد بمكة، وكان أول صبي أسلم مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان من فقهاء الصحابة والخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين. توفي سنة 40 هـ. الأعلام: 295/4.

(1) - أبو منصور: هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي ورد نيسابور مع أبيه فاشتغل بها على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وغيره إلى أن برع ودرس، من مصنفاته "الدوريات". توفي سنة 429هـ. طبقات ابن السبكي: 136/5.

(2) - الروياني: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد الروياني الطبيري والروياني نسبة إلى رويان وهي من بلاد طبرستان، وهو جد صاحب البحر، سمع الحديث من عبد الله بن أحمد وله "الجرجانيات". توفي سنة 450هـ. الأعلام للزركلي: 207/1.

الرافعي: هو عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم أبو القاسم الرافعي القزويني، والرافعي نسبة إلى رافعان بلدة من بلاد قزوين، والظاهر أنه منسوب إلى رافع بن خديج الصحابي، تصانيفه كثيرة، توفي سنة 623هـ. طبقات ابن السبكي: 119/5.

ابن السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي الشافعي من أهل مرو مولدا ووفاة، من تصانيفه "القواطع في أصول الفقه"، توفي سنة 489هـ. طبقات ابن السبكي: 21/4.

الكعبي: عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب البلخي الخراساني أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة، كان على رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، له "الأخبار في معرفة الرجال"، توفي سنة 319هـ. الأعلام للزركلي: 65/4-66.

عنده، وإن لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبَر عنده، قاله الكعبي(1).

ولقد انفرد ابن حزم ـ رحمه الله ـ بقول آخر مخالف لهذه الأقوال كلّها: وهو أن الواجب على المستفتي إذا تناقضت عنده الفتوى أن يترك هؤلاء المفتين الذين اختلفوا، ويتصرّف مثلما لم يستفت أحدا منهم، على الإطلاق، ويبدأ السؤال من جديد، كما قال: " ويكون العامي حينئذ بمنزلة عالم لم يبن له وجه الحكم في مسألة ما، إما بتعارض أحاديث أو آي ، أو أحاديث وآي، فحكمه التوقف والتزيّد من الطلب والبحث حتى يلوح له الحق"(2).

وأصحاب هذه الآراء المتباينة جميعا، لا شكّ أن لهم أدلة استندوا إليها، ولكن مهما يكن فإن تشعُّب آرائهم وتناقضها دليل على ضعف مآخذها. والذي نستفيده منها هو ما ردّ به ابن حزم قول الفريق الأول القائلين بالتخيير حين قال: "أما من قال: هو مخيّر، فقد أمره بالتباع الهوى، وذلك حرام، وأخطأ بلا شك، وجعل الدين مردودا إلى اختيار الناس يعمل بما شاء، وأجاز في الشريعة الاختلاف، والله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(3)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾(4)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾(5)، فالاختلاف ليس أمر الله تعالى الذي أباحه وأمربه. وقد علمنا أن حكم الله تعالى في الدين حكم واحد، وإن سائر ذلك خطأ وباطل، فقد خيّره هذا القائل في أخذ الحق أو تركه، وأباح له خلاف حكم الله تعالى، وهذا الباطل المتيقن بلا شكّ فسقط هذا القول بالبرهان الضروري.

وأما من قال: يأخذ بالأثقل، فلا دليل على صحة قوله أيضا، وكذلك، من قال: يأخذ بالأخف، وكلُّ قول بلا دليل فهو دعوى ساقطة، فإن احتجّ بقول الله عز وجلّ:﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(6)، فقد علمنا أن كلّ ما أنزل الله تعالى فهو يسرٌ، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(7). فقد علمنا أن كل ما أنزل الله تعالى لا حرج فيه".انتهى كلامه ـ رحمه الله ـ .

هذا كلام ابن حزم، ولقد رأيت كيف ردّ فيه على القائلين بلزوم التخيير بين القولين المتعارضين بما فيه الكفاية لمن تدبّر، وسيأتي في كلام الغزالي والشاطبي ـ فيما بعد ـ مزيد عليه.

البند الثاني: القائلون بوجوب الترجيح:

وهم أنفسهم من قال بوجوب استفتاء الأفضل، لأن منشأ الخلاف في هذه المسألة هو نفس منشإ الخلاف في تلك،ولأن هذه المسألة متفرّعة عنها. وهو مذهب الإمام أحمد وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي، وجماعة من الفقهاء و الأصوليين

---

(1) ـ من أعلام الموقّعين لابن القيم: 264/4، إرشاد الفحول للشوكاني: 271، الفتوى لجمال الدين القاسمي: 105.

(2) ـ الإحكام لابن حزم: 159/6.

(3) ـ النساء: 82.

(4) ـ الأنفال: 46.

(5) ـ القصص: 50.

(6) ـ البقرة: 185.

(7) ـ الحج: 78.

كما قال الآمدي، ونقله الشوكاني عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني و الكيا وابن سُريج والقفال. وهو الذي مال إليه ابن القيم وابن الصلاح، وجمال الدين القاسمي والغزالي والرازي وابن فرحون في تبصرة الحكام.. وهو رأي الإمام الطبري كما ذكر الشاطبي في الإعتصام، ومن المحدثين هو رأي كثير من الباحثين في علم أصول الفقه.

وهذا الرأي هو الذي رجّحه الإمام الشاطبي في "موافقاته" وانتصر له انتصارا كبيرا كما سيأتي قريبا، إن شاء الله(1).

وأهم ما استدل به أصحاب هذا الرأي ما يلي:

1- القياس على الدليل: فكما أنه يجب العمل بأرجح الدليلين عند تعارضهما، يجب اتباع أرجح المفتيين علما ودينا، إذا اختلفا في الفتوى. ولقد مرّ في المبحث السابق ما فيه الكفاية من استدلالات الأصوليين على هذا القياس الذي عدّه الشاطبي قاعدة من القواعد التي يضبط بها التقليد عند العامي.

2- القياس على الرواية: حيث إنه إذا تعارض الراويان في نقل خبر ما، يُقدَّم خبر أوثقهما، فكذلك هنا يقدَّم الأعلم والأفضل على من هو دونه، قياسا على الرواية، بجامع الاحتياط في الدين(2).

3- أنه ليس للعامي أن ينتقي من المذاهب، في كلّ مسألة - كما قال الغزالي - أطيبها، فإنه كما يجب ترجيح الدليلين المتعارضين، عند المفتي، فيتبع ظنه في الترجيح، فكذلك هاهنا، فإننا نعتقد أنّ لِلّهِ تعالى سِرًا في ردِّ العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهمَلين متّبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يلجمهم لجام التكليف فيردّهم من جانب إلى جانب فيتذكّروا العبودية، ونفاذَ حكم اللّه تعالى فيهم في كل حركة وسُكون يمنعهم من جانب إلى جانب. فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصِّبيان(3).

ولقد اعترض المخالفون بالاعتراضات نفسها التي اعترضوا بها في مسألة استفتاء المفضول، فانظرها هناك، وهذا اعتراض آخر أورده الإمام الغزالي للمخالف ثمّ ردَّ عليه، قال - رحمه الله -: "فإن قيل: المجتهد لا يجوز له أن يتّبع ظنه قبل أن يتعلّم طرق الاستدلال والعامي يحكم بالوهم ويغترُّ بالظواهر، وربّما يقدِّم المفضول على الفاضل، فإن جاز أن يحكم بغير بصيرة فلينظر في نفس المسألة وليحكم بظنّه، فلمعرفة مراتب الفضل أدلّة غامضة، ليس دَرْكُهَا من شأن العوام".

قال الغزالي ردًّا عليه: "وهذا سؤال واقع ولكن نقول: من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواءً برأيه كان متعديًا مقصِّرًا ضامنا، ولو راجع طبيبا لم يكن مقصِّرا، فإن كان في البلد طبيبان

---

(1) - انظر المستصفى للغزالي: 390/2، إحكام الآمدي: 241/3، إرشاد الفحول للشوكاني: 271، الفتوى للقاسمي: 103، الوجيز للدكتور هيتو: 548، إعلام الموقعين لابن القيم: 254/4، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح: 162،الإعتصام للشاطبي: 159/2، تبصرة الحكام لابن فرحون: 65/1 و73، أصول الفقه للزحيلي: 1166/2، البدخشي: 217/3.

(2) - أدب المفي والمستفتي لابن الصلاح: 162، الفتوى للقاسمي: 104.

(3) - المستصفى للغزالي: 391/2.

فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عُدَّ مقصِّرا. ويُعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار وبإذعان المفضول له وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حقّ العلماء يُعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهلٌ له فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشهي، فهذا هو الأصحُّ عندنا والأليق بالمعنى الكلي(1)في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف". وهذا مثل جواب ابن القيم، رحمهم الله جميعا(2).

المطلب الثالث: هيّبة القاعدة عند الشاطبي(3):

يستدل الشاطبي على أن المقلد إذا تعارض أمامه فتاوي المجتهدين، وجب عليه الترجيح بينهم، بالأعلمية وغيرها بأدلّة كثيرة، ومن جهة أخرى يردُّ أبلغ الرَّدّ على من زعم أنّه يتخيَّر الأقوال بالتشهي من غير ضابط يضبط هواه. وهذا تفصيل لذلك.

البند الأول: أدلة الشاطبي:

يستدل الإمام الشاطبي على رأيه بالكتاب والمعقول وما ثبت عنده من مقاصد الشريعة:

1ـ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾(4)،فإنه ضابط قرآني ينفي اتّباع الهوى جملة، فهذا المقلّد قد تنازع في مسألته بمجتهدان، فوجب ردُّها إلى الله والرَّسول، وهو الرجوع إلى الأدلّة الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة. فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول. وهذا المقلّد قد تنازع في مسألته بمجتهدان فوجب ردُّها إلى الله والرسول. وهذه الآية نزلت على سبب في من اتّبع هواه بالرُّجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾الآية(5). وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «أصحابي كالنجوم»(6).

2ـ المجتهد بالنسبة للعامّي يعدُّ كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب على المجتهد

---

(1) ـ المستصفى: 392/2، إعلام الموقعين: 264/4.

(2) ـ الموافقات: 125/4، وما بعدها، 130 إلى 135.

(3) ـ يعني بالمعنى الكلّي هنا: أن قصد الشريعة هو إخراج المكلّف عن داعية هواه، كما سيأتي له قريبا.

(4) ـ النساء: 59.

(5) ـ النساء: 60.

(6) ـ تقدّم تخريجه صفحة: 46.

الترجيح أو التوقُّف، كذلك الحال بالنسبة للمقلد. وقد تقدَّم تفصيل هذا في المبحث الأول من هذا الفصل فانظره هناك.

3- إن كل واحد من المجتهدين متّبع لدليل عنده، يقتضي ضدَّ مايقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادَّين، فاتّباع أحدهما بالهوى، اتباع للهوى ـ وسيأتي ما فيه ـ فليس إلاّ الترجيح بالأعلمية وغيرها.

4- إنَّ القول بعدم الترجيح بين الأقوال المتناقضة بالنسبة إلى المقلِّد يفضي إلى تتبُّع رخص المذاهب، من غير استناد إلى دليل شرعيٍّ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحِلُّ.

5- إنَّ الشريعة دلّت على أنّها تشتمل على مصلحة جزئيَّة في كل مسألة، وعلى مسألة كلّية في الجملة، أما الجزئيَّة، فما يُغْرِبُ عنها دليل وحكمته، وأما الكلية فهي أن يكون المكلّف داخلا تحت قانون معيَّن من تكاليف الشرع في جميع تصرُّفاته، اعتقادا، وقولا، وعملا. فلا يكون متّبعا لهواه كالبهيمة المسيَّبة حتى يرتاض بلجام الشرع. ومتى خيَّرنا المقلِّدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجعٌ إلاّ اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة.

البند الثاني: الرَّد على من قال بالتخيير:

يورد الإمام الشاطبي شبهات من قال بجواز التخيير على المقلِّد إذا اختلفت عليه فتاوي المجتهدين، ثمَّ يجيب عنها جوابا كافيا وشافيا، هذا بيانه:

الفرع الأول: شبهات من قال بالتخيير:

1- عدُّ بعض الناس القولين بالنسبة إلى المقلِّد مخيَّرا فيهما كما يخيَّر في خصال الكفارة.

2- قولهم : قول الرسول ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: «أصحابي كالنجوم»(1) يدل على ذلك.

3- إنه إذا اختلفا ـ أي المفتيان ـ فقلّد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز، فكذلك بعد لقائه، والاجتماع طردي.

الفرع الثاني: الردّ على هذه الشبهات على طريقة الشاطبي:

1- قياسهم على التخيير في الكفارة: لم يلتفت إليه لوضوح بطلانه لأن الفرق بينهما بارز للعيان، فخصال الكفارة ثبت التخيير فيها بالدليل الشرعي، أما التخيير بين القولين فإنه تنازع قد ثبت فيه حكم آخر، وهو أن يُرَدَّ إلى الله ورسوله، وهذا فيما أرى، والله تعالى أعلم.

2- حديث: «أصحابي كالنجوم»، قد مرَّ الجواب عنه(2). قال الشاطبي: "وإن صحَّ، فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلِّد عفوًا فاستفتى صحابيًّا أوغيره فقلّده فيما أفتاه به فيما له أو عليه"(3)، أي من غير ثبوت للخلاف عند المستفتي.

---

(1) ـ تقدَّم تخريجه صفحة: 46.

(2) ـ وذلك في الفصل الأول من الباب الثاني صفحة: 47.

(3) ـ الموافقات: 133/4.

3ـ وقولهم إذا اختلفا فقلّد أحدهما قبل الآخر جاز، فكذلك بعد لقائه والإجتماع طردي: لا يصح(1).

بل للإجتماع أثرٌ، لأن كل واحد منهما في الإفتراق طريق موصل، كما لو وجد دليلا ولم يطّلع على معارضه بعد البحث عنه جاز له العمل. أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فذلك لدليلين متعارضين اطّلع عليهما المجتهد.

4ـ إن القول بجواز التخيير يؤدّي إلى إسقاط التكليف في كلّ مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير، أن للمكلّف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيّد بالترجيح فإنه متّبع للدليل، فلا يكون متّبعا للهوى ولا للتكليف. فلا يصح القول بالتخيير على حال.

المطلب الرابع: مقارنة وترجيح:

يتبين لنا بعد دراسة المختلفين في حجّية هذه القاعدة، ومقارنة الأدلّة التي استند إليها كلٌّ فريق، والرُّدود التي ردَّ بها بعضهم على بعض ما يلي:

1ـ أن منشأ الخلاف فيها يعود إلى الاختلاف في القاعدة السابقة عموما(2). فمن وفّق إلى إثباتها بالأدلة والحجج الشرعية، فإنّه لم يجد في إثبات هذه القاعدة مشكلة، أصلاً، اللهمّ إلاّ من حيث الحاجة إلى ردِّ بعض الشبهات التي أوردها المخالفون.

وأما من ظنّ أنه قد أبطل حجّيتها بما أتى به مما يزعم أنها أدلة، فإنه لم يعبأ كثيرا بما استدلّ به القائلون بوجوب الترجيح، ما دام يجوز عنده استفتاء المفضول مع وجود الأفضل ابتداءا، فاختلافهما بالنسبة إليه ليس مشكلة ينبغي أن يكترث لها فتلجئ المستفتي إلى الترجيح بينهما بالأعلمية وغيرها.

2ـ يلاحظ هنا أن الإمام الشاطبي قد تأثّر بكلام الغزالي وابن حزم في ردِّ مذهب التخيير. فقال ـ رحمه الله ـ بعدما استعرض أدلّته: "وانظر في الكتاب المستظهري للغزالي"(3)، وذكر ابن حزم بالخصوص عند كلامه عن منع تتبع رخص المذاهب.

3ـ ولكن ينبغي هنا أن نذكر أن ابن حزم وإن لم يوافق مذهب التخييرإلاّ أنه كذلك لم يُلزم المقلّد بالإجتهاد في أشخاص المجتهدين من حيث الأعلمية وغيرها، وإنّما ألزمه التوقّف في العمل بالفتاوي المتعارضة، والإجتهاد في البحث عن الحقّ حتى يجده.

هذا وإن كان في الظاهر يوافق رأي الشاطبي، من حيث إنه إذا لم يترجّح شيئ عند المقلّد فإنه يتوقّف عن العمل بهما حتى يترجّح عنده أحدهما. ولكن يختلف عنه في طريقة البحث عن المرجّح،

---

(1) ـ طردي: من الطرد وهو عدم تخلّف الحكم عن وجود علّته. معجم لغة الفقهاء لقعه جي وقنيبي.

(2) ـ قلت "عموما"؛ لأن ابن حزم وإن خالف فيها إلاّ أنه وافق الشاطبي في هذه المسألة كما سيأتي قريبا.

(3) ـ الموافقات: 131/4.

فإن الشاطبي يجعل أقوال المجتهدين بالنسبة للمقلّد كالأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهد، فيجتهد في معرفة من هو الأفضل من المجتهدين علما، ودينا وورعا(1).

وأما ابن حزم، فإنه لا يعترف بذلك، فإنه يرى عدم جواز التقليد أصلا وأن العامي يجب عليه أن يجتهد في معرفة الفتوى التي يستند صاحبها أي المجتهد ـ إلى البرهان الأصح والأقوى من الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة، رضي الله عنهم(2).

ـ إن ما أبطل به الإمام الشاطبي دعاوي وشبهات القائلين بجواز التخيير، لينمُّ عن العبقرية التي أوتيها هذا الإمام ـ رحمه الله ـ التي تجعله يلجأ إلى ميزان المقاصد الشرعية ليرجّح بها الكِفّة لصالحه ويفحم الخصوم. ذلك أن قوله بأن القول بالتخيير مناف لمقصد وضع الشريعة في تعبيد المكلّفين لله ربِّ العالمين لا لشهواتهم. لا يستطيع أحدٌ أن يردَّ عليه، بل لو أتى به منفردا لكان كافيا لإبطال حجّة المعارضين، لأنه أصل كلي قطعي لا يخضع لتخصيص ولا يتطرّق إليه الظنّ والاحتمال.

ـ ولأن ما أورده المعارضون من ردود على هذه القاعدة ضعيف، كما بيَّن الأئمة: الشاطبي والغزالي وابن حزم وغيرهم. ولقد رأيت فيما تقدَّم ضعف حجّتهم في إجماع الصحابة(3).

وإذا تأمَّلنا أدلّة الموافقين للشاطبي، وجدناها لا غبار عليها، وبالخصوص تلك الأقيسة التي جاء بها ابن الصلاح والغزالي وغيرهما، والمدعَّمة بالقصد العامّ من التشريع الذي جاء به الشاطبي ـ كما سبق قريبا ـ إذا تأمَّلنا هذا كلّه وجدنا أنفسنا نميل إلى القول بترجيح رأيهم من غير تردُّد. والله أعلم.

* * *

(1) ـ الموافقات: 133/4.

(2) ـ إحكام الأحكام لابن حزم: 59/6 وما بعدها.

(3) ـ راجع المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل صفحة: 121.

المبحث الثالث: الترجيح عند المقلد

القاعدة:

قال الشاطبي: "إذا تعارض عند المقلّد قولا مفتيين، فليس إلاّ الترجيح بالأعلمية وغيرها.. فإذا اختلفت مراتب المفتيين في مطابقة القول للفعل، فالراجح للمقلّد اتباع من غلبت مطابقة قوله بفعله. فإذا طابق فيهما فالأرجح المطابقة في النواهي"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

حيث يتعيّن الترجيح يجعل له الإمام الشاطبي طريقين: أحدهما عام، والآخر خاصّ. فأما العام، فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلاّ أن فيه موضعا قلّما تكلّموا فيه، قد فصّلنا فيه القول في آخر الباب الثاني: في مبحث آداب الترجيح بين المذاهب.

وأما الترجيح الخاص وهو المتعلّق بالترجيح عند المقلّد، فإنه لم يحظ باهتمام كبير من طرف الأصوليين، بل اختلفوا حتى في وجوده كما تقدّم. وهذا النوع هو الذي وضع له الإمام الشاطبي هذه القاعدة.

وخلاصة الكلام فيها، أن المقلد إذا استفتى من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى فاختلفت عليه الفتاوى، فإنه يتعيّن عليه الترجيح بين المفتيين إذا اختلفت مراتبهم في العلم وغيره. ويكون ذلك على حسب مراحل ملخّصة كالآتي:

يبحث عن الأعلم منهم، فإذا وجده تعيّن عليه الأخذ بفتواه ، وترك فتوى غيره ممن هو دونه مرتبة في العلم، وإذا لم يجده بأن اشتبه عليه الأعلم ، أو كانا في درجة واحدة من العلم، فإنه يلجأ إلى مراتبهم من حيث التديُّن والورع. فيعمل بفتوى من غلبت مطابقة قوله بفعله، أي الأدين. فإن كانوا في التديُّن وتطابق القول للفعل سواء فإنه يرجّح فتوى الأورع وهو الذي يكون أشدّ تركا للنواهي.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في كيفية الترجيح:

قبل أن نستعرض أدلة الشاطبي على القاعدة، يستحسن أن نكون مطّلعين على أقوال الأصوليين المتقدمين والمتأخرين في هذه المسألة المتعلّقة بكيفية الترجيح بالنسبة للمقلّد بين أقوال المجتهدين.

اتفق القائلون بوجوب الترجيح على أن المقلّد إذا ترجح عنده أحد المجتهدين مطلقا — أي في

---

(1) ـ الموافقات: 130/4 و271.

العلم والتدين ـ في ظنّه فإنه يتعين عليه العمل بقوله، ولا يجوز له المصير إلى قول غيره. لأنه إن فعل ذلك يكون قد خالف الظن الراجح الذي وجب عليه اتباعه والعمل به واتبع هواه بغير علم(1).

وما عدا هذه الحالة فإن هناك أربع مسائل لا بدّ من بيان القول فيها في البنود التالية:

البند الأول: الحالة الأولى:

الإستواء في العلم والتفاضل في الدين:

إذا استوى المجتهدان في العلم، وتفاضلا في الدين، فإن الجمهور على وجوب القول بالأدين، وهو قول الإمام الرازي والطبري والشوكاني وغيرهم. قال ابن الصلاح: "متى ما اطّلع على الأوثق منهما، فالأظهر أنه يلزمه تقليده دون الآخر كما وجب تقديم أحد الدليلين وأوثق الروايتين"(2).

فهم قد صرّحوا أن الإجتهاد في البحث عن الأدين يكون بتطبيق قواعد التعارض في الجرح والتعديل، ولقد قال الشوكاني في ذلك: "إن الجرح مقدّم على التعديل، وإن كان المعدّلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور كما نقله عنه الخطيب والباجي، ونقل القاضي فيه الإجماع. قال الرازي والآمدي وابن الصلاح: إنه الصحيح، لأن مع الجارح زيادة علم لم يطّلع عليها المعدّل. قال ابن دقيق العيد: "وهذا إنما يصح على قول من قال: إن الجرح لا يقبل إلاّ مفسّرًا"(3).

البند الثاني: الحالة الثانية:

تفاضل أحدهما في العلم والآخر في الدين:

وهذا فيما إذا ترجّح أحدهما في العلم، وترجّح الآخر في الدين، فقد قيل: يؤخذ بقول الأدين، والأكثر على أنه يؤخذ بقول الأعلم. وهذا الذي مال إليه أكثر الأصوليين كالرازي والآمدي والإسنوي وابن الصلاح، وابن فرحون في تبصرة الحكام، ومن المعاصرين: الشيخ عليش والدكتور حسن هيتو وغيرهم(4). ولقد عَلّلوا هذا الترجيح بما جاء:

ـ في المحصول: "لأن الحكم مستفاد من علمه، لا من ديانته"(5).

---

(1) ـ نهاية السول للسبكي: 609/4، شرح البدخشي: 217/3.

(2) ـ الإعتصام للشاطبي: 159/2، الفتوى للقاسمي: 106، أدب المفتي والمستفتي: 162، الوجيز للدكتور هيتو: 549، المحصول للرازي: 533/2، شرح البدخشي: 217/3.

(3) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 68.

ابن دقيق العيد: هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع أبو الفتح تقي الدين القشيري المعروف بابن دقيق العيد، أخذ عن والده فقه المالكية وأخذ عن العز بن عبد السلام، من مصنفاته "أحكام الأحكام"، وتوفي سنة 702هـ . طبقات ابن السبكي: 2/6.

(4) ـ المحصول للرازي: 533/2، المستصفى للغزالي: 391/2، إحكام الأحكام للآمدي: 238/3، تبصرة الحكام لابن فرحون: 73/1، أدب المفتي والمستفتي للابن الصلاح: 162، نهاية السول للسبكي: 609، البدخشي: 217/3، فتاوي الشيخ عليش.

(5) ـ المحصول للرازي: 533/2.

ـ وفي إحكام اللآمدي: " الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والإجتهاد، إنما هو العدالة. وهو كاف في إفاضة الظن، ولا كذلك في العلم. لأنه ليس الأصل في كل إنسان أن يكون عالما مجتهدا، ولا الغالب ذلك". ويعني بهذا أن الأعلمية إذا ثبتت فهو الوصف الذي يليق الترجيح على وفقه لخصوصيته، أما العدالة فهي وصف عام، لذلك يُكتفى في ثبوتها غالبا بإحسان الظن، بخلاف العلم"(1).

ـ وقال الغزالي: "والغلط على الأعلم أبعد لا محالة"(2).

ـ وقال الدكتور حسن هيتو: "إذا كان أحدهم أكثر علما، والآخر أكثر ورعا وتقوى، قدِّم الأعلم لأن مدار الفتوى على العلم، لا على الورع(3).

ولكنَّ القائلين بهذا تباينت عباراتهم في كيفية معرفة الأعلم. فصاحب الروضة يقول(4): "ويعرف الأفضل بالأخبار، وبإذعان المفضول له، وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامِّي أهل لذلك". فكأنه يرى أن العامي ما دام ليس أهلا لامتحان العالم والتحقق عن نفس علمه، فإنه يكفيه معرفة ذلك بالأخبار، وذلك كأن يثبت عنده أن أحدهما قد أذعن للآخر وقدَّمه على نفسه مثلا، بما يفيد غلبة الظن.

بينما يرى الآمدي زيادة على هذه الأمارات، أنه إن أمكن للعامي أن يحفظ من كل باب من الفقه مسائل، ويتعرَّف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة أخذ بقوله(5).

البند الثالث: الحالة الثالثة:

التفاضل في العلم والاستواء في التدين:

وذلك فيما إذا استويا في الورع والتقوى والتزام أحكام الشرع ولكن اختلافهما في المستوى العلمي ظاهر، ففي مثل هذه الحالة نقل بعض الأصوليين أن هناك من خيَّره. ولكن الراجح والأقرب إلى الصواب كما قال الإمام الرازي وغيره من الأصوليين: وجوب الأخذ بقول الأعلم، لمزيته، ولهذا يقدَّم في إمامة الصلاة.

وهذا أصح ولا يحتاج إلى استدلال عليه، فقد ثبت بالأدلة ـ كما سبق ذلك ـ ترجيح الأعلم على الأدين ـ إن كان أحدهما أعلم والآخر أدين ـ فمن باب أولى ترجيحه كذلك، إذا كانا في نفس الدرجة من التدين لزيادة صفة الأعلمية فيه.

ولذلك قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: "وإن استويا ـ أي في العدالة ـ فاستفتاء الأعلم أولى"(6).

---

(1) ـ إحكام الآمدي: 238/3.

(2) ـ المستصفى للغزالي: 391/2.

(3) ـ الوجيز للدكتور هيتو: 546.

(4) ـ روضة الناظر لابن قدامى: 386.

(5) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 242/3.

(6) ـ إعلام الموقعين لابن القيم: 255/4، وانظر نهاية السول للسبكي: 609/4، والمحصول للرازي: 533/2، شرح البدخشي: 217/3.

البند الرابع: الحالة الرابعة:

الإستـــــواء في العلـــــم والديـــن:

وهو أن لا يجد العامي ما يفضل به أحدهما على الآخر، لا من حيث العلم ولا من حيث العدالة فهما في نظره متساويان فيهما معا. فقد قال البعض إن هذا لا يجوز وقوعه كما قد قيل في استواء الأمارتين ، وقد يقال بجوازه . وعلى فرض جواز وقوعه اختلفوا إلى رأيين:

الرأي الأول: بتخيير بينهما للضرورة، وهو رأي أكثر الأصوليين من الشافعية، قال الغزالي: "أما إذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما، أو عند تعارض الدليلين، فذلك ضرورة"، أي يجوز التخيير. قال هذا في معرض الردّ على من قال بجواز التخيير مطلقا دون محاولة ترجيحه بين المجتهدين. فقيّده الغزالي بالضرورة القصوى؛ وهو حيث يتعذّر الترجيح فيجوز التخيير. وعلل ذلك بقوله: "فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم، وليس أحدهما بأولى من الآخر"، أي لاستوائهما علما ودينا(1).

الرأي الثاني: التوقف حتى يترجّح لديه أحد المفتيين، بزيادة في العلم أو في الدين. قياسا على المجتهد إذا تعارض عليه الدليلان، فلم يترجّح أحدهما عنده، فإنه يتوقّف بالعمل في أحدهما حتى يتبيّن له وجه للترجيح بينهما. وهذا الذي مال إليه الشاطبي كما سيأتي.

المطلب الثالث: حجّية القاعدة عند الشاطبي:

ركّز الشاطبي جهده في الاستدلال على هذه القاعدة على جانب واحد فقط، وهو أنه إذا وُجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهيًا عنه لكن في الأوامر ليس كذلك، والآخر مثابر على ألاّيترك مأمورا به لكنه في النواهي على غير ذلك، فإن الأول أرجح لديه في الإتّباع والأخذ بقوله من الثاني. لأن الأوامر والنواهي كما يقول، فيما عدا شروط العدالة(2)، إنما مطابقتها من المكمّلات وشروط العادات. واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

ـ أحدها: أن درأ المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

ـ الثاني: أن المناهي تمتثل بفعل واحد وهو الكف، فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقّة. وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنّما تتوارد على المكلّف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة، فترك النّواهي أبلغ في تحقيق الموافقة(3).

---

(1) ـ المستصفى للغزالي: 391/2.

(2) ـ تقدم معنى العدالة صفحة: 39.

(3) ـ أشير هنا إلى أن هذا خلاف ما يقوله ابن تيمية ـ رحمه الله ـ . راجع مجموع فتاى ابن تيمية: 85/20.

ـ الثالث: النقل: فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتكم عن شيئ فانتهوا، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»(1)؛ فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتمّ في المناهي من غير استثناء، ولم يحتّم ذلك في الأوامر إلاّ مع التقييد بالاستطاعة. وذلك إشعار بما نحن فيه من ترجيح مطابقة النواهي على مطابقة الأوامر(2).

المطلب الرابع: مقارنة وترجيح:

الحق أن هذه القاعدة ليست من القواعد التي تحتاج إلى نقاش طويل، وذلك لأن الخلاف فيها محدود جدًّا، بل لا يكاد يوجد، لولا أننا راعينا بعض الوجوه الاستثنائية الخاصّة جدًّا. ولكن رغم ذلك سأحاول أن أوضّح فيها ما اتفق فيه الشاطبي مع غيره، وما قد اختلف معهم فيه. ثمّ أخيرا سأختمها ببعض الترجيحات لبعض المسائل:

1ـ لم تأت هذه القاعدة جامعة لجميع حالات التعارض، هذا رغم التلفيق الذي حاولت أن أقوم به لأخرجها من هذا النقص. فإن السطر الأول منها أخذ من موضع آخر غير الذي وجدت فيه باقي القاعدة. ومن ثمّ جاءت عامّة، فافتقرت إلى تخصيص بعض الحالات التي ذكرها الأصوليون، ولم تذكرها القاعدة. ولكن وجود معاني تلك المسائل متكاملة في ثنايا كلام الإمام الشاطبي عن المسائل المتفرّقة من علم أصول الفقه، حتى إن بعضها وجدته في كتابه الإعتصام، كان كافيا ليسعفنا في تقييد ما أطلق وتخصيص ما عمم وتبيين ما أشكل على قارئها.

2ـ إن ما قام به الإمام الشاطبي في تقسيمه للترجيح إلى نوعين: عام، وخاص، لَيُعَدُّ عملا جليلا يثري مباحث أصول الفقه، من وجوه عدّة:

أ ـ بأن لا تبقى أحكام المقلّد في الترجيح متناثرة في المسائل المختلفة، يتناولها المؤلّف في بضعة أسطر من مؤلّفه، دون أن يعطيها حقّها في التفصيل بالتقعيد والتنظير المتكامل، بوضع الضوابط المزيلة للتشابه والاختلاط على العامي، بين مختلف مسائله.

ب ـ بأن يجعل لها فصلا خاصا بها في كتب الأصول في باب التعارض والترجيح ليطّلع عليها من شاء.

جـ ـ بأن تدرّس للعوامّ، وتنشر لهم في كتب خاصّة، بعد تهذيبها لهم وتسهيلها، كما هو الشأن في أحكام الصلاة والزكاة وغيرها من فروض الأعيان، حتى لا يُترك في نفوسهم فراغ قد يتسلل منه من يريدون التشديد عليهم، ويحملونهم على النظر في الأدلة الشرعية الدقيقة بمسالكها الغامضة الوَعْرة، دون امتلاكهم لأبسط وسيلة من وسائل فهم تلك الأدلّة. والله المستعان.

---

(1) ـ رواه البخاري بلفظ قريب منه في كتاب الحج.

(2) ـ الموافقات: 271/4.

3ـ هذه القاعدة فيها موافقة صريحة لرأي الجمهور في المسألة الأولى؛ فإن أدلة الشاطبي التي جاء ليثبت بها هذه القاعدة، تدور تماما حولها والمتمثلة في وجوب العمل بقول الأدين والأورع والأكثر عدالة، إذا استوى المفتيان في العلم.

ربّما ذلك راجع إلى كونه رأى أن العامة تلاحظ علامات التديُّن وتدركها بسهولة أحسن من إدراكها لأمارات العلم، لذلك استفرغ همَّه في تفصيلها، وتوضيحها، والاستدلال عليها.

وإن كان الإمام الشاطبي قد ذهب في ذلك إلى أبعد من وجود صفات العدالة ـ كما هو الحال عند أكثر الأصوليين حيث نقل الشوكاني عنهم ذلك ـ فذهب إلى الصفات الزائدة عليها والتي هي أكثر دقّة، فرجّح الأخذ بقول من يترك المكروهات، ولو كان لا يفعل أكثر المستحبّات، ووجه ذلك ما ذكره في الأدلة. وهذا هو أبعد حدٍّ يذهب إليه الأصولي في الترجيح بين المجتهدين من حيث التديُّن.

4ـ مسألة كيفية البحث عن الأعلم، لم يتعرّض لها الإمام الشاطبي كما ذكر آنفا، والذين تعرّضوا لها، قد اختلفوا في بعض تفاصيلها. ورغم دقّتها أريد أن أسمح لنفسي أن أبدي فيها رأيا ليس هو ابتكارا من عندي، بل هو لبعض المؤلّفين المعاصرين(1)، قد استحسنته، لما رأيت فيه من مراعاة لواقع العصر حيث تطوّرت وسائل العلم، فانتشرت الكتب، والعلم والمعرفة في كلّ أركان الدنيا، فلا تكاد مكتبة من المكتبات العامة أو الخاصّة تخلو من كتب الفقه بمختلف أقسامه. فصار عندنا صنفان من العوام:

ـ الصنف الأول: العامي البحت: وهو الذي ليس له مطالعات، وثقافته تكاد تكون معدومة، حتى وإن كانت فهي سطحية وضئيلة جدًّا، لا يميِّز بها بين المظهر والمخبر. وهذا النوع هو الشطر الأكبر من العوام. فمثل هذا حكمه أنه لا يجب عليه التدقيق المطلوب في الترجيح ـ رفعا للحرج عنه ـ وإنّما يكفيه أن يعمل بقول من يغلب على ظنّه أنّه هو الأعلم لاعتقاده ذلك. وهذا حال أغلب العوام في بلادنا في اعتقادهم أن مالكا حجّة وأنه أعلم من غيره، وأن فتاويه هي الصواب. وإن كانت هذه النظرة ليست مقبولة شرعا لما فيها من الغلوّ ـ وربما التعصُّب المقيت ـ إلاّ أن هذا الصنف من العوامّ معذور في ذلك، لأن هذا هو مبلغ علمه واعتقاده. إنما المسؤولية والعبء يتحمّله العلماء والدُّعاة إلى الإسلام في نشر الفكر الصّحيح عموما والفقه المستند إلى الأدلّة الراجحة خصوصا.

ـ الصنف الثاني: وهم صنف مطّلع على الكتب الإسلامية والفتاوي الشرعية، وله باع في فهم الكتب والفتاوي بأدلّتها، وفهم طرق الترجيح بين المقلّدَيْن إذا اختلفا عليه في الفتوى، فيتعلّم تلك الأحكام كما يتعلّم أحكام سجود السهو ومناسك الحج وبعض المسائل في النكاح والبيوع وغيرها مما يُعدُّ تعلّمه فرضا عينيا. وحكم هذا الصنف أنه يجب عليه التدقيق المطلوب في الترجيح والله أعلم.

4ـ إذا تعارضت الفتاوي على المقلّد، فحاول الترجيح بين أشخاص المجتهدين فلم يجد مرجّحا ألبتة، بحيث استووا عليه في الأعلمية والتديُّن، يرى الإمام الغزالي ومن وافقه من الشافعية أن حكمه هو

---

(1) ـ هو الشيخ وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه الإسلامي: 1166/2.

التخيير ـ كما تقدَّم ـ، مستندا في ذلك إلى جواز الاستثناء من الأصل العام للضرورة المتمثّلة في استواء المفتيين استواءًا لا يمكن الخروج منه بترجيح أحدهما على الآخر.

بينما يرى الإمام الشاطبي أن الأصل العام هنا قائم وباق على عمومه، ولا يجوز الاستثناء منه بمجرّد ضرورة عابرة قد لا تحدث أصلا، وذلك سدًّا للذريعة. إذ أن لجوء المستفتي كلّما وقع له التعارض إلى التخيير، يفتح أمامه باب التساهل والأخذ بالتشهّي والهوى. فيجب عليه إذًا أن يتوقّف حتى يجتهد في الأعلم والأدين. وذلك كما قال في القاعدة السابقة: **"فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقّف، كذلك المقلّد"**، بمعنى أن لا خيار له.

وهنا ينبغي أن لا يفوتني التنبيه إلى أمر مهمّ لفت نظري أثناء مطالعتي لمسائل التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية عموما. وهو أن كثرة الأدلّة تفيد قوّة الظنّ، وما كان كذلك كان أرجح من غيره. فالدليل إذا عاضده دليل آخر من كتاب أو سنة أو غير ذلك تأكّد مدلوله. كما هو الراجح عند الجمهور خلافا للحنفية(1). وما دمنا قد جعلنا الدليل الشرعي بالنسبة للمجتهد كقول المفتي بالنسبة للعامي، فإنه ينبغي كذلك أن لا ننسى الترجيح بكثرة القائلين به من المفتين، فمن وافقت فتواه أكبر عدد من المفتين بالنّسبة للعامي فإن قوله هو الأولى بالاتباع. وعلى هذا المنشأ لا يمكن ـ في الواقع ـ أن يجد العامي نفسه في مثل هذا الحرج الذي افترضه بعض الأصوليين، لأنه يستحيل أن توجد مسألة استوى فيها عدد من المفتين القائلين بالمنع مثلا وعدد المفتين القائلين بالجواز، أو أن توجد مسألة لم يتكلّم فيها إلاّ مفتيان فقط. وعليه فلا أثر للقول بالاختيار أو بالتوقف، والله أعلم.

* * *

(1) ـ أصول الفقه للخضري: 355، مسلم الثبوت لابن عبد الشكور: 161/2.

الباب الرابع:

ضوابط الترجيح

في المقاصد الشرعية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

يعدُّ الإمام الشاطبي أحد الأصوليين الذين ولعوا ولعا كبيرا بالمقاصد الشرعية. فتجده في مؤلفاته يتوسّع فيها، بحيث لا يكاد يخلو فصل من كتابه "الموافقات" من ذكر المقاصد. ممّا يجعل أي دراسة تقام حول هذا الإمام العظيم ينبغي ألاّ تهمل ذلك الجانب.

ومن هذا المنطلق كان هذا الباب مهما جدًّا في إبراز ضوابط التعارض والترجيح عند الشاطبي. ذلك لأن هذا الموضوع قد تكلّم عنه الإمام في مواطن عدّة حيث كان ينبغي أن يرجّح بين المصالح والمفاسد مثلا، أو كان ينبغي الترجيح بين النصوص أو العلل من أجل معرفة قصد الشارع في ذلك الموطن. ولذلك وجب علينا أن نبين هذا الموضوع ونتتبّع أجزاءه بدقّة.

ولكن قد يتساءل القارئ لماذا أستعمل لفظ المقاصد بدل المصالح؟ فأقول: لأن المقاصد مجموعة من المعاني التي تلتقي حول محور واحد يتمثّل في مقصد الشارع. فهي قطعية بالمقارنة مع المصالح الجزئية المتفرّقة. ولذلك كان استعمال لفظ المقاصد أقوى من استعمال لفظ المصالح.

لا أريد أن أسبق الأحداث فكلُّ هذا سيأتي مفصّلا في أوانه، ولكن أريد الإشارة إلى الفصل الثاني الذي سيحتوي على مجموعة من القواعد كلها مستخرجة بألفاظها ومعانيها من كتاب الموافقات، لعلَّ اللّه عزّ وجل أن ينفع بها، فهي عمدة هذا الباب.

وستكون بعد ذلك متبوعة بفصل أخير أبين فيه أهميّة اعتبار المقاصد في الترجيح بين الأدلة الجزئيّة.

وخلاصة القول أن هذا الباب يشتمل على ثلاثة فصول، وهي:

- الفصل الأول: دراسة عامة.

- الفصل الثاني: ضوابط الترجيح بين المصالح والمفاسد عند الشاطبي.

- الفصل الثالث: أهمية اعتبار المقاصد الشرعية في الترجيح بين الأدلة الشرعية الجزئية.

الفصل الأول: دراسة عـــامة

تمهيد:

قبل أن يشرع الشاطبي في تناول موضوع المقاصد وتفصيل الكلام فيه، قدَّم له بمقدِّمة وصفها بأنها "كلامية". تعرَّض فيها ـ باقتضاب ـ لمسألة تعليل الشريعة وأحكامها، فقال: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"(1). ثمَّ ذكر أن هذا هو قول المعتزلة قاطبة، وهو اختيار أكثر الفقهاء المتأخِّرين، خلافا للرازي الذي زعم أن أحكام الله ليست معلَّلة بعلَّة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك.

ثمَّ نصَّ على أن استقراء الشريعة يفيد علما قطعيًّا بأنها وضعت لمصالح العباد، وأن هذا التعليل مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة، موردا بين هذا وذاك جملة من النصوص المتضمِّنة لتعليل الشريعة، تعليلا عاما، أو تعليلا جزئيًّا لبعض أحكامها. فمن الأولى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(2)، ومن الثانية قوله سبحانه بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(3).

فجعلتُ هذا الفصل لمعنى تلك المقاصد، ثمَّ لاستعراض تقسيماتها وأنواعها، ثمَّ تحديد مراتب تلك المقاصد. وذلك سيكون وَفق ما ذهب إليه الشاطبي ـ رحمه الله ـ في الموافقات، مع المقارنة بغيره من الأصوليين في مواضع المقارنة.

---

(1) ـ الموافقات: 6.

(2) ـ الأنبياء: 107.

(3) ـ المائدة: 6.

المبحث الأول: تعريف المقاصد

المقاصد لغة، جمع مقصد، من قصد الشيئ وقصد له وقصد إليه قصدا من باب ضرب، بمعنى طلبه وأتى إليه واكتنزه وأثبته. والقصد هو طلب الشيئ أو إثبات الشيئ، أو الاكتناز في الشيئ أو العدل فيه(1).والمقاصد في اصطلاح العلماء والأصوليين قديما، لم يضعوا لها تعريفا دقيقا فيما اطّلعت عليه عندهم. وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، فهو كذلك لم يعط حدًّا وتعريفا للمقاصد الشرعية. بيد أنه قد حاول بعض علمائنا المحدثين سدّ هذا الخلل، وهذا موضع بيان ذلك:

المطلب الأول: تعريف المقاصد عند الشاطبي:

حاول بعض الباحثين الاعتذار للإمام الشاطبي لعدم إعطائه حدًّا وتعريفا للمقاصد الشرعية، بأن الأمر بالنسبة إليه كان واضحا، ولكونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في العلوم الشرعية. فقد نبّه على ذلك بصراحة حين قال: ".. ولا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخْلِدٍ إلى التقليد والتعصّب للمذاهب(2).

وهذا التبرير في مجمله أراه صالحا له ولغيره من العلماء الذين سبقوه في الكتابة في موضوع المقاصد.

المطلب الثاني: تعريف المقاصد عند بعض العلماء المحدثين:

البند الأول: تعريف الشيخ ابن عاشور:

حيث عرّفها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملا حظتها بالكون في نوع خاصٍ من أحكام الشريعة. ويدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضا، معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"(3).

ولقد ذكرلنا الشيخ ابن عاشور وبيّن من هذه المقاصد العامّة: حفظ النظام وجلب المصالح،

---

(1) ـ القاموس المحيط: 327/1، ومختار الصحاح: 536.

(2) ـ الموافقات: 87/1.

(3) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور: 50.

ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهيبة مطاعة، وجعل الأمة قويّة مرهوبة الجانب مطمئنة البال.

وفي القسم الآخر من كتابه، تعرّض للمقاصد الخاصّة، ويعني بها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامّة في تصرُّفاتهم الخاصّة.. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرُّفات الناس، مثل قصد التوثّق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة وعقد النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق(1).

البند الثاني: تعريف الأستاذ علال الفاسي:

لقد جمع الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة ـ العامة منها والخاصة ـ في تعريف موجز واضح قال فيه: "المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها". فشطره الأول: "الغاية منها" يشير به إلى المقاصد العامة. وبقية التعريف يشير به إلى المقاصد الخاصّة، أو الجزئية(2).

البند الثالث: تعريف الأستاذ الريسوني:

عرّف الأستاذ الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، مقاصد الشريعة بقوله: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة"(3).

المطلب الثاني: التعريف المختار:

يلاحظ من خلال استعراض التعاريف السابقة وتعاريف بعض المؤلّفين في مادّة أصول الفقه ما يلي(4):

أ ـ إنهم اختلفوا في الألفاظ المستعملة في تعريف المقاصد بين: الغايات، والأهداف، والنتائج والمعاني، والحكم، وإن كانت كلُّها تصبُّ في مصبٍّ واحد.

ب ـ كما أنه تباينت تعريفاتهم من حيث الاطناب والاختصار.

جـ ـ أن هذه التعاريف متقاربة في المعنى والمضمون، رغم اختلافها في المبنى والشكل. وعليه ما دامت متقاربة يمكن الأخذ بأيٍّ منها. ولكن أرجح تقديم التعريف الذي يكون أكثر إيجازا ودقّة، كتعريف الأستاذ الريسوني والأستاذ علال الفاسي.

---

(1) ـ المصدر السابق نفسه: 155 وما بعدها.

(2) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: لعلال الفاسي: 3.

(3) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للأستاذ الريسوني: 5 وما بعدها.

(4) ـ أصول الفقه للزحيلي: 1017/2، أصول الفقه لمصطفى الزحيلي: 73، الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبيدي: 119.

أما تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور فإنه في الواقع ليس تعريفا بالمعنى المصطلح عليه في التعريفات. لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تلتمس المقاصد الشرعية فيها. فالأفضل أن يُختصر ليصبح تعريفا حقيقيا. وذلك ممكن بأن نقول:

"المقاصد هي الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، عامّة كانت أم خاصّة، من أجل مصلحة العباد". وهذا هو التعريف المختار.

فينبغي إضافة : "لمصلحة العباد"، لأن الشارع لا مصلحة له في هذه المقاصد، لأنه سبحانه وتعالى غني عن المصالح، فلا ينفعه تشريع أحكام من أجل تحقيقها كما لا يضرُّه فواتها بأي حال من الأحوال.

المطلب الرابع: الفرق بين المقاصد والمصالح:

ينبغي لمن يقرأ هذا الكتاب أن يكون على بينة من الفرق الدقيق الموجود بين هذين المصطلحين. لأنه كثيرا ما يأتي أحدهما بمعنى الآخر عند المؤلفين، رغم اختلافهما من بعض الجوانب. وبما أننا عرّفنا المقاصد ينبغي هنا أن نعرِّف المصالح قبل أن نعرِّج على تحديد الفرق بينهما.

البند الأول: تعريف المصلحة:

المصلحة، كالمنفعة وزنى ومعنى، فهي مصدرٌ بمعنى الصلاح، أو هي اسم للواحدة من المصالح، ولقد صرّح صاحب لسان العرب بالوجهين، حين قال: "والمصلحة الصّلاح، والمصلحة واحدة المصالح"(1).

فكلُّ ما كان فيه نفع ـ سواء كان بالجلب والتحصيل كاستصحاب الفوائد واللذائذ أو بالدفع والاتقاء، كاستبعاد المضارّ والآلام ـ فهو جدير بأن يُسمَّى مصلحة. أما من الناحية الشرعية، فقد عرّفها الدكتور البوطي بما يلي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معيَّن فيما بينهم"(2).

وهذا التعريف قريب من تعريف الإمام الغزالي، حين عرّف المصلحة بقوله: "هي عبارة في الأصل عن جلب المنفعة أو دفع المضرّة"، ثمّ قال: "ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصد الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم: فكلُّ ما يتضمَّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوّت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعه مصلحة(3).

---

(1) ـ لسان العرب لابن منظور: 762/1

(2) ـ ضوابط المصلحة للبوطي: 27.

(3) ـ المستصفى للغزالي: 139/1، شفاء الغليل له: 159.

البند الثاني: الفرق بين المصالح والمقاصد:

يتبين لنا من خلال تعريف المقاصد ثمّ تعريف المصالح أنهما يتّفقان في المعنى من حيث النتيجة والواقع، لأن المصلحة لا بد أن تكون موافقة لقصد الشارع، وإلاّ صارت ملغاة وغير معتدٍّ بها. وإنّما الاختلاف بينهما في أمرين:

الأول: من حيث النسبة، فلفظ المقاصد تكون النّسبة فيه إلى الشارع، أي إلى الله عزّ وجلّ لأنه سبحانه هو المشرّع لخلقه. ولذلك نقول: المقاصد الشرعية. بخلاف المصالح فإن نسبتها عادة تكون إلى العباد كما أشار الإمام الغزالي ـ في ما سبق ـ وإنّما تنسب إلى الشرع من حيث إنّها محافظة على مقصود الشارع.

الثاني: في العموم والخصوص والإطلاق والتقييد: فالمقاصد الشرعية تتميّز بالعموم في الغالب، كالمحافظة على الكلّيات الخمس. كما قد تكون خاصّة بنوع من أنواع التصرّفات، ويدخل فيه كما ـــ تقدّم ـ كلّ حكمة روعيت في تشريع أحكام نوع من أنواع تصرّفات الناس، ولكن دون تقليد بفعل جزئي معيّن من أفعالهم.

بينما تتميّز المصلحة بعكس ذلك، فهي في الغالب تكون خاصّة بفعل معيّن من أفعال الناس؛ إذ هو جلب للمنفعة أو درأ للمفسدة في ذلك الفعل المعيّن، وَفْقَ ما يحفظ مقصد الشارع الذي قد يكون عامًّا يتمثّل في أحد الكلّيات الخمس، أو خاصًّا ـ بالمعنى الذي تقدّم ـ أي بدون تقييد.

المبحث الثاني: أقسام المقاصد وأنواعها

القاعدة:

قال الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

..وكل مرتبة من هذه المراتب ينضمّ إليها ما هو كالتتمة والتكملة ممّا لو فرضنا فَقْدَهُ لم يُخِلّ بحكمتها الأصلية"(1).

تمهيد:

قبل الدخول في شرح القاعدة، لا بدّ أن أشير إلى أن الشاطبي قد قسّم المقاصد إلى قسمين: قصد الشارع، وقصد المكلّف. وبعد ذلك قسّم القسم الأول إلى أربعة أنواع، هي:

ـ النوع الأول: قصد الشريعة في وضع الشريعة.

---

(1) ـ الموافقات: 9/2 إلى 12.

ـ النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

ـ النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

ـ النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلّف تحت أحكام الشريعة.

أما القسم الثالث المتعلّق بمقاصد المكلّف، فلم يقسّمه إلى أنواع وإنّما بحثه في مسائل فقط.

وأنا الآن لست بصدد عرض لنظرية المقاصد عند الشاطبي، فقد كفانا ذلك الأستاذ الريسوني في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي". وإنّما أريد أن أتعرّض للجوانب التي هي من صميم موضوع التعارض والترجيح، أو على الأقل لها علاقة به من قريب أو بعيد. بغضّ النظر عن كون تلك الجوانب تنتمي إلى القسم الأول أو الثاني، أو إلى أيّ نوع من أنواع القسم الأول من المقاصد.

المطلب الأول: شرح القاعدة:

هذه القاعدة تتكوّن من شطرين، بيّنت في الأول منهما المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام، سواءً أكانت تكليفية أم وضعية. هذا المقصد العام يتمثل في تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة، بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم. وهذه المصالح تتكوّن من أمور ضرورية لهم، وأمور حاجية، وأمور تحسينية.

والشطر الثاني منها بيّنت فيه أن كلّ نوع من هذه الأنواع الثلاثة يحتوي على مكمّل يُشترط فيه عدم العود بالإخلال على أصله. فإذا توافرت للناس ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسينياتهم بمكمّلاتها فقد تحققت مصالحهم.

وهذا تفصيل لذلك:

البند الأول: في تفصيل الشطر الأول:

تبيّن لنا إذاً أن المصالح ثلاثة أنواع، فلنذكر كلّ نوع منها بالتفصيل:

•النوع الأول: المصالح الضرورية:

ومعناها كما يقول الشاطبي، أنّها لا بدّ منها لقيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرُّجوع بالخسران المبين. ثمّ بيّن أن مجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، و النسل، والمال، والعقل.

وحفظ الشريعة للمصالح الضرورية وغيرها، يتمُّ على وجهين، يكمّل أحدهما الآخر، وهما:

1ـ حفظها من جانب الوجود، أي بشرع ما يحقق وجودها وتثبيتها. فحفظ الدين مثلا، نحققه من هذا الجانب بالعقائد الأساسية، والعبادات الرئيسية، من صلاة وزكاة.

2ـ حفظها من جانب العدم، أي بإبعاد ما يؤدّي إلى إزالتها أو إفسادها، أو تعطيلها، سواءا كان واقعا أو متوقّعا. فحفظ الدين من هذا الجانب يكون بالجهاد، وقتل المرتدّين، ومنع الابتداع...

•النوع الثاني: الحاجيات:

فيعرّفها الشاطبي، بأنها مُفتَقَرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بثبوت المطلوب. فإذا لم تُراعَ دخل على المكلّفين ــ على الجملة ــ الحرج والمشقّة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العاديّ المتوقّع في المصالح العامّة.

ونستنتج من كلامه أن الأمور الحاجيّة للناس بهذا المعنى، ترجع إلى رفع الحرج عنهم، والتخفيف عنهم ليحتملوا مشاقّ التكليف. وتيسّر لهم التعامل والتبادل وسُبُلَ العيش.

•النوع الثالث: التحسينيات:

ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. وبتعبير آخر هي ما تقتضيه المروءة والآداب وسير الأمور على أقوم منهاج، وإذا فقد لا يختلّ نظام حياة الناس كما إذا فقد الأمر الضروري، ولا ينالهم حرج، كما إذا فقد الأمر الحاجي، ولكن تكون حياتهم مستنكرة في تقدير العقول الراجحة والفطر السليمة.

والأمور التحسينية للناس بهذا المعنى ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، وكلّ مايقصد به سير الناس في حياتهم على أحسن منهاج.

<u>البند الثاني: في تفصيل الشطر الثاني:</u>

لقد اقتضت حكمة الشارع وما أراد من حفظ هذه الأنواع الثلاثة على أتم وجه، أن شرع الأحكام التي تحفظ كلّ نوع منها، تُعدُّ مكمّلة لتحقيق هذه المقاصد.

قال الشاطبي: "**كل مرتبة من هذه المراتب** ــ أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ــ **ينضمّ إليها ما هو كالتتمة والتكملة، ممّا لو فرضنا فقده لم يُخلّ بحكمتها الأصلية**".

ولكن يشترط في هذه المكمّلات أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، كما بيّن بعد ذلك. لأنّ كلّ تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصحّ اشتراطها بعد ذلك. وسيأتي بيانه في المبحث الموالي.

المطلب الثاني: حجية القاعدة:

لنقسّم الكلام فيها إلى قسمين:

الأول: في أن الشريعة جاءت لحفظ مصالح الناس الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية.

الثاني: في أن الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنّسل، والمال، والعقل.

وهذا بيان ذلك:

البند الأول: الدليل على أن الشريعة جاءت لحفظ مصالح الناس الثلاثة:

لم يأت الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ بالبرهان على أن مصالح الناس لا تعدو هذه الأنواع الثلاثة على الخصوص، إلاّ أن الظاهر يدلُّ على أن البرهان على ذلك هو الحسُّ والمشاهدة، لأن كلَّ فرد أو مجتمع تتكوَّن مصلحته من أمور ضرورية، وأمور حاجية، وأمور كمالية. مثلا الضروري لسكنى الإنسان مأوى يقيه حرَّ الشَّمس وزمهرير البرد، ولو مغارة في جبل. والحاجي أن يكون المسكن ممَّا تسهل فيه السكنى بأن تكون له نوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة. والتحسيني أن يجمَّل ويؤثَّث وتوفَّر فيه وسائل الراحة. فإذا توافر له ذلك فقد تحقَّقت مصلحته في سكناه، وهكذا طعام الإنسان ولباسه، وكلّ شأن من شؤون حياته، تتحقَّق مصلحته فيه بتوافر هذه الأنواع الثلاثة له. ومثل الفرد المجتمع، للأفراد ما يكفل إيجاد وحفظ ضرورياتهم وحاجياتهم، وتحسينياتهم، فقد تحقَّق لهم ما يكفل مصالحهم(1).

أمَّا البرهان على أن كلَّ حكم في الإسلام إنّما شرِّع لإيجاد واحد من هذه الأمور الثلاثة وحفظه، فهو استقراء الأحكام الشرعية الكلية والجزئية، في مختلف الوقائع والأبواب، واستقراء العلل والحكم التشريعية، التي قرنها الشارع بكثير من الأحكام، كما قرَّر الإمام الشاطبي، رحمه الله.

ولكنّه قبل أن يصل إلى هذه النتيجة، بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هذا الفصل المهمِّ على العقل، ولا على النقل الأحادي ولا على الإجماع. وتوصَّل بذلك إلى أنّه لا بدَّ من الرُّجوع لشبه التواتر.

وهذا اقتباس لبعض ما قاله هناك: "كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بدَّ عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك، إمَّا أن يكون دليلا ظنيًّا أو قطعيًّا. وكونه ظنيا باطل، مع أنه من أصول الشريعة بل هو من أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية.. فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية. فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية وهو صحيح، فلا بدَّ أن يكون نقليًّا.

والأدلّة النقلية إما أن تكون نصوصا جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال، أولا. فإن لم تكن نصوصا، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصحُّ استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لايفيد القطع، وإفادة القطع هو المطلوب. وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة السَّند، فهذا مفيدٌ للقطع؛ إلاّ أنّه متنازع في وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مقرٌّ بأنّه لا يوجد في كلِّ مسألة تفرض في الشريعة، في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعيَّن أنَّ مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي.

...ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعا، لكنّها إذا اقترنت

---

(1) ـ علم أصول الفقه لعبد الوهّاب خلاّف: 199.

بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين. وهذا لابدلّ قطعا على دليل مسألتنا من هذا القبيل، لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكلّ دليل وإلاّ لزم أن تكون أدلّة الشرع كلّها قطعية، وليس كذلك باتفاق. وإذا كانت لا تلزم، ثُمّ وجدنا أكثر الأدلّة الشرعية ظنّية الدلالة، أو المتن والدلالة معا، ولا سيما مع افتقار الأدلّة إلى النّظر في جميع ماتقدّم، دلّ ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرّين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين. فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين.

ولا يُقال: إن الإجماع كاف، وهو دليل قطعي. لأنا نقول: هذا "أوّلاً" مفتقرٌ إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعا، نقلا متواترا، عن جميع أهل الإجماع. وهذا يعسر إثباته، ولعلّك تجده. ثمّ نقول: "ثانيا" إن فرض وجوده فلابدّ من دليل قطعي يكون سندهم، ويجتمعون على أنّه قطعي. فقد يجتمعون على دليل ظنّي، فتكون المسألة ظنّية لا قطعية، فلا تفيد اليقين.. فإثبات المسألة بإجماع لايتخلّص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعا بالدليل الشرعي القطعي".

ثمّ قال: "وأما الدليل على المسألة على وجه آخر هو روح المسألة. وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحدٌ ممّن ينتمي إلى الإجتهاد من أهل الشرع، وأنّ اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنّظر في أدلّتها الكلّية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامّة، على حدّ الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خالص، بل بأدلّة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأعراق، بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد تجتمع عليه تلك الأدلّة؛ على حدّ ما ثبت عند العامّة جود حاتم، وشجاعة علي - رضي الله عنه - وما أشبه ذلك. فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، في كلّ أبواب من أبواب الفقه، وكلّ نوع من أنواعه، حتى ألْفَوْا أدلّةَ الشريعة كلّها دائرة على حفظ تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة".

ثمّ يضيف الشاطبي: "وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كلّ واحد منهم على فرض عدالته مفيدا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ. لكن للإجتماع خاصّية ليست للإفتراق: فخبرٌ واحد مفيد للظنّ مثلا، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظنّ، وهكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض. فكذلك مثل هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمّنته الأخبار"(1).

فإذا تقرّر هذا، فمن كان من حملة الشريعة والمتأمّلين في معانيها وأسرارها، سهل عليه التصديق

---

(1) - الموافقات: 49/2 وما بعدها.

بإثبات مقاصد الشارع، وأن الشريعة إنّما وضعت لتحقيق مصالح الناس الضرورية والحاجية والتحسينية.

البند الثاني:الدليل على أن الضروريات خمس:

الضروريات الخمس جزء من مقاصد الشريعة، وبالتالي فإنّها تستمدُّ حجّيتها من الدليل نفسه، وهو الاستقراء.

ولكن إضافةً إلى ذلك لا حظ الشاطبي أن العلماء قالوا: "إنّها مراعاة في كلِّ ملّة"(1). ولقد نقل الشيخ دراز تعليقا على هذا عن كتاب شرح التحرير(2): "حصر المقاصد في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء"، ثمَّ قال: "فبعد هذا لايقال إن الشوكاني تأمَّل التوراة والإنجيل فلم يجد فيها إلاّ إباحة الخمر مطلقا. على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم. وعلى فرض صحّة ما عُزي للشوكاني، لو قيل إنَّ الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأسا، والخمر تذهبه وقتا ثمَّ يعود، لكان له وجه.

أما تعريض الغنائم من الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاصّ، وعدم نيل شيئ منها فظاهرٌ أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال. وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من مقصد الغنائم بالجهاد. وقد رخص ذلك في شرعنا خاصّة كما في الحديث: «ولم تحل لأحد قبلي»(3). وقصّة ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ﴾(4) ليس فيها إتلافٌ لها. بل إمّا أن يكون من باب استعراضها وتفقّد أحوالها بيده لا بالسّيف، وإمّا أن يكون ذلك تقرُّبا إلى الله بأحبِّ المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله"(5).

المطلب الثالث: في الأمثلة:

البند الأول: فيما شرعه الإسلام للأمور الضرورية للناس:

الأمور الضرورية للناس كما قدّمنا ترجع إلى خمسة أشياء: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. وقد شرع الإسلام لكلِّ واحد من هذه الخمسة أحكاما تكفل إيجاده وتكوينه، وأحكاما تكفل حفظه وصيانته. وبهذين النوعين من الأحكام حقّق للناس ضرورياتهم:

---

(1) ـ الموافقات: 10.

(2) ـ هامش الموافقات للشيخ دراز: 10.

(3) ـ رواه البخاري. انظر الفتح لابن حجر: 533/1.

(4) ـ ص : 33.

(5) ـ راجع تفسير ابن كثير: 37/6.

أ ـ فالدين هو مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين التي شرعها الله سبحانه لتنظيم علاقة الناس بربِّهم، وعلاقة بعضهم ببعض. وقد شرع الإسلام لإيجاده وإقامته إيجاب الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بنى عليها، وهي شهادة أن لا إله إلاّ الله وأن محمّدا رسول الله، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحجّ البيت، وسائر العقائد، وأصول العبادات، التي قصد الشارع بتشريعها إقامة الدين وتثبيته في القلوب باتّباع الأحكام التي لا يصلح الناس إلاّ بها، وأوجب الدعوة إليه وتأمين الاعتداء عليها وعلى القائمين بها، من وضع عقبات في سبيلها.

وشرع لحفظه وكفالة بقائه وحمايته من العدوان عليه أحكام الجهاد، لمحاربة من يقف عقبة في سبيل الدّعوة إليه، ومن يفتن متدينًا ليرجعه عن دينه، وعقوبة من يرتدُّ عن دينه، وعقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه أو يحرِّف أحكامه عن مواضعها، والحجر على المفتي الماجن الذي يحلُّ المحرَّم.

ب ـ والنفس شرع الإسلام لإيجادها الزّواج للتوالد والتناسل، وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء. وشرع لحفظها وكفالة حياتها، إيجاب تناول ما يقيمها من ضروري الطعام والشراب واللباس والسّكن، وإيجاب القصاص والديّة والكفّارة على من يعتدي عليها، وتحريم الإلقاء بها إلى التهلكة، وإيجاب دفع الضرر عنها.

جـ ـ العقل، وشرع لحفظه تحريم الخمر وكلّ مسكر، وعقاب من يشربها أو يتناول أيّ مخدِّر.

د ـ العرض، وشرع لحفظه حدّ الزاني والزانية، وحدّ القذف.

هـ ـ المال، وشرع الإسلام لحفظه وتحصيله وكسبه، إيجاب السعي للرزق وإباحة المعاملات والمبادلات والتجارة والمضاربة. وشرع لحفظه وحمايته تحريم السرقة وحدّ السارق والسارقة، وتحريم الغش والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل، وإتلاف مال الغير، وتضمين من يتلف مال غيره، والحجر على السفيه وذوي الغفلة، ودفع الضرر وتحريم الرِّبا.

وكفل حفظ الضروريات كلها بأن أباح المحظورات للضرورات، فمن هذا يتبيَّن أنّ الإسلام شرع أحكاما في مختلف العبادات والمعاملات والعقوبات تقصد إلى كفالة ما هو ضروري للناس بإيجاده وحفظه وحمايته.

البند الثاني: ما شرعه الإسلام للأمور الحاجية للناس:

الأمور الحاجية للناس، كما قد قدّمنا ترجع إلى ما يرفع الحرج عنهم، ويخفّف عنهم أعباء التكاليف، ويسِّر لهم طرق المعاملات والمبادلات، وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات جملة أحكام المقصود بها دفعُ الحرج، واليسرُ بالناس.

ففي العبادات شرع الرخص ترفيها وتخفيفا عن المكلّفين، إذا كان في العزيمة مشقّة عليهم، فأباح الفطر في رمضان لمن كان مريضا أو على سفر، وقصر الصلاة الرُّباعية للمسافر، والصلاة قاعدا

لمن عجز عن القيام. وأباح التيمُّم لمن يجد الماء والصَّلاة في السفينة ولو كان الاتِّجاه لغير القبلة. وغير ذلك من الرُّخص التي شرعت لرفع الحرج عن الناس في عباداتهم.

وفي المعاملات، شرع كثيرا من أنواع العقود والتصرُّفات التي تقتضيها حاجات الناس، كأنواع البيوع والإجارات والشَّركات والمضاربات. ورخَّص في عقود لا تنطبق على القياس، وعلى القواعد العامَّة في العقود، كالسَّلم والإستصناع، والمزارعة والمساقاة، وغير ذلك ممَّا جرى عليه عرف الناس ودعت إليه حاجتهم(1). وشرع الطلاق للخلاص من الزوجية عند الحاجة، وأحلَّ الصيد وميتة البحر والطَّيِّبات من الرِّزق، وجعل الضرورات في إباحة المحضورات.

وفي العقوبات جعل الدِّيَة على العاقلة تخفيفا عن العاقل خطأ، ودرأ الحدود بالشبهات، وجعل لولي المقتول حقَّ العفو عن القصاص من القاتل.

وقد دلَّ على ما قصده بهذه الأحكام من التخفيف ورفع الحرج بما قرنه ببعضها من العلل والحكم الشرعية. كقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(2)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(3).

---

(1) – الرخص: جمع رخصة، وهي من اليسر والسهولة. وهي إباحة التصرف لأمر عارض مع قيام الدليل على المنع، أو هي ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 221.

العزائم: جمع عزيمة، وهي القصد المؤكد. وهي الحكم الثابت بدليل خال من معارض راجح أو ما يلزم بإلزام الله تعالى. وهي ضدّ الرخصة. المرجع السابق: 311.

الإجارات: جمع إجارة، وهي تمليك المنافع بعوض،وهي نوع من أنواع المعاملات المشروعة إذا توفرت أركانها، وشروطها. ومنه سمي الثواب أجرا لأن الله تعالى يعوض العبد على طاعته، ويصبِّره على مصيبته. المرجع السابق: 43.

المضاربات: جمع مضاربة، وهي عقد شركة يكون فيها المال من طرف والعمل من طرف آخر والربح بينهما، على ما شرطا، والخسارة على صاحب المال، وتسمى القراض. المرجع السابق: 434.

الشركات: جمع شَركة، وهي الخلطة: خلط الأملاك العائدة لأشخاص متعددين، ثمَّ أطلق اسم الشركة على العقد وإن لم يوجد اختلاط. وهي على أنواع مفصَّلة في كتب الفقه. المرجع السابق: 261.

السَّلم: لغة هو شجر يدبغ به، ويأتي بمعنى السلام، أو الاستسلام. وأما اصطلاحا فبيع السلم هو بيع السلعة الآجلة الموصوفة في الذمة بثمن مقبوض في مجلس العقد. المرجع السابق: 249.

الاستصناع: طلب صنع الشيء.واصطلاحا:العقد على مبيع موصوف في الذمة اشترط فيه العمل. المرجع السابق: 62.

المزارعة: هي دفع الأرض إلى من يزرعها على أن يكون الزرع بينهما. المرجع السابق: 423.

المُساقاة: لغة، هي من سقى الزرع إذا صبَّ عليه الماء. واصطلاحا هي أن يدفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل سائر ما يحتاج إليه، بجزء معلوم له من ثمره. المرجع السابق: 425.

(2) – المائدة: 6.

(3) – البقرة: 185.

البند الثالث: ما شرعه الإسلام للأمور التحسينية للناس:

الأمور التحسينية للناس، كما قدّمنا، ترجع إلى كلّ ما يجمل حالهم ويحملها على وفاق ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق. وقد شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادة والمعاملات والعقوبات أحكاما تقصد إلى هذا التحسين والتجميل وتعوّد الناس أحسن العادات وترشدهم إلى أحسن المناهج وأقومها.

ففي العبادات شرع الطهارة للبدن، والثوب، والمكان، وستر العورة، والاحتراز من النّجاسات والاستنزاه من البول. وندب إلى أخذ الزينة عند كلّ مسجد وإلى التطوّع بالصّدقة والصّلاة والصّيام، وفي كلّ عبادة شرع مع أركانها وشروطها آدابا لها، ترجع إلى تعويد الناس أحسن العادات.

وفي المعاملات حرّم الغشّ والتدليس والتغرير، والإسراف والتقتير، وحرّم التعامل في نجس وضارّ، ونهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه، وعن تلقّي الركبان وعن التسعير، وغير ذلك ممّا يجعل معاملات الناس على أحسن منهاج.

وفي العقوبات، يحرّم في الجهاد قتل الرهبان والصبيان والنساء، ونهى عن المثلة والغدر، وقتل الأعزل، وإحراق ميت أو حي. وفي أبواب الأخلاق وأمّهات الفضائل قرّر الإسلام ما يهذّب الفرد والمجتمع ويسير بالناس على أقوم سبيل. وقد دلّ سبحانه على قصده هذا التحسين والتجميل بالعلل والحِكم التي قرنها ببعض أحكامه، كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾(1)

البند الرابع: ما شرع الإسلام من مكمّلات مصالح الناس:

ففي الضروريات لمّا شرع إيجاب الصلاة لحفظ الدين، شرع أداءها جماعة وإعلانها بالأذان، لتكون إقامة الدين وحفظه أتمّ بإظهار شعائره والاجتماع عليها.

ولمّا أوجب القصاص لحفظ النفوس، شرع التماثل فيه ليؤدّي إلى الغرض منه من غير أن يثير العداوة والبغضاء، لأنّ قتل القاتل بصورة أفضع ممّا فعل قد يؤدّي إلى سفك الدماء وإلى نقيض المقصود من القصاص.

ولمّا حرّم الزنا لحفظ العرض حرّم الخلوة بالأجنبيّة سدًّا للذريعة. ولمّا حرّم الخمر حفظا للعقل حرّم القليل منه ولو لم يسكر، وجعل كلّ ما لا يتمّ الواجب إلاّ به واجبا، وكلّ ما يؤدّي إلى المحظور محظورا. وحذّر من كثير من المباحات، وقيّد كثيرا من المطلقات، وخصّص كثيرا من العمومات سدًّا للذرائع.

ولمّا شرع الزواج للتناسل، اشترط الكفاءة بين الزّوجين تكميلا للوفاق وحسن المعاشرة. فالأحكام التي شرعها لحفظ الضروريات كمّلها بتشريع أحكام تحقّق هذا القصد على أكمل وجوه.

---

(1) – المائدة: 6.

وفي الحاجيات لمّا شرع أنواع المعاملات، من بيوع وإيجارات وشركات ومضاربات، كمثلها بالنهي عن الغرر والجهالة وبيع المعدوم، وبيان ما يصحُّ اقتران العقد به من شروط وما لا يصحّ، وغير ذلك مما يقصد به أن تكون المعاملات فيها سدٌّ لحاجة الناس من غير أن تثير الخصومات والأحقاد.

وفي التحسينيات، لمّا شرط الطّهارة ندب فيها إلى عدّة أشياء تكمّلها. ولمّا ندب إلى التطوّع جعل الشروع فيه موجبا له، حتى لا يعتاد المكلّف إبطال عمله الذي شرع فيه قبل أن يتمّه. ولمّا ندب إلى الإنفاق ندب أن يكون الإنفاق من طيب الكسب. فمن حقّق النّظر في أحكام الشريعة الإسلامية، تبيّن أن المقصود من كلّ حكم شُرعَ فيها؛ حفظ ضروري للناس، أو حاجيٌ لهم، أو تحسيني، أو مكمّل لما يحفظ واحدا منها[1].

المبحث الثالث: مراتب المصالح

لكي ندخل على مراتب المصالح عند الإمام الشاطبي لا بد من الوقوف على مدخل نتناول فيه قاعدتين، لا يستغني عنهما من يريد فهم هذا المبحث بكلّ أبعاده من حجية وتطبيقات وغيرها.

سأتناول في القاعدة الأولى حقيقة المصالح المقصودة شرعا، وفي الثانية سنتعرّض لميزان عامّ سيفتح أمامنا آفاقا إلى الترتيب والترجيح بين المصالح.

المطلب الأول: مدخل:

البند الأول: المصالح المقصودة شرعا:

القاعدة:

قال الشاطبي: **"المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الإعتياد فهي المقصودة شرعا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد شرعا، ولأجلها وقع النهي"**[2].

- **الفرع الأول: المعنى الإجمالي:**

بين الإمام الشاطبي في المسألة الخامسة من كتاب المقاصد أن المصالح المبثوثة في هذه الدار ينظر فيها من جهتين:

---

(1)-علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاّف: 200.

(2)- الموافقات: 2/26-27.

الجهة الأولى: من حيث هي موجودة في الدنيا فإنها من هذا الوجه لا يتخلّص كونها مصالح محضة. لأنّ تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاقّ قلّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها، كالأكل والشرب، واللبس والسكنى والركوب والنكاح، وغير ذلك. فإنّ هذه الأمور لا تُنال إلاّ بكدٍّ وتعب.

كما أن المقاصد الدنيوية ليست بمقاصد محضة، من حيث الواقعُ؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلاّ ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرِّفق واللطف ونيل اللذات كثير. وإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنّما تفهم على مقتضى ما غَلَب: فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا. وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عرفا.

الجهة الثانية: النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث تعلّق الخطاب بها شرعا، فمن هذه الجهة تكون المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا، هي الخالصة غير المشوبة بشيئ من المفاسد، لا قليل ولا كثير لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير وألغي مقابله فلا التفات إليه وكأنه عدم، لأنه غير جار في الإعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزانا للمصلحة والمفسدة.

وهذا يعني أنه إذا اتّبع المصلحةَ المعتبرة شرعا مفسدةٌ أو مشقّة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. كما أنه إذا اتّبع المفسدةَ المعتبرة شرعا مصلحةٌ أو لذّة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب على المحلّ. وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

• **الفرع الثاني: الحجيـــة:**

حسب المعنى الإجمالي يظهر لنا أن الاستدلال على هذه القاعدة يكون على الجهتين كلاً على حدة:

الجهة الأولى: من حيث الواقع والوجود ، استدل الشاطبي على أن مصالح الدنيا ومفاسدها ليست محضة بما يلي:

أ ـ أن هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك. وبرهان ذلك التجربة من جميع الخلائق.

ب ـ الأخبار التي دلّت على الابتلاء والاختبار والتمحيص، قال الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾(1)، وقال: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾(2)، وما في هذا المعنى. وقد جاء في الحديث: «حُفّت الجنة بالمكاره وحفّت النار بالشهوات»(3). ولهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى.

---

(1) ـ الأنبياء: 35.

(2) ـ الملك: 2.

(3) ـ رواه مسلم والترمذي عن أنس. وهو متفق عليه عن أبي هريرة بلفظ "حجبت" في الموضعين. فتح الباري: 320/11.

الجهة الثانية: من حيث تعلّق الخطاب بها شرعا؛ والدليل على ذلك أمران: أحدهما، أن الجهالة المعلومة ـ إذا لم تكن غالبة ـ لو كانت معتبرة للشارع لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق، ولا منهيا عنه بإطلاق. بل يكون مأمورا به من حيث المصلحة، ومنهيا عنه من حيث المفسدة. ومعلوم قطعا أن الأمر ليس كذلك.

والثاني: أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعا، لكان تكليف العبد كلّه تكليفا بما لا يُطاق، وهو باطل شرعا. أما كون تكليف ما لا يطاق باطلا شرعا، فمعلوم في الأصول، وأمّا بيان الملازمة فلأنّ الجهة المرجوحة مثلا مضادّة في الطلب للجهة الراجحة. وقد أمر مثلا بإيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منهيا عن إيقاع المفسدة المرجوحة. فهو مطالب بإيقاع الفعل، ومنهيٌّ عن إيقاعه معًا. والجهتان غير منفكّتين، لما تقدّم من أنّ المصالح غير ممحّضَة، فلا بدّ من إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد الأمر والنهي معا. فقد قيل له "افعل" ولا "تفعل" لفعل واحد أي من وجه واحد في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق.

وهذه الأدلّة في جملتها، كافية لإثبات القاعدة، ولا حاجة لنا إلى التمثيل لها لوضوح الأمر فيها. أمّا ما أورده الشاطبي من الإعتراضات والرُّدود المتعلّقة بها فإنّه لا حاجة لنا بها في موضوع التعارض والترجيح.

البند الثاني: قاعدة عامّة في ترتيب المصالح:

القاعدة:

قال الشاطبي: **"كلّ تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصحّ اشتراطها"**(1).

• الفرع الأول: المعنى الإجمالي:

هذه القاعدة تعدُّ كالمقدّمة لما سيأتي، وحتّى نفهمها لا بدّ أن نسلّم أنّ هناك أمرا مفروغا منه، وهو أنّ الشارع عندما وضع مصالح الناس لم يجعلها على درجة واحدة من الأهمّية. بل هناك مصالح أصلية ومصالح غير أصلية. ولكنّها تابعة للأصلية على وجه التكميل. وهذه سنّة الله في خلقه في جميع الموجودات، فكما أنّ للشجرة جذعا وهو الأصل، وأغصانا وهي المكمّلات، كذلك مصالح النّاس فيها مصالح أصلية ومصالح مكمّلة.

فهذه القاعدة جاءت لتشير إلى أهمّية اعتبار هذا المبدإ عموما. ذلك أن الشجرة مثلا، لا يمكن على الإطلاق استغناءها عن جذعها، ولكن يمكن أن تستغني عن بعض أغصانِها فتنمو نموًّا طبيعيًّا. فالمصالح من هذا القبيل كذلك، في إسقاط بعضها للمحافظة على البعض الآخر. وهذه القاعدة

---

(1) ـ الموافقات: 13/2.

جاءت لتضع الميزان الذي به نميِّز بين المصالح التي تثبت وبين المصالح التي لا تثبت، فتسقط ـ عندما يقتضي الأمر ذلك ـ. فيمكن جعل المصالح على مرتبتين:

المرتبة الأولى: وتحتوي على المصالح الأصلية، والتي لا يمكن الاستغناء عنها في تحقيق المقصود.

المرتبة الثانية: وتحتوي على المصالح المكمِّلة للأصلية، التي لو فقدت تماما لم تفقد المصالح الأصلية كلّية، ولكن قد يلحقها بعض العطب مع تحقيق المقصود.

فالقاعدة، هي أن تلغى مصالح المرتبة الثانية ـ أي المكمِّلات ـ إذا كان اعتبارها يفضي إلى رفض مصالح المرتبة الأولى.

• **الفرع الثاني: الحجّية:**

تعتمد هذه القاعدة في حجّيتها على أمرين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كمّلته كالصِّفة مع الموصوف. فإذا كان اعتبار الصِّفة يؤدّي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضا. فاعتبار التكملة على هذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها؛ وهذا محال لا يُتَصَوَّر. وإذا لم يُتصوَّر لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد.

الثاني: أنّا لو قدّرنا تقديرا أن التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول الأصلية أولى بالاعتبار. فيجب أن ترجّح على التكميلية لأنّ حفظ المصلحة يكون بالأصل. وغاية التكميلية أنّها كالمساعد لما كمّلته، فإذا عارضته فلا تعتبر.

• **الفرع الثالث في الأمثلة:**

يتّضح معنى هذه القاعدة بالتطبيقات الفعلية في الواقع. وذلك مثل ما قرّره الفقهاء فيما يلي:

1ـ إنّ الغرر والجهالة إذا كانا يسيرين يعفى عنهما في البيع. ذلك لأنّ أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمِّل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع لعدم انفكاكه عنهما في العادة.

2ـ إفتاؤهم بجواز الجهاد مع ولاة الجَوْر: فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري والعدالة فيه مكمِّل للضّروري. والمكمِّل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر. ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ حيث قال: «الجهاد فرضٌ عليكم مع كلّ أمير، برًّا كان أو فاجرا. والصّلاة واجبة عليكم خلف كُلّ مسلم، برًّا كان أو فاجرا، وإن عمل الكبائر»(1).

3ـ صلاة المريض من جلوس وغيره، فإنّه ليس مأمورا أن يتمّ أركان صلاته، فإذا أدّى طلب إتمامها إلى الحرج فإنّ الإتمام يسقط ويثبت وجوب الإتيان بما قدر عليه من لأركان.

ومثل هذا كثير في الفقه لمن أراد أن يتتبّعه، ولكن أتيت بما يتّضح به معنى القاعدة فقط.

---

(1) ـ أخرجه أبو داود وحكاه أحمد، وقال أبو داود إنه لا بأس بإسناده. نيل الأوطار للشوكاني: 213/7.

المطلب الثاني: مراتب المصالح:

القاعدة:

قال الشاطبي: "إنَّ أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كلِّ ملّة، وإنَّ أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها. فإنّا وجدنا الدِّين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرها، ثمَّ النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال.. فهي أصل للحاجيَّة والتحسينية"(1).

البند الأول: المعنى الإجمالي:

يقرِّر الشاطبي في هذه القاعدة أمرين:

• الأمر الأول: أنَّ أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كلِّ ملّة، وأنَّ أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها. وفي الموافقات يقسّم المصالح والمفاسد إلى ضربين: أحدهما، ما به صلاح العالم أو فساده، كإحياء النفس، في المصالح، وقتلها في المفاسد. والثاني، ما به كمال ذلك الصلاح أو الفساد. وهذا الثاني ليس على مرتبة واحدة، بل هو على مراتب. وكذلك الأول على مراتب أيضا.

ثمَّ ينتقل ليبيِّن أنّا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما. فالجهاد شُرع لحراسَةِ الدِّين ولتكون كلمة الله هي العليا، فتبذل في سبيلها الأنفس والأموال والأولاد.

ثمَّ تأتي النفس في المرتبة الثانية بعد الدين؛ وبذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال.

والظاهر أن الشاطبي يقدِّم مصلحة النسل على مصلحة العقل وإن لم ينصّ على ذلك بصراحة، وهذا فيه خلاف كما سيأتي.

ثمَّ ينتقل إلى الضرب الثاني، فيبيِّن أنّه إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلا، وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب؛ فليس مفسدة بيع حَبَل الحَبَلَةِ(2) كمفسدة بيع الجنين في بطن أمّه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصِّفة وهو ممكن الرُّؤية من غير مشقّة. وكذلك المصالح في التوقي عن هذه الأمور.

• الأمر الثاني: الذي تقرره القاعدة أيضا، هو أن المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، وهذا يتفرَّع منه حسب الشاطبي ما يلي:

---

(1) ـ الموافقات: 16/2 و299.

(2) ـ حبل الحبلة: ما ستلده الأجنة التي ما زالت في بطون أمّهاتها. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 174.

1ـ إن الضروري أصل لما سواه من الحاجيّ والتكميلي.

2ـ إن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

3ـ إنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

4ـ إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق إختلال الضروري بوجه ما.

5ـ إنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

البند الثاني: الحجيّة:

كي تستقيم هذه القاعدة وتثبت بها الأحكام ينبغي أن تستند إلى ثلاثة أنواع من الأدلّة:

أوّلها: ما يدلّ على أن المصالح الشرعية متفاوتة في الحملة.

ثانيها: الاستدلال على نظام ترتيب الكلّيات الخمسة.

ثالثها: الاستدلال على أن المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

وهذا بيان ذلك:

• الفرع الأول: تفاوت المصالح عموما:

مما يدل على أن المصالح الشرعية متفاوتة في الحملة، وأنّها متدرّجة في مراتب مختلفة من الأهمّية، ما يلي:

1ـ قوله صلى الله عليه وسلّم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إله إلاّ اللّه، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(1). فقد دل الحديث على أن المصالح التي أتى بها هذا الدين، متفاوتة في العلوّ والرُّتبة، فإذا كان أعلا ها متمثّلا في شهادة التوحيد، وأدناها ممثّلا بإماطة الأذى عن الطريق، فإنّ ما بين هذين الطرفين من المصالح متدرّج في العلوّ والنّزول بينهما حسب مدى البعد والقرب إلى كلّ منهما.

2ـ قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيمًا﴾(2). فقد دلّت الآية على أن المعاصي متفاوتة في الإثم المترتّب على ارتكابها. وقد ذكرنا في ماسبق أنّ تفاوت الإثم على المعاصي لا يصح أن يكون لتفاوت القوة في طلب الترك، لأن الطلب الجازم من حيث ذاته لا يتفاوت، فلا بد أن يكون لتفاوت خطر المفاسد المترتبة عليها. وأنت خبير أن المفاسد ليست إلاّ نقائض للمصالح فتفاوتها في الخطورة ليس إلاّ فرع تفاوت المصالح في الأهمّية.

3ـ الاستقراء: زيادة على ما تقدّم نقول إنّ التفاوت والتدرُّج بين المصالح مأخوذ ـ بصفة عامة ـ من الاستقراء لعامّة جزئيات الأحكام الشرعية. فقد دلّ ذلك بما لا يقبل أدنى شكّ على أن تدرُّج المصالح قائم على الترتيب الذي ذكرناه.

---

(1) ـ رواه النسائي وأبو داود وابن ماجه، ورواه البيهقي في الشعب، وقال عنه حديث حسن.

(2) ـ النساء: 31.

• الفرع الثاني: الاستدلال
على ترتيب نظام الكليات الخمس:

لقد سبق الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في الترتيب بين الكليات الخمس، عدد كبير من الأصوليين. وأشهر ما وصل إلينا في ذلك ترتيب الإمام الغزالي وترتيب الآمدي. والأصوليون تأرجحوا من بعدهما في ترتيبهم للضروريات الخمس، ما بين ترتيبهما، وعدم التزام ترتيب معيَّن.

وترتيب الغزالي كالآتي: الدين، ثمَّ النفس، ثمَّ العقل، ثمَّ النسل، ثمَّ المال. وأما ترتيب الآمدي فهو: الدين، ثم النفس، ثم النسل، ثم العقل، ثم المال.

فترتيباهما يتفقان في تقديم الدين، فالنفس، وتأخير المال، ويختلفان في النسل والعقل أيُهما يقدَّم وأيهما يؤخر؟ فلنبدأ ـ أولا ـ باستعراض دليل ما اتفق عليه، ثمَّ نعرِّج على ما اختلف فيه.

• أولا: دليل ما اتفق عليه:

ـ تقديم الدين على ما سواه من الضروريات: ثابت بأدلَّة كثيرة نحملها في ما يلي:

أ ـ مشروعية الجهاد في سبيل الله، فقد دلَّت على أن مصلحة حفظ النفس متأخِّرة عن مصلحة حفظ الدِّين، ولذا شرعت التضحية في سبيله.

ب ـ الضروري الذي قد يناز ع الدين في مرتبته هو حفظ النفس، ولذلك أطال الآمدي ـ رحمه الله ـ في الدفا ع على تقديم حفظ الدين على حفظ النفس. ومما قاله في ذلك: ".. فما مقصوده حفظ الدين يكون أولى، نظرا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار ربِّ العالمين. وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره، فإنَّما كان مقصودا من أجله، على ما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون﴾(1).

ثمَّ ردَّ بتفصيل على احتمال القول بتقديم حفظ النفس على حفظ الدين، وأبطل ما يمكن أن يستدل به على ذلك. ومن أهمِّ ما قاله:

"فإن قيل:... وأيضا فإنَّا قد رجَّحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين، حيث خفَّفنا عن المسافر بإسقاط الركعتين، وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائما وترك أداء الصوم، وقدَّمنا مصلحة النَّفس على مصلحة الصلاة في صور إنحاء الغريق. وأبلغ من ذلك أنا رجَّحنا مصلحة المال على مصلحة الدين، حيث رجَّحنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيئ من المال، ورجَّحنا مصالح المسلمين المتعلِّقة ببقاء الذِمِّي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح"(2).

ثمَّ يجيب على كلِّ هذا فيقول: "... وأما التخفيف على المسافر والمريض فليس تقديما

---

(1) ـ الذاريات: 56.

(2) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 4/287-288.

لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه، وفروع الشيء غير أصل الشيء. ثمّ وإن كان مشقّة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقّة الأربع في الحضر، وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة إلى صلاته قائما وهو صحيح، فالمقصود لا يختلف.

وأما أداء الصوم فلأنه لا يفوت مطلقا، بل يفوت إلى خلف، وهو القضاء، وبه يندفع ما ذكروه من صورة إنقاذ الغريق وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال، أيضا وبقاء الذِمّي بين أظهر المسلمين معصوم الدّم والمال ليس لمصلحة المسلمين بل لأجل اطّلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين.. ليسهل انقياده ويتيسّر استرشاده، وذلك من مصلحة الدين لا من مصلحة غيره"(1).

2ـ تقديم مصلحة النفس على مصلحة النسل والعقل والمال: وهذا ثابت بما يلي:

أ ـ بالنظر إلى حفظ العقل فمن جهة أنّ النفس أصل والعقل تبع؛ فالمحافظة على الأصل أولى ـ كما تقدّم ـ ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوّته مطلقا. وما يفضي إلى تفويت العقل كشرب المسكر لا يفضي إلى فواتها مطلقا. ولذلك أجمع المسلمون على جواز شرب المسكر أو ما يضرُّ بالعقل إذا تعيّن ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع. فدلّ هذا على أن مصلحة حفظ العقل متأخّرة عن مصلحة حفظ النفس، ولذا شرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس.

ب ـ أما بالنظر إلى حفظ النسل، فمصلحة النفس مقدّمة لأن حفظ النسل إنّما كان مقصودا لأجل حفظ الولد، حتى لا يبقى ضائعا لا مربّي له، فلم يكن مطلوبا لعينه، بل لإفضائه إلى بقاء النّفس.

جـ ـ وأما بالنظر إلى حفظ المال فإنّه مؤخّر عن حفظ النفس لأن بقاءه يكون لعينه وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفّهة منعّمة حتى تأتي بوظائف التكاليف، وأعباء العبادات(2).

3ـ تأخير مصلحة المال عن جميع المصالح الضرورية: أما تأخُّرها عن مصلحتي الدين والنفس فواضح مما تقدّم. وأما تأخُّرها عن مصلحتي النسل والعقل فيدلُّ عليه ما يلي:

أ ـ ما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنا وسيلة للكسب، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(3). فقد دلّ على أن مصلحة المال وكسبه متأخّرة عن مصلحة حفظ النسل.

ب ـ وما يفضي إلى حفظ العقل مقدّم على ما يفضي إلى حفظ المال لكونه مركب الأمانة وملاك التكليف، ومطلوبا للعبادة بنفسه من غير واسطة، ولا كذلك المال(4).

وبعد هذا الاستعراض للأدلة المتعلّقة بما اتفق عليه الأصوليون من ترتيب المصالح الضرورية، ينبغي أن نلاحظ أن الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ وإن لم يفصّل الدليل على تقديم مصلحة الدين على

---

(1) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 4/287-288.

(2) ـ المصدر السابق نفسه وانظر ضوابط المصلحة للدكتور البوطي:224.

(3) ـ النور: 32.

(4) ـ انظر المصدرين السابقين.

على مصلحة النفس، وتقديم النفس على المصالح الضرورية المتبقية، وعلى أن مصلحة المال متأخّرة، إلاّ أنه قد أشار إليه بصفة عامّة حين قال: "فإنا قد وجدنا الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل في جانبه النفس، والمال، وغيرهما". وهذا لا يتجاوز في مجمله ما ذكره الأصوليون قبله. فلعله رأى أنهم قد كفوه مؤونة ذلك فأراد أن يستفرغ جهده فيما لم يفصّلوا فيه القول، كالدّليل على كون الضروريات أصلا للحاجيات و التحسينيات، كما سيأتي.

• ثانيا: مالمختلف فيه من ترتيب مصلحة العقل مع مصلحةالنسل:

أ-أدلّة ما ذهب إليه الغزالي:

ذهب الغزالي ومن وافقه من الأصوليين إلى تقديم مصلحة العقل على النسل، وهو ما أيّده الدكتور البوطي عندما تبنّى هذا الترتيب وعلله من وجهة نظره وبنى على ذلك ما بدا له من الأمثلة الفقهية. وقد استدلّ أصحاب هذا الرأي بما أجمع عليه المسلمون من أنّه يشترط لجلد الزّاني أن لا يتسبّب عنه إتلاف له أو لبعض حواسّه أو قواه العقلية. فقد دلّ ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخّرة عن مصلحة حفظ العقل.

ولقد قام الدكتور البوطي بردّ ما يُفترض معارضا لهذا الاستدلال، فقال: "قد يقال: فلماذا كان حدُّ الشرب أربعين جلدة؟ والجواب أن الشرب مظنّة لمفسدة العقل التي تستلزم مفاسد أخرى لا تلبّس بالمفسدة نفسها. على حين أن الزنا إنما هو التلبّس بالمفسدة نفسها. ذكر هذا الفرق الدّهلوي في كتابه حجّة الله البالغة. أقول وثمّة فرق آخر اقتضى زيادة التشديد في حدّ الزّنا، وهو أن البيّنة لا تكون إلاّ بأربعة شهود، شاهدوا وقوع الفاحشة برأي العين، وذلك لا يأتي في الغالب إلاّ إذا ارتكب الزاني زيادة على الفاحشة نفسها جريمة الاستهانة بسمعة المجتمع وصيانته، وجلجل بفاحشته بين أسماع الناس وأبصارهم. على حين أن حدّ الشرب يثبت بشاهدين اثنين، على الرّغم من صعوبة التستّر فيه.. هذا إلى أن الرغبة في الزنا طبيعة متأصّلة في البشر، اقتضاها حمل الناس على النكاح لبقاء النسل، فاقتضى ذلك أن تكون زواجرها أشدّ"(1).

ب- أدلّة مذهب الآمدي ومن وافقه:

عند تفصيل القول في الترجيح بين مصلحة النسل ومصلحة العقل، اختار الآمدي تقديم حفظ النسل على حفظ العقل. لأن حفظ العقل إنما هو فرع لحفظ النفس والنسل. فبحفظهما يقع حفظ العقل، وبفواتهما يفوت العقل أيضا. أما حفظ العقل فلا يتضمّن حفظ النفس والنسل، بل لا يتصور هو نفسه بدون حفظهما... وعبارته في هذا هي: ".. وعلى هذا أيضا يكون المقصود في حفظ النّسب أولى من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه عائدا إلى حفظ النفس.."(2).

---

(1) ـ ضوابط المصلحة للبوطي: 224.

(2) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 289/4.

وهذا الترجيح ذهب إليه ابن الحاجب وكثير ممّن جاء بعده من الأصوليين، وفي مقدّمتهم الإمام الشاطبي - رحمهم الله - فيما يظهر أوّل وهلة، من كلامه في الموافقات(1).

* موازنة وترجيح:

الذي يظهر مما استدلّ به الدكتور البوطي فيما تبع فيه الغزالي أنه لا دليل فيه على ما ادّعوه. بل الذي يتأمل الإجماع الذي استند إليه أصحاب هذا الرأي ليجد أنّه يدلّ على خلاف ما أرادوا. ذلك أن اشتراط عدم الاتلاف لبعض حواسّه أو قواه العقلية، راجع إلى حفظ النفس لا إلى حفظ العقل؛ ذلك أنّه لو ضرب حتى أغمي عليه لا يقال إنه قد أصيب في قواه العقلية - باتفاق - لأن ذلك شيء طبيعي ولا خطر فيه لمن يُجلد ثمانين جلدة في ظهره. أمّا لو ضُرب على رأسه حيث الحواس العقلية، فإنه يقال إنه قد يصاب في قواه العقلية، لأن الضرب على الرأس قد يؤدّي إلى ذلك، بل ربّما يؤدّيه إلى الهلاك. لأن الرأس من المقاتل التي ينبغي اجتنابها أثناء الجلد وغيره كالتأديب، لا خوفا من العقل أن يزول بالإغماء، بل خوفا من تلف النفس ذاتها.

والظاهر أن ذلك تكلُّف نسج على منوال ما يوافق رأي الغزالي - رغم أنّه لم يتكلّف الدّفاع عن ما ذهب إليه - فكان من الأولى أن يقال ببساطة: إن الحكمة من كون حدّ الزاني ضعف حدّ شارب الخمر، هو كون الأوّل راجعا إلى حفظ النسل والثاني راجعا إلى حفظ العقل، و النّسل مقدّم على العقل ولذلك كان العقاب على من ضيّع مصلحة حفظ النسل أشدّ لأجل أن المفسدة المترتّبة عن ضياعها أكبر من المفسدة المترتّبة عن ضياع مصلحة العقل. بل إنّ ضياع مصلحة النسل فيها ضياع مصلحة العقل ضمنا.

وعليه فإن ما ذهب إليه الآمدي وتبعه فيه ابن الحاجب وبقيّة الأصوليين - ومنهم الإمام الشاطبي - هو الراجح لكونه يستند إلى منطق سليم لا تعقيد فيه؛ فإنّ قولهم: إن حفظ العقل إنّما هو فرع لحفظ النفس والنّسل واضح لا غبار عليه. فمن يستطيع أن ينكر أن النسل إذا ضاع ولم يُعتنَ به منذ الصّغر إلى مرحلة الكبر لن ينتج أيّ ثمرة عقلية تفيد الفرد نفسه والمجتمع؟ فأصل التخلّف العقلي - أي الفكري - في المجتمعات الإسلامية عائد إلى سوء تربية النسل وقلّة الإعتناء به. وهذا مصداق ما روي عنه - صلّى الله عليه وسلّم -: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة على قصعتها، قالوا أو من قلّة نحن يومئذ يارسول الله؟ قال: بل أنتم كثير ولكنّكم غثاء كغثاء السيل»(2).

فما دامت مصلحة العقل تفوت بضياع مصلحة النّسل، لا يمكن أن يتقدّم العقل على النسل أبدا(3).

---

(1) - الموافقات:16/2 وإحكام الآمدي: 289/4.

(2) - رواه البخاري في باب الفتن.

(3) - تنبيه: هناك تنبيه مهمّ أورده الأستاذ الرّيسوني في كتابه نظرية المقاصد، يتعلّق بما نحن فيه، إذ يقول: ((فالدّكتور الزحيلي يقول: "يرتّب المالكية والشافعية هذه الأصول، أو الضروريات الخمسة على النحو الآتي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ويرتّبها الحنفية على النحو التالي: الدين، والنفس، والنسب، ثمّ العقل، ثمّ المال". والحقيقة أن ربط ترتيب هذه الضروريات =

• الفرع الثالث: الدليل على أن
المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية:

لقد برع الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في إثبات هذا الأصل، وقد تقدّمت الإشارة إليه في القاعدة السابقة بصفة عامّة. ولكن هذه القاعدة فصّل فيها الأدلّة على ذلك بما لامزيد عليه.

فبدأ بمقدّمة بيّن فيها ـ بصفة عامّة ـ أنه لو افترض اختلال الضروري بإطلاق، لا اختلّ باختلاله الحاجي والتحسيني بإطلاق، بينما لا يلازم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق. ثمّ بيّن أنّه قد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، ولذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني. فثبت بهذا أن التحسيني يخدم الحاجي وأن الحاجي يخدم الضروري وعليه فإن الضروري هو المطلوب.

ثمّ يضيف أن هذه مطالب خمسة لا بدّ من بيانها:

أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

الثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

الثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

الرابع: أنّه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

الخامس: أنّه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.

وهذا بيان كل واحد منها:

ـ بيان الأول: إن مصالح الدّين والدُّنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدّم. فإذا اعتُبر قيام هذا الوجود الدنوي مبنيا عليها؛ حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ أي ما هو خاص بالمكلّف والتكليف ـ. وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلاّ بذلك.

فلو عدم الدين عدم ترتّب الجزاء المرتجى، ولو عدم الدّين لعدم من يتديّن، ولو عدم المال لم يبق عيشٌ، ويعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبدُّ به المالك دون غيره إذا أخذه من وجهه. ويستوي

بالمذاهب الفقهية، هو إقحام لا مسوغ له. فالمسألة، لا صلة لها ـ أصلا ـ بالمذاهب. ثمّ إن نسبة ترتيب ما ـ أيًّا كان ـ إلى الحنفية، هو مجرّد تكلّف لا يقوم على أساس. فليس للحنفية دخل في هذه المسألة، ولا حتى للمالكية، وإن كان ابن الحاجب المالكي قد تابع ترتيب الآمدي، كما تبعه غيره. وقد أحالنا الدكتور الزحيلي في قوله السابق على مرجع حنفي هو "مسلّم الثبوت" من المؤلّفات الحامعة بين طريقتي الحنفية والشافعية وهو عندما ذكر الضروريات لأوّل مرّة، ذكرها وفق ترتيب الغزالي ـ وهو شافعي ـ أي بتقديم العقل على النسب، وعندما أوردها في باب الترجيحات، اختار على غرار صنيع الآمدي أسبقية النّسب على العقل، والآمدي شافعيٌّ أيضا. وإذن فالترتيبان معا، من وضع الأصوليين الشافعية، ثمّ تابعهم المالكية والحنفية، مع أنّ المسألة لا علاقة لها بالتمذهب الفقهي، وإنّما هي محض اجتهاد شخصي)).

راجع نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للأستاذ الريسوني: 46.

في ذلك الطّعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدّي إليها من جميع المتأمّلات، فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء. وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدنيا وأنّها زاد للآخرة.

وإذا ثبت هذا فالأمور الحاجية إنّما هي حائمة حول الحمى؛ إذ هي تتردّد على الضروريات تكمّلها، بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقّات، وتميل بهم فيها إلى التوسّط والإعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذلك مثل ما تقدّم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلّف بسبب المرض، حتى يجوز له الصلاة قاعدا ومضطجعا، ويجوز ترك الصيام في وقته إلى زمان صحّته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصّلاة، وسائر ما تقدّم في التمثيل، وغير ذلك. فإذا فهم هذا لم يرتب العاقل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية.

وهكذاالحكم في التحسينية؛ لأنّها تكمّل ما هو حاجي أو ضروري. فإذا كمّلت ما هو ضروري فظاهر. وإذا كمّلت ما هو حاجيٌّ فالحاجي مكمّل للضروري، والمكمّل للمكمّل مكمّلٌ. فالتحسينية إذا كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

2- بيان الثاني: وهو أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. وهذا يظهر ممّا تقدّم، لأنّه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختلّ اختلّ الفرع من باب أولى.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر. وكذلك لو ارتفع أصل القصاص لم يمكن اعتبار المماثلة فيه؛ فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف.

3- بيان الثالث:أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه. ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه، كذلك في مسألتنا لأنه بضاهيه.

مثال ذلك الصّلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك ممّا يعدُّ من أوصافها لعذر، لايبطل أصل الصلاة. وكذلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر، لا يبطل أصل البيع، كما في الخشب والثوب المحشوّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيّبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذلك.

4- بيان الرابع: وذلك من أوجه:

أحدها: أن كل واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكّد الاعتبار ـ فالضروريات آكدها ثمّ تليها الحاجيات والتحسينيات ـ وكان مرتبطا بعضها ببعض، كان في إبطال الأخفّ جرأةٌ على ما هو آكد منه، ومدخل للاخلال به فصار الأخفّ كأنّه حمى للآكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه. فالمخلّ بما هو مكمّل كالمخلّ بالمكمّل من هذا الوجه.

ومثال ذلك الصلاة، فإن لها مكمّلات وهي هنا ما سوى الأركان والفرائض. ومعلوم أن المخل بها متطرّق للاخلال بالفرائض والأركان، لأن الأخف طريق إلى الأثقل. وممّا يدلّ على ذلك ما في

الحديث، من قوله عليه السلام: «كالرّاتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»(1). فالمتجرّئ على الأخفّ بالخلال به معرّض للاجتراء على ما سواه. فكذلك المتجرّئ على الاخلال بها يجترئ على الضروريات. فإذا قد يكون في إبطال المكمّلات بإطلاق، إبطال الضروريات بوجه ما.

الوجه الثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل إلى ما هو فرض، فستر العورة واستقبال القبلة بالنّسبة إلى أصل الصّلاة كالمندوب إليه. والمندوب إليه بالجزء قد ينتهض أن يصير واجبا بالكلّ. فالاخلال بالمندوب مطلقا يشبه الاخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجبا في ذلك، فكذلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به. فمن هذا الوجه أيضا يصحّ أن يقال إن إبطال المكمّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

الوجه الثالث: أن كلّ حاجي وتحسيني إنّما هو خادم للأصل الضروري ومؤنسٌ له، ومحسّن لصورته الخاصّة: إمّا مقدّمة له، أو مقارنا، أو تبعا. وعلى كلّ تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدّى به الضروري على أحسن حالاته.

ـ بيان الخامس: وهو أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري: وهذا ظاهر مما تقدّم، لأنه إذا كان الضروروي قد يختل باختلال مكمّلاته، كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلاّ بها، كان من الأحقّ ألاّ يخلّ بها.

ثمّ قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ ملخّصا كل ما تقدّم: "وبهذا كلّه يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات. ومن هناك كان مراعى في كلّ ملّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع. فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكلّيات الملّة"(2).

الباب الثالث: مراتب المصالح دراسة مقارنة:

• الفرع الأول: مراتب المصالح عند الآمدي:

لقد تعرّض رحمه الله إلى الترجيحات بين المقاصد الشرعية وغيرها في باب التعارض والترجيح أثناء كلامه عن طرق ترجيح إحدى العلّتين على الأخرى في القياس عند تعارضهما. فقال:

"الرابع عشر ـ أي من المرجّحات ـ: أن يكون المقصود من إحدى العلّتين من المقاصد الضرورية..، والمقصود من العلّة الأخرى غير ضروري، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى

---

(1) ـ حديث صحيح، أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: "كالراعي يحوم حول الحمى يوشك أن يرتع فيه". وقال الحافظ ابن حجر: متفق عليه عن النعمان بن بشير. شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد: 49، وسبل السلام للصنعاني: 171/4.

(2) ـ الموافقات: 25/2.

لزيادة مصلحة وغلبة الظن به،ولهذا فإنّه لم تَحلُ شريعة من مراعاته، وبولغ في حفظه؛ بشرع العقوبات.

الخامس عشر: أن يكون مقصود إحدى العلّتين من الحاجات الزائدة ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلّق الحاجة به دون مقابلة.

السادس عشر: أن يكون مقصود إحدى العلّتين من مكمّلات المصالح الضرورية ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكمّلات الضروريات وإن كان تابعا لها ومقابلة أصل نفسه يكون أولى، ولهذا أعطي حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ماشرع في كثيره"(1).

• **الفرع الثاني: مراتب المصالح عند العز بن عبد السلام(2):**

يقول رحمه الله: "فصل في بيان رتب المصالح: وهي ضربان؛ أحدهما مصلحة أوجبها الله عزّ وجلّ نظرا لعباده وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسّط بينهما. فأفضل المصالح ما كان شريفا في نفسه دافعا لأقبح المفاسد جالبا لأرجح المصالح، وقد سئل عليه السلام أي الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله» قيل ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله» قيل ثم أي؟ قال: «حجٌ مبرور»(3). جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرئه لأقبح المفاسد مع شرفه في نفسه وشرف متعلّقه. ومصالحه ضربان: أحدهما عاجلة وهي إجراء أحكام الإسلام، وصيانة النفوس والأموال والحرم والأطفال، والثاني هو دخول الجنان ورضاء الرحمان. وجعل الجهاد تلو الإيمان لأنه ليس بشريف في نفسه وإنّما وجب وجوب الوسائل. وفوائده ضربان: أحدهما مصالحه وهي منقسمة إلى العاجل والآجل.

فأما مصالحه العاجلة فإعزاز الدين ومحق الكافرين وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموالهم وتخميسها وإرقاق نسائهم وأطفالهم. وأما مصالحه الآجلة فالأجر العظيم قال الله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾(4) ، فجعل الأجر العظيم للقتلى والغالبين، والغالب أفضل من القتيل لأنه حصل مقاصد الجهاد، وليس القتيل مثابا على القتل لأنه ليس من فعله وإنّما يثاب على تعرّضه للقتل في نصرة الدّين. الضرب الثاني من فوائد الجهاد درؤه لمفاسد عاجلة وآجلة، أما الآجلة فلأنه سبب لغفران الذنوب، والغفران دافع لمفاسد العقاب، وأما العاجلة فإنّه يدرأ

---

(1) ـ إحكام الأحكام للآمدي: 162/4.

(2) ـ العز بن عبد السلام: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي ولد ونشأ في دمشق وتوفي بالقاهرة سنة 660هـ. من كتبه "التفسير الكبير" و"الإلمام في أدلة الأحكام" و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وهو كتاب نفيس في قواعد الشريعة. الأعلام للزركلي: 21/4.

(3) ـ متفق عليه عن أبي هريرة. راجع فتح الباري للحافظ بن حجر: 381/3 ونيل الأوطار للشوكاني: 282/4.

(4) ـ النساء: 74.

استيلاء الكفّر على قتل المسلمين وأخذ أموالهم وأخذ حرمهم وأطفالهم وانتهاك حرمة الدين. وجعل الحجّ في المرتبة الثالثة لانحطاط مصالحه عن مصالح الجهاد وهو أيضا يجلب المصالح ويدرأ المفاسد. أما جلبه للمصالح فلأن الحجّ المبرور ليس له جزاء إلاّ الجنّة، وأما درؤه للمفاسد فإنّه يدرأ العقوبات بغفران الذنوب، قال ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «من حجّ هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه»(1)،ولا تزال رتب المصالح الواجبة التحصيل تتناقص إلى رتبة لو تناقصت لانتهينا إلى رتب المصالح المندوبات، وكذلك تتفاوت رتب فرض الكفاية فيما تجلبه من مصلحة أو تدرأه من مفسدة، فقتال الدفع أفضل من قتال الطلب، ودفع الصول عن الأرواح والأبضاع أفضل من درئهم عن المنافع والأموال، وكذلك تفاوت رتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتفاوت رتب المأمور به في المصالح والمنهي عنه في المفاسد.

الضرب الثاني: من رتب المصالح ما ندب الله عباده إليه إصلاحا لهم، وأعلى رتب مصالح الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة لو فاتت لصادفنا مصالح المباح، وكذلك مندوب الكفاية يتفاوت بتفاوت مصالحه وفضائله"(2).

ثمّ ينتقل العز بن عبد السلام إلى الكلام عن رتب المفاسد فيقول رحمه الله: "وهي ضربان: ضرب حرّم الله قربانه، وضرب كره الله إتيانه. ولمفاسد ما حرّم الله رتبتان: إحداهما رتبة الكبائر وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسّط بينهما، فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة. وكذلك الأنقص فالأنقص ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر وهي الرتبة الثانية. ثمّ لا تزال مفاسد الصّغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو فاتت لانتهت إلى أعلى رتب مفاسد المكروهات. وفي الضرب الثاني من رتب المفاسد، لا تزال تتناقص مفاسد المكروهات إلى أن تنتهي إلى حدّ لو زالت لوقعت في المباح. وقد أبان ـ صل الله عليه وآله وسلم ـ من تفاوت المصالح ثلاث مراتب: إذ سئل عليه السلام أيُّ الذنوب أكبر؟ فقال: «أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك»، قيل ثمّ أي؟ قال: «أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك»، قيل: ثمّ أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»(3)، جعل الكفر أكبر الكبائر مع قبحه في نفسه لجلبه لأقبح المفاسد ودرئه المصالح فإنّه يجلب مفاسد الكفر ويدرأ مصالح الإيمان. ومفاسده ضربان: أحدهما عاجلة وهي إراقة الدماء وسلب الأموال وإرقاق الحرم والأطفال. والضرب الثاني آجلة وهي خلود النيران مع سخط الدّيان. وأما درؤه لأحسن المصالح فإنه يدرأ في الدنيا عن المشركين التوحيد والإيمان وعن الإسلام والأمن من القتل والسبي واغتنام الأموال؛ ويدرأ في الآخرة نعيم الجنان ورضا الرحمان. وجعل قتل

---

(1) ـ رواه البخاري ومسلم. فتح الباري للحافظ العسقلاني: 388/3.

(2) ـ قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 48/1.

(3) ـ أخرجه البخاري في كتاب الديات عن عبد الله وكتاب التفسير والأدب والمحاربين،ومسلم في كتاب الإيمان، فالحديث متفق عليه عن عبد الله بن مسعود،وأخرجه أبو داود والترمذي.الكبائر للحافظ الذهبي تحقيق عبد المحسن قاسم البزار: 7.

الأولاد تاليا لاتّخاذ الأنداد لما فيه من الإفساد وقطع الأرحام والخروج من حيز العدالة إلى حيز الفسوق والعصيان مع التعرُّض لعقاب الآخرة وتغريم الدية والكفارة، والانعزال عن الولاية التي تشترط فيها العدالة. وجعل الزنا بحليلة جاره تلو قتل الأولاد لما في ذلك من مفاسد الزّنا، كاختلاف المياه واشتباه الأنساب وحصول العار وأذية الجار والتعرُّض لحدّ الدنيا وعقاب الآخرة، والانتقال من حيز العدالة إلى حيز الفسوق والعصيان والانعزال عن جميع الولايات"(1).

• **الفرع الثالث: مراتب المصالح عند الدكتور البوطي:**

يتلخّص ميزان تفاوت المصالح في الأهمّية عنده فيما يلي:

1- النّظر إلى قيمة المصالح من حيث ذاتها، وترتيبها في الأهمّية حسب ذلك. فإن كلّيات المصالح المعتبرة شرعا متدرّجة حسب الأهمّية في ثلاث مراتب، وهي: الضروريات فالحاجيات، فالتّحسينيات...

واعلم أن الضروري مقدّم على الحاجي عند تعارضهما والحاجي مقدّم على التحسيني.

2- إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فينظر:

فإن كان كل منهما متعلّق بكلٍّ على حدة، جعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتهما، فيقدّم الضروري المتعلّق بحفظ الدين على الضروري المتعلّق بحفظ النفس وهكذا...

أما إن كانت المصلحتان المتعارضتان متعلّقتين بكلّي واحد كالدّين أو النفس أو العقل، فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ إلى الجانب الثاني من النّظر، وهو مقدار الشمول.

3- إن المصالح وإن اتفقت في ما هي مصلحة له، وفي مدى الحاجة إليها، ولكنّها كثيرا ما تختلف في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم. فإنه يقدّم حينئذ أعمّ المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك.

4- النظر إلى مدى توقّع حصولها في الخارج، ذلك أن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في صعيد الواقع. فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها، بل لابد إلى جانب هذا أن تكون مقطوعة الحصول أو مضنونة(2)...

• **الفرع الرابع:مقارنة:**

يتبيّن لي من خلال استعراض مراتب المصالح عند هؤلاء العلماء، ثمّ مقارنتها بما مرّ معنا عند الإمام الشاطبي في هذا الموضوع:

---

(1) -- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: 48/1.

(2) -- ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: 218-223.

1- إن الإمام الشاطبي من حيث الإسهاب في سرد الأمثلة يبدو أنه تأثر بالشيخ العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

ولكن الشاطبي خالفه في طريقة طرح المواضيع وكيفية علاج القواعد الأصولية المتعلّقة بالمقاصد، خاصّة من حيث الاحتجاج لها. فإن الشاطبي كان أكثر دقّة وأحسن منهجية في الاستدلال.

2- إن الآمدي - رحمه الله - في كتابه إحكام الأحكام لم يتجاوز حدّ الترجيح بين علل الأقيسة في استخدامه للمقاصد الشرعية، ولذلك كان كلامه فيها - على الرّغم من متانته - مفتقرا إلى الجدّية في طرح موضوع الترجيح بين المصالح. ولقد عرفنا السبب في ذلك، ويتمثّل في كونه أراد سرد القواعد التي تترجّح بها العلل بعضها على بعض في الأقيسة. فهذا السرد للقواعد بهذه الطريقة المختصرة دون التطبيق عليها، إخلال بجانب كبير من الموضوع.

3- إن الميزان الذي جاء به الدّكتور البوطي يعدّ من أدق الموازين التي بها يرجّح بين المصالح والمفاسد. ولكن أرى أنّه كان ينبغي عليه - على الأقل - أن يشيد بفضل من سبقوه في هذا الموضوع، وخاصّة الإمام الشاطبي - رحمه الله - الذي قام ببناء صرح هذا الميزان في موافقاته، لأن الفضل الأكبر يعود إلى وضع تلك القواعد الثمانية في الترجيح بين المصالح والمفاسد والتي سيأتي بيانها في الفصل القادم، إن شاء الله.

البند الرابع: في الأمثلة:

الحق أن الإمام الشاطبي أسهب في ذكر الأمثلة أثناء استدلاله على حجّية القاعدة - كما تقدّم - إلاّ أن تلك الأمثلة ليست ذات أهمّية من حيث الموضوع. بل نجدها في بعض الأحيان بسيطة لا فائدة فيها إلاّ من حيث وقوعُها كأمثلة توضيحية للقاعدة. ولذلك ارتأيت أن أتناول أمثلة من خارج الموافقات وإن كان بعضها قد تعرّض لها الإمام الشاطبي أثناء دراسته لبعض المسائل. وهذه الأمثلة التي اخترتها استفدتها من كتاب الدكتور البوطي، حيث أظهر براعة فائقة في تطبيق هذه القواعد - المتعلّقة بترتيب المصالح - بما يستجيب لمتطلّبات العصر وتطوّرات الأحداث.

• المثال الأول:

إزالة المنكر المقدُور على إزالته: فهو واجب في الأصل بإجماع المسلمين، ولكن ما الحكم إذا كانت إزالته تتسبب في منكر آخر؟

يجب أن نقارن أولاً بين كلٍّ من المنكرين: الذي يراد إزالته والذي يغلب على الظنّ تسبُّبه عن ذلك. فإما أن يكونا في مرتبة واحدة من الأهمّية، بأن يكون كلاهما مفوّتا لما هو ضروري أو حاجي أو تحسيني، أو يكونا في مرتبتين مختلفتين في ذلك. وفي الحالة الأولى إما أن يكونا عائدين إلى كلّي واحد من الكليات الخمسة، أو يكون كل منهما عائدا إلى كلي على حدة. فالحالات ثلاثة:

- الحالة الأولى: وهي أن يكونا مفوّتين لمصلحتين في رتبة واحدة من الأهمّية، عائدتين إلى كلي واحد، ينظر إلى أوسعهما انتشارا فيرجّح على الأخرفي الدرء أو الإزالة، كما لو تسبّب عن إنكار

الواعظ في درسه على من يتساهل في حضور الجماعة إلغاء دروسه وانقطاع فائدته عن الناس. فكلا المنكرين مفوّت لما هو من التحسينيات المتعلّقة بحفظ الدين، غير أن فساد انقطاع العالم عن تدريسه لمّا كان أوسع ضررا بين الناس من فساد ترك صلاة الجماعة، وجب السكوت عن الثاني درءا لما هو أخطر منه من ناحية الشمول والانتشار. أمّا إن تساويا في ذلك أيضا، فلا يمكن أن يوجد ضابط واضح لترجيح أحد المنكرين على الآخر في الخطورة ، إلاّ فيما يراه المجتهد ويميل إليه. ذلك أن كُلاً من الحاجيات والتحسينيات والضروريات قد تتفاوت في مدى الأهمّية، كما قلنا، ولكنّه تفاوت دقيق لا يخضع لموازين واضحة وإنما البحث فيها آيل إلى ما يراه عقل المجتهد وفقهه. وذلك كما لو كان المنكر المراد إزالته ربا يأخذه رجل من الناس، وغلب على الظن أنه لو منع من ذلك لسرق عين القيمة من أموال الآخرين، فالترجيح بين المنكرين خاضع لما يراه المجتهد من ملابسات الظروف والأحوال وما يتوقّعه من نتائج كل منهما. وإن كان فصل القول في مثل هذه المسائل التي تكثر فيها الملابسات سيأتي في الفصل القادم.

ـ الحالة الثانية: وهي أن يكون كلٌّ من المنكرين متعلّقا بمنكر على حدة: فينبغي أن يكون الترجيح بينهما حسب رجحان أحد الكليين على الآخر. فإن كان المنكر المراد إزالته، هو مِحال الخمر وحاناته، وكان المنكر المتسبّب عنه إتلاف الأموال الطائلة التي قامت بها هذه المِحال، تعيّن إزالة الأول وإن تسبّب عنه الثاني، لأن الأول متعلّق بحفظ العقول، والآخر متعلّق بحفظ الأموال؛ ولا قيمة لحفظ الأموال إن عارض ما به يكون حفظ العقول. ألا ترى إلى قوله تعالى عن الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾(1)، فأهدر ما هو في ظاهره نفع ترجيحا للإثم الكبير المستتبع له.

ـ الحالة الثالثة: وهي أن يكون المنكران مختلفين في نسبة الأهمّية، بأن يكون أحدهما مفسدا للضروري والآخر للحاجي أو التحسيني: فيتعيّن الأهم منهما للإزالة أو الدرء، كما لو وجد إنسانا يتناول شرابا مباحا ولكنّه متنجّس، وعلم أنه لو أراقه لاستعاض صاحبه عن الخمر، فيتعيّن درء الثاني وإن استدعى ذلك السكوت عن الأول، لأن الأول متعلّق بالتحسينيات، والثاني متعلّق بالضروريات.

غير أنه يستثنى من مقتضى هذه الحالة الثالثة، ما لو كان أحد المنكرين ضروريًّا عائدا إلى حفظ النفس والثاني حاجيا عائدا إلى حفظ الدِّين، فمع أنّه يجوز إهمال الحاجي المتعلّق بالدِّين، حفظا لضرورة حفظ النفس ـ وهو مقتضى هذه الحالة الثالثة ـ إلاّ أنّه يستحبّ تقديم جانب الدين وإن استلزم التضحية بضروريات حفظ النفس، وذلك إعزازا لجانب الدين الذي هو أساس القيم كلّها، كما لو أكره بالنطق بكلمة الكفر، وكان في سكوته عنها تلفه وهلاكه.

ولكن ينبغي أن نشير إلى أن هذا الاستثناء ثابت بالنص، لا بالترجيح، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾(2).

---

(1) ـ البقرة: 219.

(2) ـ النحل: 106

• المثال الثاني:

مشاركة المرأة للرجال في الوظائف وشؤون المعامل والمصانع، فعلى فرض أنّها مؤثرة في زيادة الدخل والإنتاج، وهي من التحسينيات المتعلّقة بمصلحة حفظ المال، إلاّ أنّها مفوّتة لضرورة ستر المرأة وحاجات الأسرة الصالحة، وهي من المكمّلات المتعلّقة بمصلحة حفظ النّسل، ومصلحة النّسل مقدّمة على مصلحة حفظ المال. وعليه فيباح للمرأة العمل خارج البيت بقدر ما لا يفوّت تربية النّشأ والقيام بشؤون البيت الذي يعتبر عشا لهم يترعرعون في كنفه.

• المثال الثالث:

النّكاح وهو من الضروريات المشروعة لحفظ النّسل على الوجه السليم، ولكنّه قد يكلّف صاحبه تحمّل المشقّة من أجل الرّزق، ويعاني من عدم ارتفاعه إلى مستوى الكمال. فيجب تقديم ما به يتم حفظ النسل وإن فاتت به الرفاهية المتعلّقة بمصلحة المال، لأنّ ذلك ضروري وهذا تحسيني، ولأن الأول متعلّق بالنسل والثاني متعلّق بمصلحة المال. وأنت خبير أن المثال وارد على من توافرت في نفوسهم خصائص البشرية من الحاجة إلى النكاح.

• المثال الرابع:

جهاد المسلمين إن كانوا من قلّة العدد أو ضعف العدّة، بحيث يغلب على الظنّ أنّهم سيقتلون من غير أيّ نكاية في أعدائهم. فهينبغي هنا أن نقدّم مصلحة حفظ النفس، لأن المصلحة المقابلة وهي مصلحة حفظ الدّين موهومة أو منفية الوقوع، وقد مرّ أنه يجب لتقديم مصلحة على أخرى، أن لا تكون موهومة الوقوع وإن رجحت على الأخرى من حيث مدى أهمّيتها الذاتية بل يقرّر العز بن عبد السلام حرمة الخوض في مثل هذا الجهاد قائلا:

"فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام، لما في الثبوت من فوات النّفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام، وقد صار الثبوت هنا مفسدة محضة ليس في طيّها مصلحة"(1).

وبهذا نكون قد أنهينا ـ بتوفيق الله عزّ وجلّ ـ الدراسة العامّة لضوابط التعارض والترجيح عند الإمام الشاطبي فيما يخصّ المقاصد والمصالح، فلننتقل إلى القواعد الجزئية كما رتّبها في كتابه الموافقات.

* * *

(1) ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: 95/1.

الفصل الثاني:
قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد

تمهيد:

يتبيَّن لنا ممَّا سبق أن المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام؛ هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم. فكلّ حكم شرعي ما قصد به إلاّ واحد من هذه الثلاثة التي تتكوَّن منها مصالح الناس.

وتقدَّم كذلك القول أن هذه المقاصد مرتّبة في مراعاتها حسب أهمِّيتها، وعلى ترتيبها رتبت الأحكام التي شرعت لتحقيقها.

وعلى هذا الأساس وضع العلماء القواعد الشرعية الخاصّة بدفع الضرر، وجلب المنافع، والقواعد الشرعية الخاصّة برفع الحرج.

والإمام الشاطبي قد وضع في كتابه الموافقات، ثماني قواعد(1)، في الترجيح بين المصالح والمفاسد، وقام بشرحها والتمثيل لها، وتأصيلها. إلاّ أنّه رحمه الله لم يتّبع في ذلك المنهجية العلمية الأكادمية المعهودة في البحوث العلمية، ولذلك فإنّه يحتاج المطّلع على تلك القواعد إلى يدٍ تعينه على الإستفادة منها أكثر. خاصّة في هذا العصر الذي كثرت فيه المسائل التي يُعتمد في حلّها على المقاصد الشرعية. ولذلك أردت من خلال هذا الفصل أن أعطي أهمِّية أكثر لهذا النّوع من الترجيح تتميمًا للفائدة التي أسّسها الإمام الشاطبي رحمه الله في تسطيره لتلك القواعد، وذلك على شكل ثمانية مباحث.

ولكن ينبغي أن أشير إلى أن الشاطبي - رحمه الله ــ لم يكن أوّل من تكلّم في قواعد جلب المصالح ودفع المفاسد، فإنّ علماء الأصول كانت لهم مباحث في هذا الشّأن، فيقولون: الأعيان مثلا، لها ثلاث حالات:

1- إمّا أن يكون فيها ضرر محض، ولا نفع فيها ألبتّة، كآكل الأعشاب السّامّة القاتلة.

2- وإمّا أن يكون فيها نفع محض ولا ضرر فيها أصلا.

3- وإمّا أن يكون فيها نفع من جهة وضرر من جهة أخرى.

فإن كان فيها الضرر وحده، ولا نفع فيها، أو كان ضررها أرجح من نفعها، أو مساويًا له، فهي

---

(1) ــ الموافقات: 348/2.

حرام لقوله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ: «لا ضرر ولا ضرار»(1). وإن كان نفعا خالصا لا ضرر معه أو معه ضرر خفيف، والنّفع أرجح منه، فأظهر الأقوال، الجواز.

والشاطبي ـ رحمه الله ـ رغم أنّه لم يكن أوّل من تكلّم في هذا الموضوع، إلاّ أنّه بهذه القواعد الثمانية قد أعطى له أبعادًا أوسع، وذلك بإدخاله للمقاصد في هذه القواعد ممّا جعلها أكثر واقعيّة ودقّة، في التطبيقات الفقهية.

وهذا سيتضح ـ بحول الله ـ للقارئ من خلال المباحث الثمانية من هذا الفصل على النحو الآتي:

ـ المبحث الأول: القاعدة الأولى.
ـ المبحث الثاني: القاعدة الثانية.
ـ المبحث الثالث: القاعدة الثالثة.
ـ المبحث الرابع: القاعدة الرابعة.
ـ المبحث الخامس: القاعدة الخامسة.
ـ المبحث السادس: القاعدة السادسة.
ـ المبحث السابع: القاعدة السابعة.

---

(1) ـ حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسندا، ورواه مالك في الموطأ مرسلا عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأسقط أبا سعيد وله طرق يقوّي بعضها بعضا. انظر شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد:128. وقال الحافظ العراقي: "رواه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت، وكذا رواه الحاكم من حديث أبي سعيد وقال صحيح الإسناد على شرط مسلم، ورواه بهذه الزيادة أبو داود في المراسيل من حديث واسع بن حبان، ووصله الطبراني في الأوسط من روايته عن جابر". راجع تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه للحافظ العراقي: 29.

المبحث الأول: القاعدة الأولى

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب المصلحة أو دفع المفسدة المأذون فيه، إن كان لا يلزم عنه إضرار الغير فباق على أصله من الإذن"(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

البند الأول: في مفرداتها:

- الجلب: هو الإحضار، يقولون: جلب الشاهد إلى القاضي، يعني: إحضاره إليه(2).
- لزم ويلزم عنه، إذا اتبعه وجوبا ولم ينفكّ عنه(3).
- الإضرار: إنزال الأذى بالنفس أو الجسم أو المال(4).

البند الثاني: المعنى الإجمالي:

يريد الإمام الشاطبي - رحمه الله - في هذه القاعدة أن يقرر مبدأ هامًّا من مبادئ الشريعة الغرّاء، وهو أن الأصل في تصرّفات المكلّفين سواء كان جلبا للمنفعة أو دفعا للمضرّة، هو الإذن والإباحة، إذا تحقّق شرطان:

الشرط الأول: أن تكون الوسيلة المؤدّية إلى المقصود مأذونا فيها شرعا. ويستفاد هذا من قوله: "... جلب المصلحة أو دفع المفسدة المأذون فيه...".

الشرط الثاني: أن لا يلزم عنه إضرار الغير، كما هو مصرّح به في القاعدة. ويلاحظ أنه لم يفرّق بين قصد الإضرار وعدم قصده، لأنه لا فائدة من ذلك لانعدام الإضرار أصلا.

المطلب الثاني: حجية القاعدة:

تستمدُّ هذه القاعدة حجّيتها من قاعدة البراءة الأصلية في مباحث أصول الفقه. والبراءة الأصلية نوع من أنواع الاستصحاب، فقد عرّفها الأصوليون بأنها: استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل بتحريمها(5). واعلم أنّه قد تقرر عند

---

(1) - الموافقات: 348/2.

(2) - معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 165.

(3) - المرجع السابق نفسه: 387 و 391.

(4) - المرجع السابق نفسه: 73.

(5) - مذكّرة أصول الفقه للشنقيطي: 20.

الأصوليين في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنها على الإباحة، وهو الذي يميل إليه الشاطبي ـ رحمه الله ـ وهو الذي نصره جماهير الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية والظاهرية. واستدلّوا له بثلاث آيات وببعض الأحاديث، أما الآيات:

فأوّلها قوله تعالى: ﴿هُوَ الذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾(1). فأخبر تعالى بأن جميع المخلوقات الأرضية للناس؛ لأن "ما" موضوعة للعموم ولا سيما قد أكدت بقوله "جميعا"، واللام في "لكم"، تقتضي الاختصاص على جهة الانتفاع، أي أن جميع ما في الأرض مختصٌّ بكم لتنتفعوا به، فيكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعا.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ التِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾(2)، هذا استفهام للإنكار، فالله تعالى أنكر تحريم الزينة التي يختص بنا الانتفاع بها، كما هو مفهوم من مقتضى اللام المفيدة للاختصاص في قوله تعالى: "لعباده".

ثالثها قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾(3).

وأما من الأحاديث، فاستدلوا بما يلي:

أولا: عن سلمان قال: سئل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ عن السمن والجبن والفرّاء، فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»(4).

ثانيا: ماروي عن سعد بن أبي وقاص أن ـ النبي صلى الله عليه وسلم ـ قال: «أعظم المسلمين جرما من يسأل عن شيئ لم يُحرَّم ، فحرِّم من أجل مسألته»(5). فهذان الحديثان في جملتهما يدلاّن على أن ما سكت عنه الشرع ولم يرد تحريمه باق على أصله من الإباحة.

---

(1) ـ البقرة: 29.

(2) ـ الأعراف: 32.

(3) ـ الأنعام: 145.

(4) ـ وجدته مرويا عن ابن عباس ـ أي ولم يسنده ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي﴾الآية 145 من الأنعام. ورواه الحاكم وابن مردويه وأبو داود وقال الحاكم صحيح الإسناد. تفسير ابن كثير 71/3.

سلمان الفارسي: أبو عبد الله بن الإسلام الصحابي الجليل، أصله من محوس أصبهان، خرج من بلده باحثا عن الحق، فقدم المدينة فأسلم ومكث فيها، روي له ستون حديثا، وكان من أجل الصحابة، فضله وزهده معروف. وتوفي عام 33هـ وقيل 36هـ وقيل 37هـ. الأعلام للزركلي: 112/3.

(5) ـ رواه أبو داود بسند حسن.

المذهب الثاني: أن ذلك على التحريم حتى يرد دليل الإباحة. وهو قول القاضي وبعض المعتزلة، وابن حامد(1) من الحنابلة. واستدلوا على ذلك بأن الأصل منع التصرّف في مال الغير بغير إذنه، وجميع الأشياء ملك لله جلّ وعلا، فلا يجوز التصرُّف فيها إلاّ بعد إذنه. ولكن نوقش هذا الاستدلال بأن منع التصرف في مال الغير، إنما يقبح عادة في حق من يتضرر بالتصرّف في ملكه، وأنه يقبح عادة المنع مما لا ضرر فيه كالاستظلال بظلّ حائط إنسان، والانتفاع بضوء ناره، والله جلّ وعلا لايلحقه ضرر من انتفاع مخلوقاته بالتصرّف في ملكه.

المذهب الثالث: التوقّف عنه حتى يرد دليل مبيِّن للحكم فيه. وهو قول أبي الحسن الخرزي وطائفة الواقفية(2). ولا يخفى ضعف هذا المذهب لكون التشريع قد كمل بوفاة الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ.

الترجيح: الراجح من هذه المذاهب هو المذهب الأول الذي مال إليه الشاطبي وجماهير الأصوليين، وذلك لسلامته من الرُّدود، ولأن الأدلّة التي يستند إليها لا غبار عليها. إلاّ أنه يمكن أن أضيف إليها ما يلي:

مما يدل على أن حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل أن يرد فيها حكم من الشرع هو الإباحة، إذا لم يكن في الإنتفاع بها ضرر، هو المقصد العامّ للشارع في خلق هذه الأعيان. فإنّه لا يجوز أن يكون لنفع يرجع إليه، لأنّه تعالى غنيٌّ عن العالمين. فثبت أن مقصد خلقها هو أن ينتفع بها ولا يمكن الانتفاع بها إلاّ إذا حكم عليه بالإباحة.

وهكذا يكون قد تبيَّن لنا أن القاعدة سليمة، وثابتة بأدلّة قوية، أما تقييدها بأن لا يلزم عن الفعل المباح ضرر، فإنّه واضح لقوله ــ صلى الله عليه وسلّم ــ: <<لا ضرر ولا ضرار>>(3).

المطلب الثالث: أمثلة وتطبيقات:

الحق أنه من الصعبِأن نجد أمثلة لأمور ينتفع بها وهي مأذون فيها

---

(1) ــ ابن حامد: هو الحسن بن حامد بن علي بن مروان أبو عبد الله البغدادي. إمام الحنابلة في زمانه، ومدرّسهم ومفتيهم. له "الجامع في المذهب" نحو من أربعمائة جزء، وله "شرح الخرقي" وغيرها،توفي سنة 403هـ. البداية لابن كثير: 349/11.

(2) ــ الواقفية: طائفة من الإمامية الإسماعيلية الذين قالوا: إن الإمام بعد جعفر الصادق هو إسماعيل. سمو بذلك لوقوفهم عند إمام من أئمتهم قالوا: إنه سيخرج بعد الغيبة. ويطلق هذا الاسم على من توقف في أمر من الأمور، وإن كان الأشهر إطلاق هذا على من توقف في صفات الله وأفعاله من أهل الكلام. الملل والنحل للشهرستاني: 278/1.

أبو الحسن الخرزي: أحمد بن نصر بن محمد الزهري الخرزي البغدادي. من قدماء الحنابلة، وله قدم في المناظرة ومعرفة بالأصول والفروع، توفي سنة 380هـ. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: 175/5-184.

(3) ــ تقدّم صفحة 164.

شرعا، وفي نفس الوقت لا يستلزم منها ضرر ما من جميع وجوه الإنتفاع بها. فالواقع والتطبيق شيئان مخالفان للنظري؛ لأنه وإن كان في الظاهر لا يبدو وجود ضرر ما، إلاّ أنّه أثناء الإنتفاع به، قد لا يخلو من أشياء تجعل ذلك الإنتفاع يؤدّي إلى الإضرار بطريقة مباشرة وغير مباشرة.

إلاّ أنه من الأضرار ما هو مغتفر في الشريعة من أجل إضطرار الناس إلى تلك المنفعة أو حاجتهم إليها أو لكونه يسيرا كما سيأتي في مواضعه إن شاء الله. ولذلك فإني أفضّل ترك الأمثلة والتطبيقات إلى المباحث اللاحقة لتكون أكثر واقعية ودقّة.

المبحث الثاني: القاعدة الثانية

القاعدة:

قال الشاطبي: **"جلب المصلحة أو دفع المفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير مع قصد الإضرار فلا إشكال في منعه"**(1).

المطلب الأول: شرح القاعدة:

البند الأول: شرح القاعدة:

لا إشكال في هذه القاعدة من حيث معاني المفردات، إلاّ قوله: "قصد الإضرار" الذي يعدّ هو مدار الكلام في هذا المبحث. فالقصد لغة؛ مصدر قصد ، ويطلق على استقامة الطّريق كما يطلق على الإعتدال. وقد يأتي كذلك بمعنى الإرادة والإختيار والتّعمُّد، ومنه قصد الجريمة أي اختيارها وتعمُّدها(2). وهذا هو المعنى الذي أراد الإمام الشاطبي أن يشير إليه في هذه القاعدة.

البند الثاني: المعنى العامّ:

نَسْتَخْلِص المعنى الإجمالي للقاعدة في النقاط التالية:

- إن جلب المنفعة أو دفع المفسدة، إذا كان مأذونا فيه شرعا، فهو على ضربين: أحدهما، أن لا يلزم عنه إضرار الغير. وقد تقدّم حكمه من خلال القاعدة الأولى. والثاني أن يلزم عنه إضرار الغير. وهو أيضا على ضربين، ذلك لأنّه إمّا أن يقصد الجالب أو الدّافع ذلك الإضرار، وهذا هو موضوع هذا المبحث، وإمّا ألاّ يقصد الإضرار بأحد، وهذا سيكون محلّ دراسة في القاعدة الموالية، إن شاء الله .

---

(1) ـ الموافقات: 2/349.

(2) ـ معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 364.

2- ومن يتأمّل هذه القاعدة، يجد أن الإمام الشاطبي - رحمه الله - بنى حكم هذه المسألة على مقاصد المكلّفين. فهو لم يمنع هذا الفعل بمجرّد أنه يلزم عنه إضرار الغير، بل يمنع منه لأجل أن فاعله قصد الإضرار بعينه.

3- بقي سؤال قد يطرح هنا، وهو أن المكلّف عندما قصد إضرار غيره بذلك الفعل، هل قصد نفع نفسه به في نفس الوقت أم لا؟ فإن كان الجواب: لا، فلا إشكال في منع هذا القصد، وتحريم هذا الفعل . لأنه قد تبيّن أن القصد الأول والأخير هو الإضرار، وهو منهي عنه شرعا.

أما إذا كان الجواب نعم؛ فهنا يقع التعارض بين قصدين: الأول: قصد نفع النفس، والثاني: قصد إضرار الغير. ولذلك وجدنا الشاطبي يعرض المسألة ثمّ يجد لها حلاً، فيقول: "هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه؟ أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصوّر فيه الخلاف على الجملة، وهو جارعلى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة"(1).

فهو بهذا - رحمه الله - أراد أن يجعل "قصد إضرار الغير" - وهو الوصف المنهي عنه شرعا - وصفا منفكا عن القصد الأصلي الذي هو "قصد نفع النفس".

وعليه فالمسألة حكمها يتفرّع من حكم الصلاة في الدار المغصوبة، والخلاف الواقع هنالك يتصوّر وقوعه هنا أيضا.

4- كيف نعرف أن هذا الوصف المنهى عنه شرعا - أي قصد الإضرار - وصف يمكن الإنفكاك عنه؟ وهذا يجيب عنه الشاطبي - رحمه الله - فيقول: "إنّه إما أن يكون إذا رفع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة، حصل له المراد أو لا. فإن كان كذلك فلا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلاّ لأجل الإضرار، فلينتقل عنه ولا ضرر عليه... وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضرُّ منها الغير، فحقُّ الجالب أو الدّافع مقدّم، وهو ممنوع من قصد الإضرار. ولا يقال إن هذا تكليف بما لا يطاق، فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا بنفي الإضرار بعينه"(2).

---

(1) - الموافقات: 349/2.

مسألة الصلاة في الدار المغصوبة: هي أن المالكية والشافعية والحنفية ذهبوا إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة، لأن النهي راجع إلى أمر خارج عن الصلاة، وهو الجناية على حقّ صاحب الدار، والجناية حاصلة، سواء أكانت بواسطة الصلاة أم غيرها. وذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن هذه الصلاة باطلة، إذ يؤدّي فعلها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا ومتناقضا، فإن فعله في الدار وهو الكون في الدار، وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده، هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرّبا بما هو معاقب عليه مطيعا بما هو عاص به؟ وهذا جرى منه في التسوية بين الأصل والوصف".

انظر المسألة في: أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور سعيد الخن: 361، الفروق للقرافي: 181/2، المغني: 1717/1، المستصفى للغزالي: 79/1، الفقه الإسلامي للزحيلي: 581/1 و795.

(2) - الموافقات: 350/2.

ـ يمكن تلخيص محتوى هذه القاعدة فيما يلي:

أ ـ جلب المنفعة أو دفع المفسدة إذا كان يلزم عنه إضرار الغير، فهو على ضربين:

ـ الضرب الأول: أن يقصد بذلك مجرّد الإضرار، وهو ممنوع شرعا.

ـ الضرب الثاني: ألاّ يقصد الإضرار بعينه ـ رغم وقوعه ـ أثناء جلب المصلحة أو المفسدة، وهذا سيأتي بيانه في القاعدة الموالية.

ب ـ يتميّز قصد الإضرار بإمكان الإنتقال إلى وجوه أخرى لا تفضي إلى الإضرار، في جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع الإصرار على الوجه الذي يلزم عنه الإضرار.

ـ فيما يتعلق بالتعارض والترجيح، نلاحظ أن الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ عند تعارض القصدين، قصد الإنتفاع وقصد الإضرار، رجّح القصد الأول لورود الشرع بصحّة الإنتفاع بكلّ ما هو مباح، على القصد الثاني لورود الشرع بالنهي عنه كما سيأتي. ثمّ بيّن أن هذا الترجيح ليس تكليفا بما لا يطاق لأن نفي مجرّد قصد الإضرار داخل تحت الكسب.

المطلب الثاني: الحجية:

استدل الإمام الشاطبي في ترجيحه لوجوب نفي قصد الإضرار من حيث هو إضرار بما ثبت في الشريعة من الأدلّة على نفي الإضرار. وفي مقدّمتها الحديث الذي رواه مالك بن أنس في الموطّأ بسنده أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: «لا ضرر ولا ضرار»(1).

ومن أحسن ما ورد في شرح هذا الحديث: أن "لا ضرر" خبر بمعنى النهي أي لا يضرُّ الإنسان أخاه، فينقصه شيئا من حقّه، "ولاضرار"، أي لا يجازي من ضرّه بإدخال الضرر عليه بل يعفو؛ فالضرر فعل واحد والإضرار فعل اثنين، فالأوّل إلحاق مفسدة بالغير مطلقا، والثاني: إلحاقها به على وجه المقابلة، أي كلٌّ منهما يقصد ضرر صاحبه بغير جهة الإعتداء بالمثل...

وقيل: الضرر هوالذي لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرّة، والضرار ما ليس فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرّة؛ وهذا وجه حسن في الحديث(2).

يتبين لنا من خلال هذا الكلام ما يلي:

ـ ثبوت النهي عن قصد الإضرار مطلقا؛ لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، والنهي هنا للتحريم لعدم وجود قرينة تصرفه عنه.

ـ وعليه يكون استناد الشاطبي إلى هذا الدليل استنادا قويا، ناشئا عن علم وفقه بأقوال الفقهاء وسعة اطّلاعه عليها. إلاّ أنه إضافة إلى هذا الحديث، يمكن إضافة حديثين آخرين:

---

(1) ـ تقدم تخريجه قريبا صفحة: 164.

(2) ـ شرح الزرقاني: 32/4.

الأول: قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكل امرئ ما نوى»(1)، وهو حديث عام يشمل جميع مقاصد المكلّفين والتي من بينها قصد إضرار الغير. فمن لم ينو إضرار غيره بفعله؛ بأن قصد نفع نفسه بجلب منفعة أو درء مفسدة ثمّ لزم عن ذلك إضرار بالغير، فإنّه لا إثم عليه من جهة القصد، كما هو واضح من الحديث.

الثاني: ما روي أنه جاء إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ شخص له نخلة واحدة في وسط بستان لآخر مليئ بالنّخيل، فجاء الآخر إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ وقال: "إن هذا الرجل صاحب النّخلة أتضرر منه فهو يمرُّ في بستاني، وقد يكون أهلي هناك". فطلب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ من صاحب النخلة أن يبيعها لصاحب البستان، فرفض ثمّ قال: «تصدّق بها ويبدلك الله بها في الجنّة خيرا»، فرفض. فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لصاحب البستان: «أقلعها»، وقال لصاحب النخلة: «أنت رجل مضارّ»(2).

فهذا الحديث يدلُّ على أنه لا يجوز التصرُّف بالحقّ إلى حدٍّ أن يضرَّ بجاره، ولو ضررا معنويا. ولأنّه ظهر قصده في ذلك واضحا، فعوقب بقطع نخلته.

المطلب الثالث: الأمثلة:

أتى الإمام الشاطبي لهذه القاعدة بمثال واحد فقط، وهو الذي عبّر عنه بقوله: "كالمرخّص في سلعته قصدا لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير"(3). وعندما أقرأ هذا المثال أتساءل: هل الإمام الشاطبي افترضه من عنده ـ أي توضيحا للقاعدة فقط ـ، أم أنه يشير به إلى ما رواه الإمام مالك في الموطّأ.

فإن كان افتراضا من عنده، فلا إشكال، فإنّه واضح في أنّه فرع من القاعدة.

أما إذا كان يشير به إلى ما رواه الإمام مالك في الموطّأ ـ رحمه الله ـ عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: "مرَّ بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له في السوق فقال له عمر: "إمّا أن تزيد في السعر وإمّا أن ترفع من سوقنا"(4)، فإن في ذلك نظرا. لأن هذا الحديث ليس فيه ما يدلُّ في الظاهر على أن حاطب بن أبي بلتعة كان يقصد بذلك الفعل الإضرار بعينه وإلاّ لمنعه عمر مطلقا من دخول السوق. والدليل على هذا أن عمر بعد ذلك حاسب نفسه ثمّ أتى حاطبا في داره فقال له: "إن الذي قلت لك ليس بعزيمة منّي ولا قضاء، وإنّما هو شيئ أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع

---

(1) ـ متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب . تخريج أحاديث مختصر المنهاج للحافظ العراقي: 12.

(2) ـ أخرجه أبو داود وإسناده حسن. سبل السّلام للصنعاني: 72/3.

(3) ـ الموافقات: 348/2.

(4) ـ شرح الزرقاني على الموطّأ: 299/3.

وكيف شئت فبع"(1).

إنما الذي يستفاد من هذا الحديث مما يوافق المثال الذي أتى به الشاطبي، هو أن عمر ترك حاطبا ونيّته، ولم يرد أن يتدخّل في ذلك، لأن عمر وإن كان خليفة للمسلمين غير مكلّف بأن يشق على قلوب الرعية فينظر ماذا تحويه من النيات، بل ترك ذلك الأمر لله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصُّدور.

قال الأستاذ فتحي الدريني، تعليقا على هذه القصة: "إنّ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قد منع حاطب بن أبي بلتعة من إرخاص سعر الزّبيب عن مستوى سعره العامّ في السوق، بمنعه من المكث فيها، ظنّا من عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أن إرخاص السعر هذا في السوق، قرينة على قصد حاطب للتذرُّع بذلك إلى مفسدة عامّة راجحة متوقّعة مستقبلا، هي منافسة العير القادمة(2) بالزبيب إلى المدينة، فتمنع عن الجلب إلى سوقها، وفي هذا ضرر عامّ متوقّع، والمتوقّع في حكم الواقع فعلا... لكن عمر رجع عن اجتهاده هذا، وأباح لحاطب أن يبيع كيف شاء، ذلك لأنه لم يتأكّد من أن الإرخاص في حدّ ذاته، يصلح قرينة على قصد التذرُّع إلى المفسدة المتوقّعة الراجحة، أو إلى إفضائه إليها"(3).

* * *

(1) ـ هذه الزيادة جاءت في رواية الشافعي عن الدراوردي عن داود بن صالح الثمار عن القاسم بن محمّد عن عمر. راجع مختصر المزني: 209/2، والمغني: 281/4.

حاطب بن أبي بلتعة: اللخمي صحابي شهد الوقائع مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولد سنة 35 قبل الهجرة، ومات في المدينة سنة 30هـ. الأعلام للزركلي: 159/2.

(2) ـ العير: القافلة من الإبل المحمّلة بالبضائع والمواد الغذائية العامّة.

(3) ـ الفقه الإسلامي المقارن للدكتور فتحي الدريني: 35 و36.

المبحث الثالث: القاعدة الثالثة

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان يلزم عنه إضرار الغير ولم يقصد الإضرار، إن كان الإضرار عامًا، فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به، بحيث لا ينجبر أو لا. فإن لزم قدّم حقّه على الإطلاق، وإن أمكن انجبار الإضرار ورفعه جملة فاعتبار الضرر العامّ أولى"(1).

المطلب الأول: المعنى الإجمالي:

بالتّأمّل في هذه القاعدة يتبيّن لنا ما يلي:

1ـ يفترض هنا، أن قصد الإضرار منعدم، فالمكلّف لم يقصد إلاّ مجرّد جلب المصلحة أو دفع المفسدة. ولهذا لمّا لزم عن ذلك إضرار بالغير، لم يحكم عليه مباشرة بالمنع كما هو الحال في القاعدة السابقة.

2ـ ويدخل هنا عامل آخر من العوامل المعتبرة في الترجيح في مثل هذه المسائل؛ هذا العامل هو عموم الضرر وانتشاره، أي هل الإضرار اللازم عن جلب المصلحة أو درء المفسدة، عامّ أم خاص.

3ـ فإن كان الضرر اللازم عن ذلك خاصًّا، فالحلّ أخّره الشاطبي إلى القاعدة الموالية.

4ـ وإن كان الضرر اللازم عن ذلك عامًّا، فإن ظاهر القاعدة أنه يحتمل تفصيلا على النحو الآتي:

أ ـ إذا كان الضرر لازما عن جلب مصلحة لا درء مفسدة، فالرّاجح المنع منه، لأن المقرّر في علم الأصول أنّ درء المفسدة مقدّم على جلب المصلحة، وأنّ الضرر يُزال.

ب ـ وأما إن كان لازما عن دفع مفسدة، فإنّه ينظر فيما إذا رجّحنا دفع الضرر العامّ، هل ينجبر الضرر الخاصّ أم لا؟

جـ ـ فإن كان الضرر الخاصّ لا ينجبر، كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذلك، فإنّه يقدّم حقّه على الإطلاق، كما هو ظاهر من كلام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في القاعدة.

د ـ أمّا إذا كان الضرر العامّ لا ينحصر، فإنّه يقدّم في الاعتبار على الضرر الخاصّ. لذلك قال الشاطبي في القاعدة: "فاعتبار العامّ أولى"(2). سواء أكان الضرر الخاص ينجبر أم لا.

---

(1) ـ الموافقات 2/349 و 350.

(2) ـ المرجع السابق نفسه.

المطلب الثاني: الحجيـــة:

عندما أراد الإمام الشاطبي أن يستدل لهذه القاعدة، أتـى بمجموعـة مـن الأمثلة، تتفق في مجملها مع ما أراد الوصول إليه. واكتفى بذلك من غير ذكر للحجج الشرعية التي يستند إليها في ذلك، إلاّ أنّه أشار إلى أنّ بعضها مأخوذ من مبدأ تقديم المصلحة العامّة على الخاصّة.

ونحن بعد ذلك، من حقّنا أن نتساءل: لماذا لم يأت بالأدلّة على ذلك مفصّلة، رغم وفرة علمه ـ رحمه الله ـ وسعة اطّلاعه؟

وأظن أن الجواب هو كونه يعتقد أن هذا الأمر مفروغ منه لا يحتاج إلى كثرة استدلال. أو لأن تلك الأمثلة في مجملها إذا اجتمعت تعدّ استقراء معتدًّا بـه. والإستقراء أقوى الطرق في الإستدلال الشرعي؛ حيث أنّه إذا ثبت حكم عن طريقه فهو في الغالب قطعي.

وهذا إن كان يقبل من الشاطبي فإنّه لا يقبل في البحوث الأكاديمية، فينبغي علينا أن نبني القاعدة على حججها الظاهرة بطريقة منهجية. فأقول:

إن الاستدلال يدور حول محورين، على حسب ما قررته القاعدة:

ـ المحورالأول: حول الفرق بين الضرر الذي ينجبر والذي لا ينجبر شرعا: لأن الشاطبي بنى عليه أمرا مهما، وهو أنه في حالة الانجبار يُراعى الضرر الخاص على حساب الضرر العام المنجبر. ولذلك أقول:

إن الأصل كما قرر علماء الأصول هو أن الضرر لا يزال بالضرر، بمعنى لا يجوز للإنسان أن يدفع الغرق عن أرضه بإغراق أرض غيره، كما لا يجوز أن يحفظ ماله باتلاف مال غيره ولا تناوله في حالة الإضطرار طعام مضطرّ آخر.

ولكن هذا في حالة استواء الضررين، أما إذا كان أحدهما أشدّ فيرتكب أخف الضررين لاتّقاء أشدّهما. ونحن عندما نقارن بين الضرر المترتّب عن تلف نفس أو قطع عضو، أو نحو ذلك مما لا ينجبر، والضرر المترتّب عن تلف أموال أو إخلال مادّي مما يمكن جبره، فإننا نجد أنفسنا مضطرّين إلى ترجيح حقّ من ضرره لا ينجبر على حساب الآخر، ولو كان عاما ويلحق بأكبر عدد من المتضررين.

ولولا هذا لما ثبت في الشريعة شيئ اسمه وجوب إغاثة اللهفان، وإنقاذ الغريق، ولا أنواع التكافل الإجتماعي كرعاية المرضى وفكّ الأسير في دار العدوّ.. فهؤلاء جميعا معرّضون للخطر في أنفسهم بحيث لو وقع بهم فإنّه لن ينجبر. ورغم كونهم فئة قليلة في المجتمع إلاّ أن الشرع أوجب حقوقا لهم علينا، بأن نصرف شيئا من جهدنا وأوقاتنا وأموالنا لصالحهم. وإن أدّى هذا الإنشغال بهم إلى إضرارا خفيف، يمسّ أفراد المجتمع كافّة.

ـ المحور الثاني: إعتبار الضرر العام على حساب الضرر الخاصّ: فالشاطبي يرى أنّه إن إمكن انجبار الإضرار اللازم عن منع الجالب للمنفعة أو الدافع للمفسدة، وكان يلزم عن هذا الجلب أو الدّفع

مفسدة عامّة فإنه ينبغي ترجيح اعتبار الضرر العام على الضرر الخاص، ثم يعلل ذلك بقوله: "لأن المصالح العامة مقدّمة على المصالح الخاصّة"(1).

إلاّ أنه عندما أراد أن يستدلّ على ذلك جاء بمجموعة من الأمثلة كالنّهي عن تلقّي السلع وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصنّاع.. كما سيأتي في مطلب الأمثلة.

لعلّ الشاطبي رأى أن قاعدة "المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة" أو ضح من أن يستدلّ لها بشيئ من الأدلة الجزئية، لأن هذه القاعدة مبثوثة روحا ومعنى في مختلف أبواب التشريع، فهي ثابتة بالاستقراء ـ كما تقدّم ـ وهو دليل قطعي أقوى من نصوص القرآن المحتملة التأويل، أو الحديث المحتمل للنسخ والضعف أو غير ذلك.

المطلب الثالث: الأمثلة:

لاأستطيع أن أفصّل جميع الأمثلة التي ذكرها الإمام الشاطبي ولكن سأحاول الإلمام بها قدر الإمكان، والإشارة إلى الكيفية التي تُطبّق بها القاعدة في كلّ مرّة.

• **المثال الأول: تترس الكفار بمسلم عند الحرب:**

هذه المسألة تسمّى بمسألة الترس، هكذا اشتهرت عند الأصوليين، فرضوها فيما إذا تترّس الكفّار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل أهل الإسلام. فذكر الشاطبي هذا المثال على أساس أنه استثناء من القاعدة. حيث قال: "فإن لزم ـ أي الإضرار على الشخص بحيث لا ينجبر ـ قدّم حقّه على الإطلاق، على تنازع يضعف مدركه من مسألة الترس التي فرضها الأصوليون، فيما إذا تترّس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل أهل الإسلام"(2).

ولكن هذا في نظري لا يعدّ استثناء من القاعدة، بل هو فرع لها.هذا إذا فرضنا أنه يلحق الترس ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقّه؛ لأنه إذا استعمل حقّه لحق غيره ضرر. والضرر إما أن يلحقه وحده وإمّا أن يلحق كثيرا من الناس، فيقال إنّه يلزم الأخذ بحقّه؛ فعدم قتله استئصال لأهل الإسلام، وذلك يعني استئصاله هو وغيره، من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل، فالضرر لاحق به على كلّ حال. فلذلك رُجّح قصد الضرر على الترس واستبقي سائر المسلمين أو سائر الجيش.

أمّا إذا تصوّرت المسألة على أنّه إمّا أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي، ففي هذه الحالة يكون التنازع لأن كلا الطرفين إذا لم تراع مصلحته لحق به ضرر لا ينجبر. وعليه يقع التعارض ولا يمكن دفعه إلاّ إذا اعتبرنا ترجيح دفع الضرر العامّ على حساب الضرر الخاصّ وهو الراجح.

---

(1) ـ الموافقات: 350/2.

(2) ـ الموافقات: 351/2.

وحتى تتضح أكثر مسألة الترس، يستحسن أن نسوق كلام الغزالي في المستصفى حيث يقول(1): "إن الكفار إذا تترّسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا، وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافّة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلّطنا الكفّر على جميع المسلمين فيقتلونهم ثمّ يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكلّ حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لأنّا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحة عُلِم بالضرورة كونها مقصود الشرع؛ لا بدليل واحد وأصل معيّن بل بأدلّة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب، غريب لم يشهد له أصل معيّن. فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: إنّها ضرورية قطعية كلّية".

ثمّ يقول الغزالي في معنى هذه الأوصاف الثلاث: "وليس في معناها ما لو تترّس الكفار في قلعة بمسلم إذ لا يحلّ رمي الترس، إذ لا ضرورة، فبنا غنيّة عن القلعة فنعدل عنها إذا لم نقطع بظفرنا بها لأنها ليست قطعيّة، بل ظنّية. وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا منهم لنجوا، وإلاّ غرقوا بجملتهم لأنّها ليست كلّية إذ يحصل بها هلاك عدد محصور، وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين.ولأنه ليس يتعيّن واحدا للإغراق إلاّ أن يتعيّن بالقرعة، ولا أصل لها. وكذلك جماعة في مخمصة لو أكلوا واحدا بالقرعة لنجوا، فلا رخصة فيه لأن المصلحة ليست كلّية. وليس في معناها قطع اليد المتآكلة حفظا للروح، فإنّه تنقدح الرخصة فيه لأنه إضرار به لمصلحته، وقد شهد الشرع للإضرار بشخص في قصد صلاحه كالفصد والحجامة وغيرها، وكذا قطع المضطرّ قطعة من فخذه إلى أن يجد الطعام فهو كقطع اليد لكن ربّما يكون القطع سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه، لا لأنه ليس فيه تعيين الخلاص فلا تكون المصلحة قطعية..."(2).

والمسألة لها تفاصيل عند علماء الأصول، تدور في مجملها حول ما قاله الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ(3).

• المثال الثاني: النّهي عن تلقّي السّلع:

ويُسمى كذلك بتلقّي الرُّكبان، ويستحسن تقسيم الكلام حول هذا الموضوع كما يلي:

1- تعريفه : قال الحنفية: "التلقّي، هو أن يسمع واحد خبر قدوم قافلة بميرة عظيمة فيتلقّاهم الرجل فيشتري جميع ما معهم من الميرة، ويدخل المصر فيبيع على ما يشاء من الثّمن، ويمنع إذا كان

---

(1) ـ المستصفى للغزالي: 294/1.

(2) ـ المستصفى للغزالي: 294/1-297.

(3) ـ راجع المسألة في : المغني: 504/10، ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: 289، شفاء الغليل للغزالي: 249 و246.

يضرُّ بأهل البلد؛ بأن كان أهله في جدب وقحط"(1).

وقال المالكية: "نهى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ عن تلقّي السِّلع حتى يهبط بها إلى الأسواق فلا يجوز للإنسان أن يخرج من المحاضرة إلى الجلائب التي تساق إليها فيشتري منها ضحايا ولا ما يؤكل ولا لتجارة"(2).

2ـ حكمه: اتّفق الفقهاء على النهي عن هذا البيع، ولكن اختلفوا في تعليل ذلك، وأكثرهم على أن التعليل مراعاة مصلحة أهل البلد؛ وهو ما ذكره الحنفية (3) في أحد قوليهم، والمالكية(4)، وابن حجر من الشافعية، وابن قدامى من الحنابلة، وهو رأي الأوزاعي(5).

فقد قال ابن حجر: "وقيل: النهي عن هذا البيع؛ خشية حبس المشتري لما يشتريه منهم فيضيّق على أهل البلد"(6).

وقال ابن قدامى: "وربّما أضروا بأهل البلد لأن الرُّكبان إذا وصلوا باعوا أمتعتهم والذين يتلقّونهم لا يبيعونها سريعا، ويتربّصون بها السِّعر فهو في معنى بيع الحاضر للبادي"(7).

3ـ الحجية: قد استدلّ هؤلاء بالمعقول والمنقول؛ أما المنقول فحديث ابن عمر رضي الله عنه: «أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ نهى عن تلقّي السِّلع حتى يهبط بها إلى السوق»(8). ووجه الدلالة فيه أن النهي لحقّ أهل السوق.

وأمّا المعقول: فإن وجه البيع عن هذا البيع هو الرِّفق بأهل البلد، وذلك لغلاّ ينفرد المتلقّي برخص السلعة دون أهل البلد، فيحبس ما يشتريه ويبيعه بما شاء من الثّمن على أهل البلد(9).

---

(1) ـ البدائع للكاساني: 232/5، فتح القدير لابن الهمام: 240/5، ردّ المحتار لابن عابدين: 183/4.

(2) ـ الحطاب: 379/4، نقلا عن ابن رشد الجدّ.

(3) ـ البدائع للكاساني: 232/5، فتح القدير لابن الهمام: 240/5، ردّ المحتار لابن عابدين: 183/4.

(4) ـ وقال أبو عمر بن عبد البر: "مذهب مالك أن هذا رفق بأهل الأسواق". راجع الموافق: 378/4، القوانين الفقهية لابن جزي: 285، بداية المجتهد: 165/2، المنتقى للباجي: 100/5.

(5) ـ التحفة لابن حجر: 46/2.

ابن حجر: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل شهاب الدين بن حجر، أصله من عسقلان بفلسطين، ومولده ووفاته بالقاهرة. له "لسان الميزان" و"تقريب التهذيب". توفي سنة 852هـ. الأعلام للزركلي: 178/1.

(6) ـ المغني: 281/4، والشرح لشمس الدين بن قدامى: 77/4.

ابن قدامى: عبد الله بن محمد بن قدامى الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي أبو محمد موفق الدين. من تصانيفه "المغني" و"روضة الناظر" و"فضائل الصحابة". توفي بدمشق سنة 620هـ. الأعلام للزركلي: 67/4.

(7) ـ نيل الأوطار للشوكاني: 177/5.

(8) ـ متفق عليه من حديث ابن مسعود. فتح الباري لابن حجر: 373/4، نيل الأوطار: 166/5.

(9) ـ الإحتكار للدكتور القحطان: 94، وسبل السلام للصنعاني: 21/3.

وهكذا فالشاطبي قد أصاب الهدف، عندما مثّل لهذه القاعدة بمسألة تلقي السلع؛ فالمتلقي أراد أن يجلب لنفسه منفعة، دون قصد الإضرار بالغير. إلاّ أنه أثناء ذلك لزمه إضرار عام يمسّ أهل البلد، يتمثل في احتكار السلع عليهم مما يؤدّي إلى ارتفاع الأسعار. فيمنع المتلقّي من مثل هذه الأفعال تقديما للمصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة.

• **المثال الثالث: بيع الحاضر للبادي:**

لقد ورد في الحديث النهي عن أن يَبيع حاضر لباد؛ فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - أن يبيع حاضر لباد»(1). وعن جابر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يبيع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»(2).

ومعنى بيع الحاضر للبادي، هو أن يخرج الحضري إلى البادي، وقد جلب سلعته، فيعرّفه السعر، ويقول أنا أبيع لك. وقد فسّره ابن عباس - رضي الله عنهما - بذلك فيما روي عنه، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلّم -: «لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد»، قال - أي الراوي -: قلت لابن عباس: فما قوله: لا يبيع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمسارا"(3).

فذهب الجمهور من الفقهاء إلى صحّة هذا البيع مع حرمته، لأن النهي لأمر خارج وهو التضييق على الناس. بينما ذهب الحنابلة إلى بطلان هذا البيع، لأن النهي عندهم يقتضي الفساد مطلقا. قال الخرقي: "فإن باع حاضر لباد فالبيع باطل"(4).

---

(1) - أخرجه البخاري في البيوع من أبواب متعدّدة.

(2) - رواه الجماعة إلا البخاري عن جابر - رضي الله عنه -. نيل الأوطار: 164/5.

جابر: بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة الأنصاري السلمي، يكنى أبا عبد الله وأبا عبد الرحمن وأبا محمد. شهد العقبة وبدرا ومعظم المشاهد، وهو من علماء الصحابة - رضي الله عنهم - واختلف في وفاته من 70 إلى 77 هـ. وقيل مولده عام 16 قبل الهجرة. الإصابة لابن حجر: 434/1، والأعلام للزركلي: 92/2.

(3) - رواه الجماعة إلا الترمذي عن ابن عباس. نيل الأوطار: 164/5.

ابن عباس: هو أبو العباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم. توفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولابن عباس من العمر ثلاث عشرة سنة. دعا له النبي بقوله "اللهم فقهه في الدين"، وكان عمر بن الخطاب يعدّه من كبار الصحابة وكان ابن عمر يقول : "ابن عباس ترجمان القرآن"، أخذ عنه الفقه جماعة كثيرون،منهم عطاء بن رباح وطاووس. توفي بالطائف سنة 68هـ وهو ابن 71 سنة. طبقات الشيرازي: 18-19.

السمسار: الوسيط بين البائع والمشتري أو الدلال. معجم لغة الفقهاء لقعه جي وقنيبي: 250.

(4) - المغني: 215/4.

الإمام الخرقي: هو عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي أبو القاسم فقيه حنبلي من أهل بغداد، وفاته بدمشق سنة 334هـ، له "المختصر في الفقه" يعرف بمختصر الخرقي. الأعلام للزركلي: 44/5.

وتطبيق القاعدة على هذه المسألة يقتضي منع بيع الحاضر للبادي لأن الضرر قد يمَسُّ بالمصلحة العامَّة لأهل البوادي والحضر معا، وعليه لا يعدّ الضرر الخاصُّ الذي قد يلحق بالمتلقّي ولو كان غير قاصد للإضرار(1).

* * *

(1) ـ وراجع المسألة بتفاصيلها في: المغني: 215/4، بداية المجتهد: 166/2، أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور سعيد الخن: 370، نيل الأوطار للشوكاني: 164/5، الإحتكار للدكتور القحطان: 111 وما بعدها، والتسعير للدكتور القحطان: 154.

المبحث الرابع: القاعدة الرابعة

القاعدة:

قال الشاطبي: **جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير، دون قصد الإضرار، إن كان الإضرار خاصًّا بحيث يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر؛ فإن الموضوع في الجملة يحتمل نظرين: نظر من جهة إثبات الحظوظ، ونظر من جهة إسقاطها.**

فإن اعتبرنا الحظوظ، فإن حق الجالب أو الدافع مقدّم، وإن استضرّ غيره بذلك. وإن لم نعتبرها فيتصوّر هنا وجهان: أحدهما، إسقاط الإستبداد والدخول في المواساة على سواء وهو محمود جدًّا. والثاني: الإيثار على النفس وهو أعرق في إثبات الحظوظ، وهو ضربان: إيثار بالملك، وإيثار بالنّفس"(1).

تمهيد:

هذه القاعدة تتميّز عن سابقاتها بميزتين:

الأولى: أن الإمام الشاطبي أسهب في شرحها وتأصيلها، حتى ليظن القارئ لكتابه الموافقات ـ أي في هذا الموضع ـ أنّه إنما كَتَبَ من أجل هذه القاعدة فقط. رغم أنها جزء من أخواتها السابقات واللاحقات، وبهذا فقد أعاننا كثيرا على فهم مضمونها.

الثانية: أنه ينبغي تقسيم الكلام فيها إلى قسمين مستقلّين، في شكل مطلبين، كلّ منهما يشتمل على مجموعة من البنود، كالآتي:

المطلب الأول: حالة إثبات الحظوظ:

قال الشاطبي: **"فإن اعتبرنا الحظوظ، فإن حق الجالب أو الدافع مقدّم، وإن استضرّ غيره بذلك"**(2).

البند الأول: المعنى الإجمالي:

إن جلب المصلحة أو دفع المفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير، قد تقدّم حكمه مُستوفًى في القاعدة السابقة إن كان الضرر عامًّا. فجاءت هذه القاعدة

---

(1) ـ الموافقات: 2/350-356.

(2) ـ المرجع السابق نفسه.

لتكميل ما بقي وهو حال ما إذا كان الضرب الناتج عن دفع المفسدة أو جلب المصلحة خاصًّا.

والقسم الأول من هذه القاعدة يتناول الجواب عن ذلك ولكن من جهة إثبات الحظوظ، أي على احتمال أن صاحب الحق يتصلّب في طلب حقّه فلا ينزل عنه لغيره. فما دام الشرع قد أعطاه حقًّا معيّنا في جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإنه أراد أن يستوفي جميع ذلك الحق. فالقاعدة تنصُّ على أن له استيفاء حقّه ولو أضرّ بالغير.

وهذا كما سيأتي، كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء غيره عالما أنّه إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أخذ من يده استضر.

البند الثاني: الحجيّة:

يقول الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ في هذا الشأن، أنه إذا اعتبرنا الحظوظ فإن حقّ الجالب أو الدافع مقدّم إن استضرّ غيره بذلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرّة مطلوب للشارع مقصودٌ، ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرّمات الأكل، وأبيح الدّرهم بالدّرهم إلى أجل، للحاجة الماسّة للمستقرض(1)، والتّوسعة على العباد، والرُّطب باليابس في العريّة(2) للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذلك كثيرة دلّت إلى قصد الشارع إليها. وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقّه فيه شرعا، بحوزه له دون غيره. وسبقه إليه لا مخالفة فيه للشارع فصح. وبذلك ظهر أن تقديم حقّ المسبوق على حقّ السابق ليس بمقصود شرعا إلاّ مع إسقاط السابق لحقّه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعيّن عليه حق نفسه في الضروريات،فلا يكون له خيرة في إسقاط حقّه، لأنّه من حقّه على بيّنة، ومن حقّ غيره على الظّنّ أو الشكّ. وذلك في دفع الضرر واضح، وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضرُّ به.

---

(1) ـ المستقرض: اسم فاعل من الاستقراض، وهو ما يعطاه من المثليات ليَرُدَّ مثله في المستقبل. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي: وقنيبي: 361. وقال الشيخ الصاوي في بلغة السالك: "وهو اصطلاحا، إعطاء متموّل متماثل في الذمّة لنفع المعطي فقط". بلغة السالك لأقرب المسالك للصاوي: 104/2.

(2) ـ العرية: جمعها عرايا: وهي النخلة التي يهب صاحبها ثمارها لأحد المحتاجين.

وبيع العرايا أن يشتري رجل من آخر ما على نخلة من الرُّطب بقدره من التمر تخمينا، ليأكله أهله رطبا. معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي: 308.

وقال التّنائي: العرية ثمر نخل أو غيره يبّس ويدّخر، يهبها مالكها ثمّ يشتريها من الموهوب له بثمر يابس إلى الحذاد. بلغة السالك للشيخ الصاوي: 86/2.

وحكمها أن الأئمّة الأربعة اتّفقوا على جوازها إذا توافرت عدّة شروط، ولكن اختلفوا في تلك الشروط اختلافا كبيرا لا يحتمل هذا الإختصار إيرادها هنا، فراجعها في: المغني: 354/5، بداية المجتهد: 216/2، الفقه الإسلامي وأدلّته للزحيلي: 439/4، وما بعدها، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحّام: 244.

البند الثالث: الأمثلة:

• المثال الأول: التخلّص من غرم الخراج إلى السلطان:

وفي ذلك ينقل الإمام الشاطبي أن بعض الفقهاء قد استفتي: "هل ترى لمن قدر أن يتخلّص من غرم هذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم ولا يحلّ له إلاّ ذلك. قيل له: فإن وضعه السلطان على أهل بلدة وأحنهم بمال معلوم يردُّونه على أموالهم، هل لمن قدر على الخلاص من ذلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلّص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم. قال: ذلك له. قال: ويدلّ على ذلك قول مالك - رضي الله عنه - في الساعي يأخذ من غنم أهل الخلطاء شاة وليس في جميعها نصاب(1): إنّه مظلمة دخلت على من أخِذت منه، لا يرجع بها على أحد من أهل منه على أصحابه بشيء. قال: ولست آخذ في هذا بما روي عن سحنون(2)، لأن الظلم لا أسوة فيه، ولا يلزم أحد أن يولج نفسه في الظلم مخافة أن يوضع الظلم على غيره. والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾(3)". هذا ما قاله، ثم واصل الشاطبي بقوله إنّه رأى في بعض المنقولات نحو هذا عن مجموعة من الفقهاء(4).

• المثال الثاني: الرشوة على دفع الظلم:

ثمّ بيّن الشاطبي أن من فروع هذه القاعدة أيضا مسألة الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلاّ بذلك، وإعطاء المال للمحاربين، والمكاثر في فداء الأسرى، ولمانعي الحاج حتى يؤدُّوا خراجا. كلّ ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من المعصية.

---

(1) – أي ليس في مجموع غنم الخلطاء نصاب، بأن كان المجموع أقل من أربعين، وبذلك صح أنه مظلمة، وليس من باب الغصب. انظر الدسوقي: 439/1.

(2) – سحنون: (160–240هـ = 777–854م): هو عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون، مولده في القيروان وكذا وفاته، روى المدونة في فروع المالكية عن عبد الرحمان بن القاسم عن الإمام مالك. الأعلام للزركلي: 4/9.

(3) – قد حصر السبيل والمؤاخذة في الظالم نفسه أما غيره فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمنعه للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم.

والآية من الشورى: 42.

(4) – الفقيه الذي أورد له هذه المنزلة هو الداودي كما جاء في الموافقات: 330/2.

وفيها أيضا – كما أشرت في المتن – قوله أنه رأى في بعض المنقولات نحو هذا: "عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه من نصيبه، مع العلم بأنه يطرح على غيره، إذا كان المطروح جورا بيّنا. وذكر عبد الغني في المؤتلف والمختلف عن محمد بن أبي [illegible] قال: قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتخلّص مع جمع من الولاة فيجعلون عليّ وعليهم شيئا [illegible] أن أتخلّص من نصيبك فهل ترضى عني أن أتخلّص من وضيعتك؟ [illegible]

وينظر نوازل البرزلي 259/2 و263، المعهد الإسلامي لتحقيق التراث [illegible]

وقال الزركشي في المنثور: "الرشوة أخذ المال ليحق به الباطل أو يبطل الحق، فأما إذا كان مظلوما، فبذل له عند السلطان في خلاصه وستره فليس ذلك بإرشاء حرام، بل جعالة مباحة، حكاه القاضي الحسين في باب الربا في تعليقه على القفّال، ونقله النووي في فتاويه مقتصرا عليه لكن في المنهاج للحليمي: لا يحل لأحد أن يأخذ من أحد مالاً على دفع ظلم عنه أو على ردّ مال له في يده، وإن جاز للمظلوم وصاحب المال إذا علم أنه لا يندفع الظلم عنه أو لا يصل إلى ماله، إلاّ برضخه أو يعطيه، وهذا كالأسير أو المحبوس بغير حقّ إذا لم يطلق إلاّ بشيئ فله إعطاؤه ويحرم على الآخذ الأخذ"(1).

• **المثال الثالث: أمثلة متفرّقة:**

ومن فروع هذه القاعدة أيضا، طلب فريضة الجهاد مع أنه تعرّض لموت الكافر على الكفر، أو قتل المسلم. بل قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: <<وددت أني أقتل في سبيل الله ثمّ أحيا ثم أقتل>>(2) الحديث.. ولازم ذلك دخول قاتله النار.

ومن ذلك قول أحد ابنَيْ آدم: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾(3).

---

(1) ـ قال ابن قدامى في باب الحج: "فإن كان في الطريق عدو يطلب خفارة فقال القاضي لا يلزمه ـ أي الحج ـ وإن كانت يسيرة، لأنها رشوة، فلا يلزم بذلها في العبادة الكبيرة. وقال ابن حامد: إن كان ذلك مما لا يجحف بماله لزمه الحج لأنها غرامة يقف إمكان الحج على بذلها، فلم يمنع الوجوب مع إمكان بذلها كثمن الماء وعلف البهائم. المغني: 168/3.

وقال القرافي: قد تكون وسيلة المحرّم غير محرّمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسّل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار، الذي هو محرّم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع مال الرجل بأكله حراما حتى لايزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلاّ بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع بينه وبين صاحب المال عند مالك ـ رحمه الله ـ ولكنه اشترط في أن يكون يسيرا. فهذه الصور كلُّها الدفع وسيلة فيها إلى معصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يصلح عن المصلحة على هذه المفسدة". الفروق للقرافي: 33/2. وانظر في هذا الموضوع كتاب أحكام القرآن لابن العربي:459/1-460.

القاضي الحسين: هو أبو علي بن محمد بن أحمد المروزي الإمام المحقق المدقق من أكبر أصحاب القفال، توفي سنة 462هـ. طبقات ابن السبكي: 356/4. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي: 310/3.

النووي: الشيخ محي الدين بن زكرياء يحيى بن شرف الحزامي النووي. وهو محرر المذهب الشافعي ومهذبه، ولد بنوا وهي قرية من الشام.له "شرح مسلم" و"رياض الصالحين" وغيرها. توفي سنة 676هـ 777هـ. طبقات ابن السبكي: 165/5.

الحليمي: هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم المعروف بالحليمي، ولد ببخارى وقيل بجرجان، أخذ عن القفال الشاشي والأودني. من تصانيفه "شعب الإيمان". توفي سنة 403. شذرات الذهب لابن العماد: 167/3.

(2) ـ جزء من حديث رواه البخاري في كتاب الإيمان. فتح الباري: 92/1.

(3) ـ المائدة: 29.

بل العقوبات كلّها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلاّ أن ذلك كلّه إلغاء لجانب المفسدة، لأنّها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى، وقد تقدّم الكلام على هذا من قبل.

البند الرابع: إشكال والردُّ عليه:

يقول الشاطبي ـ رحمه الله ـ: "فإن قيل: هذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن "لا ضرر ولا ضرار" وما تقدّم واقع فيه الضرر، فلا يكون مشروعا بمقتضى هذا الأصل، ويؤيّد ذلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض، وإما مجانا، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهرا لمّا كان إمساكه مؤدّيا إلى إضرار المضطر. وكذلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكر قهرا، لمّا صار منعه مؤدّيا لضرر الغير، وما أشبه ذلك"(1).

ثمّ يردّ على هذا الإشكال الذي وَرَدَ عليه، بأن هذا كلّه لا إشكال فيه. وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدّمة والأصول المقرّرة، ليس بمقصود في الإذن وإنما الإذن لمجرّد جلب الجالب أو دفع الدافع. وكونه يلزم عنه إضرارٌ أمر خارج عن مقتضى الإذن. وأيضا فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا ملك. والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق. والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار. وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنّه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم وإن كان محتاجا إلى ما فعل. فهذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرارين بل عن الإضرار نهى؛ وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

ثم يضيف الشاطبي أن مسألة المضطر هي شاهد له؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجا إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلاّ فلو فرضناه كذلك لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به(2).

وأما المحتكر فإنه خاطئ باحتكاره، مرتكب للنهي، مضرّ بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس، على وجه لا يستضر هو به. وأيضا هو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصّة من أجل العامّة. هذا كله مع اعتبار المحظوظ.

---

(1) ـ الموافقات: 253/2.

(2) ـ هذه المسألة مفصّلة في المغني: 80/11، وشفاء الغليل لحجة الإسلام الغزالي: 242.

المطلب الثاني: إسقاط الحظوظ:

وهو الجزء الثاني من القاعدة ، والذي يقول فيه الشاطبي:

"وإن لم نعتبرها، فيتصوّر هنا وجهان: أحدهما، إسقاط الإستبداد والدخول في المواساة على السواء، وهو محمود جدّا. والثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وهو ضربان: إيثار بالملك، وإيثار بالنفس"(1).

البند الأول: المعنى الإجمالي:

هذا الجزء من القاعدة، يفترض فيه أن صاحب الحقّ لن يتصلّب في طلب حقّه بل قد ينزل عنه أو عن بعضه للغير. ولذلك فهو على درجتين:

أولاهما: أسقاط الإستبداد والأثرة والدخول فى المواساة بأن يشرك غيره في ذلك الحق، وهذا محمود جدًّا، رغم كونه هو أدنى الدَّرجتين.

الثانية: الإيثار على النفس، وهى أعلى من الأولى، بألاّ يقتصر على إشراك الغير في حقّه، بل يتوصّل إلى النزول عنه لغيره. وهذا قد يكون بالمال ويسمى إيثارا بالملك، وقد يكون بالنفس ويسمى إيثارا بالنفس وهو أعلى درجات الإيثار وإسقاط الحظوظ في جلب المصالح ودرء المفاسد.

البند الثاني: الأدلة على فضيلة إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على السواء:

الحق أن هذا لا يحتاج إلى دليل، ولكن تتميما للفائدة، أنقل بعض ما أورده الشاطبي حيث قال: "وقد فعل ذلك في زمان رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلّم ـ وقال عليه الصلاة والسلام: ‹‹إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد، فهم منّي وأنا منهم››(2). وذلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طولب بالقيام عليه ندبا أو وجوبا. وأنه قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد، فهو على ذلك واحد منهم. فإذا صار كذلك لم يقدر على الإحتجان(3) لنفسه دون غيره مِمّن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه؛ كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الإنفراد بالقوت دون أولاده. فعلى هذا الترتيب كان الأشعريون ـ رضي الله عنهم ـ فقال عليه الصلاة والسلام: ‹‹فهم مني وأنا منهم››، لأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان في هذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر إذ كان

---

(1) ـ الموافقات: 350-356.

(2) ـ حديث الأشعريين: رواه الشيخان عن أبي موسى الأشعري، "وأرملوا" أي قلّ زادهم. فتح الباري: 128/5.

(3) ـ الإحتجان: احتجن المال: ضمه واحتواه. ترتيب القاموس المحيط للطاهر الزاوي: 597/1.

لايستبد بشيئ دون أمّته. وفي مسلم عن أبي سعيد قال: "بينما نحن في سفر مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ إذ جاء رجل على راحلة له ـ قال ـ فجعل يصرف بصره يمينا وشمالا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له». قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر ، حتى رأينا أنه لا حقّ لأحد منّا في فضل"(1). وفي الحديث أيضا: «أن في المال حقّا سوى الزّكاة»(2).

البند الثالث: الأدلّة

على فضيلة الإيثار على النفس:

إن الإيثار على النفس هوأن يترك حظّه لحظّ غيره، اعتمادا على صحّة اليقين، وإصابة لعين التوكّل، وتحمّلا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبّة من أجله. وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال.

---

(1) ـ روا مسلم :267/3.

(2) ـ رواه الترمذي عن فاطمة بنت قيس مرفوعا، وضعّفه لأنه من طريق أبي حمزة ميمون الأعور القصّاب، وهو ضعيف جدّا عند أهل الحديث، فلا يعوّل على ما رواه. تحفة الأحوذي: 157/3.

أحسن من تكلّم في هذه المسألة الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه فقه الزّكاة، حيث استعرض رأي من نفى أن في المال حقّا سوى الزّكاة، ثمّ رأي القائلين بخلافه. ثمّ حرر موضع النّزاع بين الفريقين، قائلا: "والذي أراه بعد عرض أقوال الفريقين وأدلّتهما أن شقة الخلاف بينهما ليست بالسعة التي نتخيّله، فإن بينهما مواضع اتفاق لا شكّ فيها، ولا ينازع فيها أحد من الطرفين..." ثم ذكر منها: حق الوالدين والقريب والمضطرّ إلى القوت، وحقّ جماعة المسلمين في دفع ما ينوبهم من النّوازل العامّة التي تنزل بهم، كصدّ خطر العدو.." ثمّ قال: "..ولكن هناك جملة مواضع اختلف فيها الفريقان اختلافا حقيقيا. منها... حق الزرع والثمر عند الحصاد، وحقوق المواشي من الإبل والغنم والخيل وحق الضيف وحقّ الماعون".

وفي المناقشة والترجيح، وقف عند كلّ واحد من هذه المواضع، وفصّل فيها القول، وهذا مختصر ذلك:

1ـ أما حق الزرع والثمر عند الحصاد فقد رجّحنا في زكاة الزروع والثمار أن المراد به العشر ونصف العشر، كما هو قول طائفة من السلف.

2ـ وأما حق الضيف فالواضح من الأحاديث أن المراد به: الغريب الذي ينزل ببلد غير بلده. فكأنّه مرادف لابن السبيل، ولهذا قال ابن عباس وجماعة من التابعين: ابن السبيل هو الضيف. وقد صرّحت الأحاديث أن من حقّه أن يقرى بعد طروقه، ولا ريب أن هذا شيئ غير الزّكاة.

3ـ وأما حق الماعون، فلولا أنّه واجب ما استحقّ مانعه الوعيد بالويل الذي ذكره القرآن. والذين فسّروا الماعون بالزكاة لم يمنعوا تفسيره بمتاع البيت وما يتعاوره النّاس.

4ـ وأما حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، وما أوجب الله من الإحسان بهم والوفاء لحاجتهم من طعام وكساء وغيرها، فإن الأمر فيها أبين وأوضح، من أن يؤيّد بآية أو آيتين أو حديث أو حديثين...

راجع فقه الزكاة للدكتور القرضاوي: 969/2–999.

والإيثار فضيلة ثبتت بفعل رسول الله ـ صلى الله عليه و سلّم ـ وهي من خلقه، فقد كان «أجود الناس بالخير، وأجود ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الرِّيح المرسلة»(1). وقالت له خديجة: "إنّك تحمل الكل وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحقّ"(2)، وهكذا كان الصحابة.

هذا عموما، أما لو فصلنا الأمر فإنه يمكن أن نجعل الكلام يدور حول فرعين:

الفرع الأول: الإيثار بالملك: وهذا يكون بالمال ـ كما بيّن الشاطبي ـ وبالزّوجة بفراقها لتحلّ لمؤثر، كما في حديث المؤاخاة المذكور في الصحيح(3).

الفرع الثاني: الإيثار بالنفس: ففي الصحيح(4) أن أبا طلحة ترَّس على النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ يوم أحد، وكان النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ يتطلّع ليرى القوم، فيقول له أبو طلحة(5): "لا تشرف يا رسول الله لا يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك". ووقى بيده رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فشُلّت. وهو معلوم من فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدوّ..

المطلب الثالث: تنبيه وتعليق:

البند الأول: تنبيه:

ينبغي قبل أن نختم هذا المبحث، أن أبيّن شيئا لاحظه الإمام الشاطبي فيما يتعلّق بفضيلة الإيثار. إذ إنه ينبغي أن يفهم مما تقدّم أنه مبني على أساس إسقاط الحظوظ العاجلة الدنيوية، فتحمُّل المضرَّة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه، ولكن بشرط أن لا يخلّ ذلك بمقصد شرعي. فإن أخلّ بمقصد شرعي، فلا يُعدُّ بعد ذلك إسقاطا للحظ ولا محمودا، شرعا، وهذا ما ذهب إليه الشاطبي حيث استدلّ عليه، فقال:

"أما أنه ليس بمحمود شرعا، فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرّد الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيئ. فكونه لغير شيئ عبث لا يقع من العقلاء. وكونه لأمر الآمر يضادّ كونه مخلاً بمقصد شرعي؛

---

(1) ـ رواه البخاري عن ابن عباس في الصوم. فتح الباري لابن حجر: 116/4.

(2) ـ رواه البخاري بسنده عن عائشة في باب الإيمان. والكَلّ هو الضعيف الذي لا يستقل برأيه. وتكسب المعدوم: أي تعطي الناس ما لا يجدونه عند غيرك. ونوائب الحقّ حوادثه. فتح الباري لابن حجر: 22/1.

(3) ـ هو في الصحيحين، ورواه البخاري في التفسير. فتح الباري لابن حجر: 247/8. وسيرة ابن هشام: 504/1.

(4) ـ رواه البخاري في باب المغازي. فتح الباري لابن حجر: 361/7.

(5) ـ أبو طلحة: هو زيد بن سهل بن الأسود بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عمر عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري الخزرجي، وقى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بصدره من قبل المشركين في أحد، وهو الذي تصدق بحديقته لمّا نزل قول الله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾آل عمران: 92. توفي عام 50هـ أو 51هـ. الإصابة لابن حجر: 607/2.

لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر. وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضدُّ الموافقة له. فثبت أنّه لأمر ثالث، وهو الحظ..."[1].

البند الثاني: التعليق:

1ـ فيما يتعلق بالتمثيل لهذه القاعدة، جاء أثناء شرحها على غير طريقة سابقاتها، بحيث أدرج الشاطبي الأمثلة مع الإستدلال، ذلك أن الأمثلة عن الإيثار لا تحصى ولا تعدّ فكان يكفي تأصيل هذه الفضيلة، فلكي يتصوّرها القارئ جاءت في مكانها المناسب.

2ـ إن هذه القاعدة حظيت بشرح وعناية من طرف الإمام الشاطبي أكبر مما حظيت به القواعد الأخرى. ذلك لأن القواعد الأخرى كثيرا ما يتعرّض لها الأصوليون بالشرح، بعكس هذه القاعدة، فإنّهم قد يعتبرونها من مسائل الأخلاق.

وهذا وإن كان فيه جانبٌ من الصحّة، إلاّ أن ذلك لا ينبغي أن يكون سببا لحرمانها من الانضمام إلى صفوف القواعد الشرعية المعتبرة، لأنه بواسطتها يتبيّن لنا حكم الأقسام الثلاثة المتقدّمة بالنّسبة إلى إسقاط الحظوظ.

* * *

(1) ـ الموافقات: 357/2.

المبحث الخامس: القاعدة الخامسة

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير دون قصد الإضرار، إن كان الإضرار خاصًا، ولا يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فإن كان أداؤه إلى المفسدة قطعيًا إذا فعله فإنه يعدُّ متعديًا بفعله"(1).

المطلب الأول: المعنى الإجمالي:

جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير دون قصد الإضرار، ولا يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فإن كان أداؤه إلى المفسدة قطعيًا فله عند الإمام الشاطبي نظران:

الأول: نظر من حيث كونه قاصدا لما يجوز أن يقصد شرعا، من غير قصد إضرار بأحد، فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه.

الثاني: نظر من حيث كونه عالما بلزوم مضرَّة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه. فإنَّه من هذا الوجه مظِنَّة لقصد الإضرار، لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلّق بفعله مقصد ضروري وحاجي ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع. وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرَّة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرَّة؛ وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كِلا التقديرين، فتوخِّيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرَّة لا بدَّ فيه من أحد أمرين: إمَّا تقصير في النظر المأمور به وذلك ممنوع، وإمَّا قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضا. فيلزم أن يكون ممنوعا من ذلك الفعل، لكن إذا فعله عُدَّ متعدِّيا بفعله، ويضمن ضمان المتعدِّي على الجملة. وينظر في الضَّمان، بحسب النفوس والأموال على ما يليق بكلٍّ نازلة، ولا يعد قاصدا له ألبتّة، إذا لم يتحقّق قصد التعدِّي.

هذا خلاصة رأي الشاطبي في المسألة. ولكن قد يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القاعدة. والجواب عنه أن قوله "وأما قصد" أي مظنّة قصد، فعومل بهذه المظنّة وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرَّح به في قوله: "فإنه من هذا الوجه مظنّة لقصد...". إلاّ أنه ينبغي الكلام في معنى قوله: "ولا يعدّ قاصدا له البتة..."، الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد. ولعلّه يريد أنه يعامل معاملة المخطئ في التضمين للمتلف والدية".

---

(1) ـ الموافقات: 2/357-358.

المطلب الثاني: الحجية:

الأصل أن تستمدّ هذه القاعدة حجيتها مما تقدّم من قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «لاضرر ولا ضرار»(1)، ومما تقدّم هناك من كلام العلماء في هذا المعنى. ولكن هذه القاعدة لها خصوصية تتميّز بها عن سابقاتها؛ فالمتأمّل في متنها قد يتساءل: لماذا يكون المرء متعدّيا، رغم أنّه لم يقصد الإضرار؟

والجواب عن ذلك هو ما أشار إليه الشاطبي حينما مثّل لهذه المسألة بمسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والذّبح بالسّكّين المغصوبة، وما لحق بها من المسائل. لأن هذه القاعدة تعتمد على قول الأصوليين: "لا تضادّ في الأحكام لتعدّد جهاتها".

فالجالب لمنفعة أو الدّافع لمفسدة، وإن كان غير قاصد للإضرار، إلاّ أنّه قد يعدّ متعدّيا من حيث وجوب الضمان عليه، بسبب تقصيره بوجه من الوجوه المذكورة سالفا.

يقول الشيخ محمّد الأمين الشنقيطي، في مسألة اقتضاء النهي الفساد: "النهي إذا كانت له جهة واحدة كالشرك والزنا اقتضى الفساد بلا خلاف، وإن كان له جهتان، هو من إحداهما مأمور به ومن الأخرى منهي عنه، فهم متّفقون على أن جهة الأمر إن انفكّت عن جهة النّهي لم يقتض الفساد، وإن لم تنفكّ عنه اقتضاه، ولكنّهم يختلفون في انفكاك الجهة، ومن ثمّ يقع بينهم الخلاف. فالحنبلي يقول: الصلاة بالحرير مأمور بها من جهة كونه صلاة، منهي عن لبس الحرير فيها، والصلاة في الأرض المغصوبة لا تنفكّ فيها الجهة لأن نفس شغل أرض الغير بحركات الصلاة حرام، فهي باطلة. فيقول المالكي والشافعي والحنفي: لا فرق بين المسألتين، فهو أيضا مأجور على صلاته آثم بغصبه وهكذا.."(2).

مثل هذا الكلام هو الذي اعتمد عليه الشاطبي في قوله: "ولأجل هذا ـــ تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة، والعمل الأصلي صحيحا؛ ويكون عاصيا بالطرف الآخر، وضامنا إن كان ثمّ ضمان، ولا تضادّ في الأحكام لتعدد جهاتها، ومن قال هناك بالفساد يقول به هنا. وله في النّظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هذا المعنى"(3).

ويعني بهذا المعنى: النّظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده؛ وهو من هذا الوجه ممنوع، والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع، وما ناقض الشريعة باطل.

المطلب الثالث: الأمثلة:

أورد الشاطبي في معرض تحليله لهذه القاعدة ثلاثة أمثلة. وقد تقدّمت

---

(1) ـ تقدّم صفحة: 164.

(2) ـ مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: 202.

(3) ـ الموافقات: 357/2 وما بعدها.

الإشارة إلى اثنين منها، الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة. والثالث هو حفر البئر خلف باب الدّار في الظلام. وسأكتفي بالمثالين الأول والثالث، لأن الذبح بالسكّين المغصوبة يجري في الأحكام مجرى الصلاة في الدار المغصوبة.

البند الأول: الصلاة في الدّار المغصوبة:

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة في الدار المغصوبة بسبب اختلافهم في أثر النهي عن التصرّفات الشرعية، إذا كان النهي متّجها إلى أمر مقارن للعمل غير ملازم له، أي يتعلّق النهي بمعنى في غير المنهي عنه. ومثله كذلك الصلاة بالثوب المغصوب أو المسروق، أو الوضوء بماء مغصوب، والذبح بالسّكين المغصوبة... والنهي عن البيع وقت النّداء لصلاة الجمعة ونحوه.

فقال الجمهور: النهي هنا لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده، بل يبقى العمل صحيحا، ولكنه يكون حراما عند الأكثرين، مكروها تحريما عند الحنفية.

وقال الحنفية والظاهرية: النهي هنا يقتضي بطلان المنهي عنه، لقوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ»، ولأن النهي عن الفعل بهذه الصفة يخرجه عن أن يكون شرعيا، والصحة والجواز من أفعال الشرع وهذا منهي عنه، فوجب ألاّ يكون ذلك شرعياً[1]، ولأنه لا فرق بين أن يكون النهي لمعنى في ذات المنهي عنه، أو في غيره في توجُّه البطلان بدليل أن شراء الصيد في حقّ المحرم، ونكاح المحرّمة باطل. وإن لم يكن النهي متوجّها إلى معنى في المنهي عنه. وإنّما هو لمعنى آخر وهو الإحرام، فلا يمتنع أن تفسد الصلاة في الدّار المغصوبة لمعنى في غيرها، وهو تحريم الغصب.

واحتجّ الجمهور بأن النهي لا يرجع إلى المنهي عنه، بدليل أنه منهي عن الجلوس في الدار المغصوبة في غير الصلاة، وممنوع من لبس القميص المغصوب وشرب الماء المغصوب، وإذا لم يرجع النهي إليه لم يؤثّر في المنهي عنه، كما لو قد صلى وعنده وديعة قد طولب فيها، فلم يسلّمها مع سعة الوقت، أو طلّق امرأته في الحيض، أو ذبح بسكّين مغصوب، أو استام على سوم أخيه، أو توضّأ بما يملكه في دار مغصوبة، فإن الوضوء وغيره صحيح، وإن كان ممنوعا في هذه الحال[2].

---

(1) ـ ولأنه قد يؤدّي فعلها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا، وهو متناقض، فإن فعله في الدار وهو الكون في الدار، وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده، أفعال اختيارية، هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرّبا بما هو معاقب عليه، مطيعا بما هو عاص.

الحديث: رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها. شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد: 43.

(2) ـ المغني: 717/1، الفروق للقرافي: 182/2، المستصفى للغزالي: 79/1، ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: 232، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: 20/2، أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور سعيد الخن: 361، شرح المهذّب للإمام النووي: 169/3.

البند الثاني: حفر البئر

خلف باب الدار في الظلام:

هذا المثال يعدّ من أدق الأمثلة التي جاء بها الشاطبي ليوضّح معنى هذه القاعدة. لأن هذه المسألة ـ وإن كانت نادرة الوقوع في العادة ـ صورة مصغّرة على القاعدة؛ فهي فرع حقيقي لها.

فنحن عندما نبحث في كتب الأصول والفقه، لا نكاد نجد هذه المسألة بهذا الشكل، بل نجد مثلا: مسألة حفر بئر في طريق واسع لنفع المسلمين، أو مسألة من حفر بئرا فسقط فيه شيئ فهلك.

ففي المسألة الأولى ـ وهي عند الحنابلة ـ يجيبون بأنه إن كان بإذن الإمام جاز وإن كان بدون إذنه فروايتان على الإطلاق ـ أي عن الإمام أحمد ـ. قال ابن قدامى: "إذ البئر مظنّة العطب، وحيث قلنا بالجواز فلا ضمان؛ ويفهم من هذا أنه ليس متعدّيا.

وفي المسألة(1) الثانية، يجيب الشافعي ومالك بأنّه إن حفر بحيث يكون حفره متعدّيا ضمن ما تلف فيه، وإلاّ لم يضمن. قال ابن رشد: "ويجيئ على أصل أبي حنيفة أنّه لا يضمن في مسألة الطائر". ذلك لأنه قد نقل عن أبي حنيفة أنه إن فتح قفصا فيه طائر فيطير بعد الفتح، فإنه لا يضمن على حال، هاجه على الطيران أم لا(2).

أما المثال الذي جاء به الشاطبي، فيمكن تحليله على حسب أجزاء القاعدة، كما يلي:

1ـ لزوم إضرار الغير: متحقق لأنه لم يكتف بمجرّد حفر البئر، بل تعدّاه إلى أمرين: أحدهما، أن موضع حفر البئر كان خلف باب الدار، فقد لا يراه من يريد اقتحام الباب لتستره به؛ فاحتمال لزوم الإضرار عن ذلك وارد بشدّة. والآخر: أن وقت الحفر هو الليل، فلم يعلم بوجود البئر أحد، وهذا زيادة في تأكيد لزوم الإضرار.

2ـ عدم قصد الإضرار: وهذا ليس واضحا لأنه كما يحتمل هذا الفعل قصد المنفعة وذلك باستخراج الماء، يحتمل كذلك قصد الإضرار، كقصد الترصد لأحد الحيران لإيقاعه في البئر. وتحسينا للظن بفاعله، يمكن حمله على القصد الأول.

3ـ أن يكون الضرر خاصًّا: وهو أمر وارد في هذا المثال، لأن حفر البئر يتصوّر أن يتضرر منه عدد محدود من الناس.

4ـ أن لا يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر: وهذا كذلك أمر وارد في المثال، لأنه لا فرق ـ في العادة ـ بالنّسبة للمنتفع بحفر البئر، أن يفعل ذلك بالليل أو بالنهار. فكما يمكن حفره بالليل يمكن حفره بالنهار حتى يعلم الناس ذلك فيتحرّزوا من الوقوع فيه.

---

(1) ـ القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام: 77-78، المغني: 320/9.

(2) ـ بداية المجتهد: 316/2، فتاوي الإمام النووي: 188، شفاء الغليل للغزالي: 574، ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: 238، الفرائد البهية لمحمود حمزة، القاعدة: 169، صفحة: 131.

ـ أن يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيا: وهذا لا يمكن أن نجزم بوجوده في هذه المسألة، ولكن بالتأمُّل والتمحيص، يتبيَّن لنا إمكان ذلك. لأنه قد يمرُّ أي شخص في الظلام فيسقط فيه، فهو إذًا مظنّة للإضرار ـ كما يقول الفقهاء ـ والظن الغالب في الأحكام العملية كاف ليجري مجرى ما يفيد القطع.

وهكذا تكون جميع عناصر القاعدة متوافرة في هذا الفعل، وعليه ينطبق حكمها، فيعد حافر البئر خلف باب الدار في الظلام متعدّيًا، ويضمن الأضرار الناجمة عن فعله ذلك، بسبب قِصر نظره، وعدم رؤيته إلى الأمور على حقيقة ما تؤدّي إليه من نتائج.

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث السادس: القاعدة السادسة

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير دون قصد الإضرار، إن كان الإضرار خاصًا ولا يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، وكان أداؤه إلى المفسدة نادرا، فهو على أصله من الإذن؛ إذ لا توجد في العادة مصلحة عريّة عن المفسدة"(1).

المطلب الأول: المعنى العام:

هذه القاعدة، تعد من أهم القواعد التي تنفع العباد في تصرُّفاتهم اليومية، التي لم يرد فيها شرع منصوص من الكتاب أو السنة. ذلك لأنها تجعل لكل شخص مقياسا واضحا يميِّز به بين الحلال والحرام، بين ما يرضي الله - عز وجل - وما يسخطه.

وإن كانت هذه القاعدة تشبه القاعدة الأولى، إلاّ أن هناك فرقا شاسعا بينهما، لأنه كما تقدَّم في شرح تلك القاعدة، ليس من السهل أن نجد شيئا ينتفع به في العادة، دون أن يكون في نفس الوقت خاليا عن الإضرارمن أي وجه من الوجوه. وبالتالي فإنها ليست قاعدة عملية، بل هي فرضية فقط.

أما هذه القاعدة فإنها مستمدَّة من الواقع نفسه، ومبنية على أساس العادة التي تسير بها الأمور، وذلك إجراءا للشرعيات مُجرى العاديات في الوجود. ولذلك قال الشاطبي - رحمه الله - عندما قرر أن ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا فهو على أصله من الإذن: "لأن المصلحة إذاكانت غالبة فلا اعتبار بالنُدور في انخرامها، إذ لا توجد في الغالب مصلحة عريَّة عن المفسدة جملة"(2).

وعليه يكون قد بين لنا أنه إذا تعارضت عليه المصلحة مع ندور المفسدة، فإنه لا اعتبار لهذه المفسدة؛ فلا يعدُّ هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة - مع معرفته بندور المضرَّة عن ذلك - تقصيرا في النظر، ولا قصد إلى وقوع الضرر؛ فالعمل باق على أصل مشروعيته.

المطلب الثاني: حجِّية القاعدة:

استدلَّ الشاطبي على هذه القاعدة قائلاً: "إن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها". بمعنى أنه انتهج في الإستدلال طريقة الاستقراء الشاملة، التي تعدّ عنده -

---

(1) - الموافقات: 358/2.

(2) - الموافقات: 358/2.

كما تقدّم ـ أقوى من النصوص القرآنية المحتملة لتأويلات عدّة، ومن أحاديث الآحاد التي إن سلمت من التضعيف لم تسلم من التأويل والنسخ. ذلك أن الاستقراء غوص في أعماق فروع الشريعة، واطّلاع دقيق على جزئيات الأحكام المختلفة في المواطن المتعدّدة، ثمّ يستخرج أثناء ذلك معنى كلّي عام وقطعي؛ عام لأنه بالاستقراء ينطبق على جميع أفراده، وقطعي لأنّه لا يحتمل التأويل ولا النسخ بعدما تكرر كثيرا وصار أمرا مسلّما به. بل العقل السليم يرتاح إلى نتائجه أكثر مما يرتاح إلى الأدلّة الآحاد.

ولقد ذكر لنا الشاطبي بعض الفروع التي قد يستخرج منها هذا المبدأ الذي بنى عليه قاعدته، وهو: "عدم وجود مصلحة في العادة عرية عن المفسدة في الجملة" فلنذكرها فيما يلي:

1ـ القضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهَم والغلط.

2ـ إباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقّة كالملك المترف.

2ـ منع الفطر بالنّسبة إلى ذوي الصنائع الشاقّة؛ أي لما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هذه الصنعة كما تقدّم في بيان المشقّة المعتادة وغير المعتادة لم يعتبر هذا النادر.

4ـ إعمال خبر الواحد في الجزئيات والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها، من وجوه. واعتبرت المصلحة الغالبة. وذلك كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ والكذب، وكقياس النبّاش على السارق مثلا، هو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدّة تعرف من مباحث الاعتراضات على الأقيسة. لكن ذلك الاحتمال المفضي إلى الخطأ نادر فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة.

وهذا كافٍ في نظري لإثبات ما ذهب إليه ـ رحمه الله ـ وقد تقدّم مثله في الفصل الأول من هذا الباب.

المطلب الثالث: الأمثلة:

مثّل الشاطبي لتطبيقات هذه القاعدة بمثالين:

البند الأول: المثال الأول:

حفر بئر بموضع لا يؤدّي غالبا إلى وقوع أحد فيه:

أي أنه من النادر أن يقع أحد فيه، وعليه ترجّح مصلحة الحافر للبئر، فيؤذن له بحفرها والانتفاع بمائها. ذلك أننا لو حلّلنا هذا المثال لوجدناه مطابقا تماما للقاعدة التي نحن بصدد شرحها:

1ـ لا يلزم عن هذا الفعل إضرار الغير: لأن الاحتمال الأكبر هو عدم وقوع أحد فيه .

2ـ عدم قصد الإضرار هو الراجح عندما نتأمل هذا الفعل، أمّا احتمال قصده الإضرار فليس واردا، لأنه على فرض وقوعه لا أثر له في تغيير الحكم الأصلي.

3ـ حجم الضرر على احتمال وقوعه لا يتجاوز حدّكونه خاصًّا.

هـ أن لا يلحق الحالب أو الدافع بمنعه من حفر البئر ضرر. وهذا الأمر مفترض لا يهمُّنا هنا لكون المنع غير وارد في هذه المسألة.

و ـ أن يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، وهذا واضح من المثال نفسه، لا غبار عليه.

وهكذا يتبيَّن لنا أن الشاطبي أحسن اختيار المثال الذي يستطيع بواسطته أن يسهل لنا فهم القاعدة.

البند الثاني: المثال الثاني:

أكل الأغذية التي غالبها ألاّ تضرّ أحدا:

إذ يقول الشيخ القرضاوي في هذا الشأن: "من حقّ الله تعالى لكونه خالقا للناس ومنعما عليهم بنعم لا تحصى، أن يحل لهم ويحرِّم عليهم ما يشاء، كما له أن يتعبّدهم من التكاليف والشعائر بما يشاء. ليس لهم أن يتعرَّضوا أو يعصوا، فهذا حقّ ربوبيته عليهم، ومقتضى عبوديتهم له، ولكنه تعالى رحمة منه بعباده، جعل التحليل والتحريم لعلل معقولة، راجعة لمصلحة البشر أنفسهم؛ فلم يحلّ سبحانه إلاّ طيِّبا ولم يحرِّم إلاّ خبيثا.

صحيح أنه تعالى قد حرَّم على أمَّة اليهود بعض أصناف الطيِّبات، غير أن ذلك كان عقوبة لهم على بغيهم وانتهاكهم حرمات الله، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى الذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُر وَمِنَ البَقَر وَالغَنَم حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا، إلاّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أو الحَوَايَا أو مَا اخْتَلَطَ بعَظْم، ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإنَّا لَصَادِقُونَ﴾(1).

وقد بيَّن الله صورا أخرى من هذا البغي في سورة أخرى... فلما بعث الله خاتم رسله بالدين العام الخالد، كان من رحمته تعالى بالبشرية ـ بعد أن نضجت وبلغت رشدها ـ أن يرفع عنها إصر التحريم الذي كان تأديبا مؤقّتا لشعب عات، صلب الرَّقبة ـ كما وصفته التوراة ـ وكان عنوان الرسالة المحمّدية عند أهل الكتاب، كما ذكر القرآن الكريم: ﴿يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإنْجِيل، يَأْمُرُهُمْ بالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنْكَر، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ. وَيَضَعُ عَنْهُمْ إصْرَهُمْ وَالأغْلاَلَ التي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾(2).

وبذلك أصبح معروفا في الإسلام أن التحريم يتبع الخبث والضرر، فما كان خالص الضرر فهو حرام، وما كان خالص النفع فهو حلال، وما كان ضرره أكبر من نفعه فهو حرام، وما كان نفعه أكبر فهو حلال. وهذا مصرَّح به في القرآن في شأن الخمر والميسر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ للنَّاس، وَإثْمُهُمَا أكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾(3).

---

(1) ـ الأنعام: 146.

(2) ـ الأعراف: 157.

(3) ـ البقرة: 219.

كما أنه أصبح من الأحوبة الصريحة إذا سئل عن الحلال في الإسلام أنه: "الطيِّبات"؛ أي الأشياء التي تستطيبها النُّفوس المعتدلة، ويستحسنها الناس في مجموعهم استحسانا غير ناشئ من أثر العادة، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾(1).

وليس اللازم أن يكون المسلم على علم تفصيلي بالخبث، أو الضرر الذي حرَّم الله من أجله شيئا من الأشياء، فقد يخفى عليه ما يظهر لغيره، وقد لا ينكشف خبث الشيئ في عصره، ويتجلى في عصر لاحق، وعلى المؤمن أن يقول دائما: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾(2).

ألا ترى أن الله حرَّم لحم الخنزير، فلم يفهم المسلم من علّة لتحريمه غير أنّه مستقذر، ثمّ تقدّم الزمن فكشف فيه العلم من الديدان والجراثيم القتالة ما فيه، ولو لم يكشف العلم شيئا في الخنزير أو كشف ما هو أكثر من ذلك، فإن المسلم سيظلُّ على عقيدته بأنّه رجس"(3).

ثمّ يقول الشيخ القرضاوي ـ تحت عنوان كل ما يضرُّ فأكله أو شربه حرام ـ: "وهنا قاعدة عامّة مقررة في شريعة الإسلام، وهي أنّه لا يحل للمسلم أن يتناول من الأطعمة أو الأشربة شيئا يقتل به نفسه بسرعة أو ببطء ـ كالسمّ بأنواعه ـ أو يضرّه أو يؤذيه. ولا أن يكثر من طعام أو شراب يمرض الإكثار منه، فإن المسلم ليس ملك نفسه، وإنما هو ملك دينه وأمّته، وحياته وصحّته وماله، ونعم الله عنده كلُّها وديعة عنده، ولا يحلّ له التفريط فيها. قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾(4)، وقال تعالى: ﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾(5). وقال الرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: <<لا ضرر ولا ضرار>>(6).

ووفقا لهذا المبدأ نقول: إن تناول التبغ (الدخان) ما دام قد ثبت أنه يضرُّ بمتناوله فهو حرام. وخاصّة إذا قرر ذلك طبيب مختص بالنّسبة لشخص معيّن. ولو لم يثبت ضرره الصحّي لكان إضاعة للمال فيما لا ينفع في الدِّين أو الدُّنيا، وقد نهى صلى الله عليه وسلّم عن إضاعة المال(7). ويتأكّد النّهي إذا كان محتاجا إلى ما ينفعه من مال لنفسه أو عياله"(8). انتهى كلامه.

وهكذا يتبيَّن لنا من خلال هذا الكلام أن أكل الأغذية إذا كانت لا تضرُّ في الغالب، جائزٌ إذا لم يرد نصٌّ في منعها، ولا حرج في ذلك؛ والحمد لله.

* * *

(1) ـ المائدة: 4.

(2) ـ جزء من آية: البقرة: 285.

(3) ـ الحلال والحرام للشيخ القرضاوي: 27-28.

(4) ـ النساء: 29.

(5) ـ البقرة: 195.

(6) ـ تقدّم تخريجه صفحة: 164.

(7) ـ رواه البخاري ومالك. شرح الزرقاني: 410/4.

(8) ـ الحلال والحرام للشيخ القرضاوي: 69.

المبحث السابع: القاعدة السابعة

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير، إن كان الإضرار خاصًّا، ولا يلحق بالجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، وكان أداؤه إلى المفسدة كثيرا غالبا، فيحتمل الخلاف، ولكن اعتبار الظنّ هو الأرجح، فيجري مجرى العلم فيمنع الإذن والإباحة"(1).

المطلب الأول: المعنى الإجمالي:

يفترض هنا كذلك أن جلب المنفعة أو دفع المفسدة، يلزم عنه إضرار بالغير دون قصد الإضرار، كما يفترض أيضا أن الإضرار خاصٌّ ولا يلحق بالجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر.

وهذه القاعدة جاءت لتقرر أن جلب المنفعة أو دفع المفسدة، إن كان أداؤه إلى المفسدة ظنّيا، فإنّه يحتمل الخلاف، والشاطبي يرجّح المنع.

ومعنى قوله "يحتمل الخلاف" أي التعارض؛ ذلك أن الأصل الإباحة والإذن في الظاهر. ولكن الضرر أو المفسدة تلحق ظنًا فهل يجري الظنّ مجرى العلم فيمنع الوجهين المذكورين سابقا، أم لا يمنع منهما، لجواز تخلّف الضرر أو المفسدة، وإن كان التخلّف نادرا؟

فالتعارض في الظاهر واقع، حيث تعارض أصل الإباحة الذي هو أصل قطعي مع ظنّ لحوق المفسدة أو الضرر؛ فوجب الترجيح بينهما. والترجيح في هذه المسائل من الصعوبة بمكان، والإمام الشاطبي - رحمه الله - يرجّح جانب المنع على جانب الإذن.

المطلب الثاني: الحجيّة:

استند الشاطبي فيما ذهب إليه من الترجيح على ما يلي:

1- أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم، والظاهر جريانه هنا. وهذا أمرٌ مؤكّد لأن الفقهاء يعرّفون "العلم" بأنه ليس المراد منه الإدراك الجازم على سبيل اليقين والجزم فقط، وإنّما يشمل الظنّ وهو إدراك الحكم من دليله على سبيل الرجحان، بأن كان الدليل ظنّي الدلالة. وعليه فإن الظن هنا، قد يقوى لمعارضة الأصل(2).

---

(1) - الموافقات: 359/2.

(2) - يلاحظ الفرق بين هذه العبارات: العلم والظن والوهم والشك. فالعلم كما بيّنا هو الحكم الجازم المطابق.../...

2- أن المنصوص عليه من سدِّ الذرائع داخل في هذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(1). فإنهم قالوا: لتكفّنّ عن سبّ آلهتنا أو لنسبّنّ آلهتك، فنزلت(2). وفي الصحيح: «إن من أكبر الكبائر شتم الرّجل والديه»، قالوا "يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟"، قال: «نعم، يسبّ أبا الرّجل فيسبّ أباه، ويسبُّ أمّه فيسبُّ أمّه»(3). وكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ يكفُّ عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار: "إن محمّدا يقتل أصحابه"(4). ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: ﴿رَاعِنَا﴾(5)، مع قصدهم الحسن، لاتّخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ وذلك كثير، مبني على حكم أصله، وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

ويستحسن أن ننقل تعليق الشيخ عبد الله دراز على الشاطبي في هذا الموضوع، حيث قال: "ظاهره أنه نوع منه، فلا يتمُّ عليه الاستدلال بتمامه. ولكن بالتأمل يرى أن هذا القسم كلُّه ذريعة إلى ما يظنُّ جلبه مفسدة، ولعلَّ غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه فتكون بقيّة جزئياته محمولة عليه قياسا فيتمّ الدليل، ويظهر قوله: "داخل في هذا القسم".

فانظر يرحمك الله كيف حمل الشيخ دراز ـ رحمه الله ـ كلام الشاطبي الذي يحتمل معنيين على المعنى الصحيح الذي يستقيم به الإستدلال. وهذا شأن العلماء المنصفين الذين يبلّغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدًا إلاّ الله. ذلك أنه لم يفعل مثل هذا إلاّ في هذا الموضع، بل كان ذلك نهجه في التعليق على الموافقات من أوّله إلى آخره.

3- قال الشاطبي: "والثالث أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه"(6). والنهي عنه ثابت في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾(7).

للواقع، وغير الجازم: إن كان المحكوم به راجحا وقوعه فهو الظن، وإن تساوى احتمال الوقوع مع عدم الوقوع فهو الشك، وإن ترجّح عدم الوقوع فهو الوهم؛ فالوهم: ملاحظة الطرف المرجوح. والشك: التردّد في الوقوع واللاوقوع.

راجع المحلّي على جمع الجوامع: 109/1، إرشاد الفحول للشوكاني: 5، أصول الفقه للزحيلي: 20/1.

(1) ـ الأنعام: 108.

(2) ـ القصة مع سبب النُّزول في تفسير ابن كثير: 48/3.

(3) ـ رواه البخاري في كتاب الأدب. فتح الباري لابن حجر العسقلاني: 403/10.

(4) ـ سيرة ابن هشام و الحديث روي بسند حسن أنظر فتح الباري لابن حجر: 300/7.

(5) ـ البقرة: 105، وانظر تفسير ابن كثير: 158/1.

(6) ـ الموافقات: 360/2.

(7) ـ المائدة: 2.

والحاصل من هذه الأدلّة وما تدل عليه، أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه، فالأصل الجواز من حيث جلب المنفعة أو درء المفسدة، وقطع النظر عمّا يلزم من الخارج من أمور تؤدّي إلى المنع. إلاّ أنّه لمّا كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل المنهي عنها شرعا أو من باب التعاون على العدوان، منع من هذه الجهة لا من جهة الأصل؛ فإن المتسبب لم يقصد إلاّ مصلحة نفسه. فإن حمل محمل التّعدّي فمن جهة أنّه مظنّة للتقصير. وهو أقلُّ رتبة من التّعدّي في القاعدة الخامسة. ولذلك وقع التعارض فيه، هل تقوم مظنّة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء أم لا؟

المطلب الثالث: الأمثلة:

ذكر الشاطبي ثلاثة أمثلة سأكتفي بشرح اثنين منها. أما ما يغشّ به مما من شأنه الغش فلا يحتاج إلى شرح لوضوحه في المكيل والموزون وما يمكن إخفاء عيبه أثناء البيع.

البند الأول:

بيع السلاح من أهل الحرب:

استُفتِي الشاطبي هل يباح لأهل الأندلس بيع الأشياء التي منع العلماء بيعها من أهل الحرب كالسّلاح وغيره، لكونهم متحتاجين إلى النّصارى في أشياء أخرى من المأكول والملبوس وغير ذلك؟ أم لا فرق بين أهل الأندلس وغيرهم من أرض الإسلام؟..(1)

فأجاب رحمه الله: "إن هذه جارية مجرى غيرها، إذ لا يفرّق العلماء في المسألة بين قطر وقطر، ولا فرّقوا أيضا بين من هادن أو كان حربيا لنا، إلاّ ما ذكره ابن حبيب في الطّعام، فإنّه أجاز بيعه ممن هادن دون الحربي.

وما علّلتم به من حاجتنا إليهم فليس بموجب لتسويغ البيع منهم، لأن الله تعالى قال: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا، وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ**﴾(2). فنبهت الآية إلى أن الحاجة إليهم في جلب الطعام إلى مكّة لا ترخّص في انتهاك حرمة الحرم، فكذلك لا ترخّص في استباحة الإضرار بالمسلمين. وهذا المعنى المقرر مأخوذ من المازري - من كتابه ومسائله"(3). انتهى جواب الشاطبي عن المسألة.

ولقد نقل الأستاذ أبو الأجفان عن كتاب المازري أصل المسألة، رأيت أن أورده لما فيه من إتمام للفائدة، قال رحمه الله بعد ذكر تحريم أن يباع لأهل الحرب ما تكون لهم به قوّة على المسلمين كالسّلاح والخيل والنّحاس: هذا يوضّح وجه منعه على الجملة، لأن الله تعالى يقول: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا**

---

(1) ـ فتاوي الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبي الأجفان: 144.

(2) ـ التوبة: 28.

(3) ـ فتاوي الإمام الشاطبي للأستاذ أبي الأجفان: 146.

ترجمة الإمام المازري تقدّمت صفحة: 72.

﴿اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾(1). فإذا أمددناهم بما يكون لهم قوّة صار هذا نقيض ما أمر الله سبحانه به، وصار معونة على دماء المسلمين، فقد قال سحنون في من باع منهم السّلاح: فقد شارك في دماء المسلمين..."(2).

ومما ينبغي ملاحظته هو أن هذه الفتوى التي أفتى بها الشاطبي ـ رحمه الله ـ أهل الأندلس، رغم كونه راعى مستوى المستفتي ـ حيث إنّه كان يفتي العوام بمذهب مالك وأصحابه ـ إلاّ أنّها كانت موافقة لما ذهب إليه في هذه القاعدة التي نحن بصدد التمثيل لها.

قال ابن قدامى: "وهكذا الحكم ـ أي التحريم ـ في كلّ مسألة يقصد به الحرام لبيع السلاح لأهل الحرب". ومثله قال صاحب سبل السلام(3).

البند الثاني:

بيع العنب من الخمّار:

هذه المسألة ينظر إليها الفقهاء من جانبين؛ جانب الصّحّة أو البطلان، وهذا لا يهمُّنا هنا. وجانب الإثم على البائع، وهذا هو بيت القصيد.

فمن الجانب الأول، يكفي أن نشير باختصار إلى أنه قد ذهب الإمام أحمد إلى بطلان هذا البيع، بينما ذهب جمهور الفقهاء إلى صحّته مع تأثيم فاعله.

أما من حيث الجانب الثاني: فكلّهم متفقون على تحريم هذا الفعل حتى قال الصّنعاني: "والحديث دليل على تحريم بيع العنب، ممن يتّخذه خمرا لوعيد البائع بالنار، وهو مع القصد محرّم إجماعا.." وذلك في معرض شرحه للحديث الذي استند إليه الجمهور في التحريم: «من حبس العنب أيام القطاف، حتى يبيعه ممن يتّخذه خمرا، فقد اقتحم النّار على بصيرة»(4)، ثمّ قال بعد ذلك: "ويقاس على ذلك ما كان يستعان به في معصية"(5).

---

(1) ـ الأنفال: 60.

(2) ـ فتاوى الإمام الشاطبي للأستاذ أبي الأجفان: 146.

(3) ـ المغني: 284/4، سبل السلام للصنعاني:30/3.

(4) ـ هذا الحديث رواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن عن عبد الله بن بُرَيْدة، كما قال ابن حجر، وقال الصّنعاني إنّه قد أخرجه البيهقي في شعب الإيمان من حديث بريدة، بزيادة: «حتى يبيعه من يهوديّ أو نصراني أو ممن يعلم أنّه يتّخذه خمرا، فقد تقحّم في النار على بصيرة». راجع سبل السلام للصنعاني: 30/3.

الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح الأمير الكحلاني ثم الصنعاني، انتقل إلى مدينة صنعاء وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى مكة فقرأ الحديث على أكابر علمائها وعلماء المدينة. من مصنفاته "سبل السلام". توفي 1182هـ. سبل السلام: 6.

(5) ـ المغني: 283/4، نيل الأوطار للشوكاني: 154/5، أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور سعيد الخنّ: 375، الفقه الإسلامي للزحيلي: 580/3.

هذه الأمثلة، ينبغي أن نلاحظ فيها، أنَّ الفرض أن يكون الضرر خاصًّا لا عامًّا ـ أي الذي يلحق غير المنتفع ـ وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصًّا، مع أنَّ تلقي السلع ضرره عامٌّ، كما تقدَّم؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمرا، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به، هل كلّ هذا ضرره خاصٌّ؟!

والجواب واضح، وهو أنه ليس من النوع الذي يكون ضرر خاصًّا، إلاّ في حالات محدودة، أمّا في الغالب فلا.

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثامن: القاعدة الثامنة

القاعدة:

قال الشاطبي: "جلب مصلحة أو دفع مفسدة، إذا كان يلزم عنه إضرار الغير، دون قصد الإضرار، إن كان الإضرار خاصًّا، ولا يلحق بالجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، وكان أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا، فهو موضع نظر والتباس. والأصل فيه الحمل على الأصل من صحّة الإذن"(1).

المطلب الأول: المعنى الإجمالي:

ينبغي أن نذكر أنه يفترض في هذه القاعدة ـــ كما افترض في سابقتها ـ أن جلب المصلحة أو دفع المفسدة يلزم عنه إضرار الغير، دون قصد الإضرار. كما يفترض أيضا أن الإضرار خاصٌّ، ولا يلحق بالجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر. وهذه القاعدة جاءت لتقرر حكم جلب المصلحة أو درء المفسدة إذا كان ذلك يؤدّي إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا.

والإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ يعترف أنّ هذا موضع نظر والتباس؛ذلك لأن المسألة يتجاذبها طرفان، طرف يلحّ على إلحاقها بما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرا، وطرف يلحّ على إلحاقها بما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا غالبا. فجاءت وسطا بينهما، فصعب إلحاقها بأحد الطرفين، مراعاة لقربها من الطرف الآخر، فالتعارض حاصل فوجب الترجيح. والشاطبي يرجّح صحّة الإذن لكونه هو الأصل.

المطلب الثاني: العجية:

يمكن أن نقسّم الكلام فيها إلى ثلاثة بنود:

البند الأول:

الشاطبي يقوّي ماذهب إليه:

يعلّل الشاطبي ما ذهب إليه بما يلي:

1ـ العلم والظن بوقوع العلم منتفيان؛ إذ ليس هنا إلاّ احتمال مجرّد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجّح أحد الجانبين على الآخر.

2ـ احتمال القصد إلى المفسدة والإضرار لا يقوم مقام القصد نفسه ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها، فضلاً عن كونها موجودة أو غير موجودة.

---

(1) ـ الموافقات: 361/2.

3- إنه لا يصح أن يُعدّ الجالب أو الدافع هنا مقصّرا ولا قاصدا كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما أولى من حمله على عدم القصد لواحد منها.

ومن أجل هذا كله رأى أن القول بالإذن، فيما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا نادرا، قويٌّ جدًّا.

وهكذا يكون الشاطبي قد وافق مذهب الشافعي وغيره في هذه المسألة، وخالف إمامه مالكا. وهذا يدلُّ على أنه لم يكن متعصّبا لمذهب إمامه، بل كان عالما يدور مع الحقِّ حيث دار ينصف المذاهب ويميل إلى أسعدها حظا بالدليل. ولذلك قال: "والأصل فيه - أي في هذه القاعدة - الحمل على الأصل من صحّة الإذن كمذهب الشافعي وغيره"(1).

البند الثاني:

الشاطبي يعلّل مذهب مالك:

بعدما فرغ من تأصيل ما ذهب إليه، انتقل إلى تعليل مذهب مالك، فقال: "إلاّ أنّ مالكا اعتبره - أي ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا - في سدِّ الذرائع"(2).

ومعنى ذلك أنه خالف الجمهور بمبدأ سدِّ الذرائع، ثمّ أخذ يفصّل الكلام عمّا جعل مالكا يميل إلى ذلك. وهذا مختصر كلامه - رحمه الله - في نقاط:

1- إن القصد لا ينضبط في نفسه، لأنه من الأمور الباطنية، لكن له مجال هنا وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو - على الأقل - مظنّة ذلك.

ولكن كان بإمكانه أن يردّ هذا، لأنه يعدّ توسّعا زائدا على الفرض الذي بُنيت عليه القاعدة. لأن كثرة الوقوع أو مظنة ذلك داخل في القاعدة السابقة.

2- كما اعتبرت المظنّة وإن صحّ التخلّف، كذلك تعتبر الكثرة لأنّها مجال للقصد. ولهذا أصل وهو الحديث المشهور، حيث دخلت جارية على عائشة فقالت: "يأم المؤمنين، إني بعت غلاما من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستّمائة نقدا"، فقالت لها عائشة: "بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت إنّ جهاده مع رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - قد بطل إلاّ أن يتوب"(3). أي كثيرا ما يكون القصد من هذا البيع التوصّل به إلى دفع قليل كالستّمائة في كثير هو

---

(1) - الموافقات: 361/2.

(2) - الموافقات: 361/2.

(3) - رواه الدار قطني، وقال الشوكاني أن في إسناده الغالية بنت أيفع، وقد روى الشافعي أنه لا يصح. نيل الأوطار للشوكاني: 206/5. قال في التنقيح إسناده جيّد وإن كان الشافعي لا يثبت مثله عن عائشة. جامع الأصول لابن الأثير: 478/1.

والجارية هي أم ولد زيد بن أرقم

الثمانمائة، وتوسّط الحارية حيلة، والأجل له فرق المائتين، فهذا كثير أن يقصد.

هذا وإن كان الاستدلال بالحديث صوابا إلاّ أنه كان ينبغي أن ينتبه إلى أن ذلك يختلف بحسب الزّمان، فإن الحديث قيل في زمن الصحابة، أما اليوم فإن الغالب في القصد في مثل هذه المعاملات هو القطع. فيخرج بذلك عمّا نحن فيه، فيسقط به الاستدلال.

وعليه فإن التعليل غير واضح، ولا يقوى على دفع حجّة الأوّلين.

ـ قد يشرع الحكم لعلّة مع كون فواتها كثيرا، كحدّ الخمر، فإنه مشروع للزّجر، والإزدجار به كثير لا غالب، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل. فالأصل عصمة الإنسان من الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن. فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزّجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سدّ الذريعة إلى الممنوع.

ويمكن أن يُردّ عليه بأنّ زعمه أن الإزدجار في حدّ الخمر كثير لا غالب غير مسلّم به.

ـ إن هذا القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة، فكما اعتبرت في المنع هناك، فلتعتبر هنا كذلك.

ويُردُّ عليه بأن مجرّد الإشتراك في التعبير عنه بلفظ "كثرة" لا يفيد الإشتراك في الحكم بعد ثبوت الفرق بأن هذا مجرد احتمال، وأما ذاك ففيه ظنّ حصول المضرّة أو المفسدة. فهذا يشبه المغالطة في الإستدلال.

ـ قد جاء في هذا القسم من النّصوص كثير: فقد نهى ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن الخليطين، وعن شرب النّبيذ بعد ثلاث، وعن الإنتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النّبيذ فيها(1). وبيّن عليه الصلاة والسلام أنّه إنّما نهى عن بعض ذلك لئلاّ يتخذ ذريعة، فقال: «لو رخّصت في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه»(2). يعني أن النّفوس لا تقف عند الحدّ المباح في مثل هذا. ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها. وحرّم ـ عليه الصلاة والسلام ـ الخلوة بالأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم(3)، وعن الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها؛ وقال: «إنّكم

---

(1) ـ نيل الأوطار للشوكاني: 185/8 و188، شرح الزرقاني: 168/4.

النهي عن الخليطين: كما روى مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ «نهى أن ينبذ البسر والرُّطب جميعا والتّمرُ والزبيب جميعا» قال الزرقاني: "في إناء واحد، لأن الإسكار يسرع إليه بسبب الخلط قبل أن يشتدّ فيظن الشارب أنه لم يبلغ حدّ الإسكار وهو قد بلغه". شرح الزرقاني على الموطأ: 168/4.

(2) ـ المراجع السابقة.

(3) ـ حديث اشتراط المحرم: متفق عليه عن ابن عمر. نيل الأوطار: 290/4.

وحديث النهي عن الخلوة بالأجنبية: متفق عليه من حديث بن عباس. المرجع السابق.

أحاديث النهي عن بناء المساجد على القبور ثابتة في الصحيح . انظر الفتح لابن حجر: 537/8.

إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[1]، وحرّم نكاح ما فوق الأربع لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾[2].وحرّمت خطبة المعتدّة، وحرّم على المرأة في عدة الوفاة الطيب والزينة وسائر دواعي النّكاح، وكذلك الطيب وعقد النكاح للمحرم. ونهى عن البيع والسّلف، وعن هديّة المديان، وعن ميراث القاتل، وعن تقدّم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين. وحرّم صيام يوم عيد الفطر، وندب إلى تعجيل الفطروتأخير السحور، إلى غير ذلك مما هو ذريعة، في القصد إلى الإضرار، والمفسدة كثيرا، وليس بغالب ولا أكثري.

والرّدّ على هذا الكلام هو كما يلي:

بالتّأمّل في هذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعا عاديا، كقطع الرحم في مسألة الجمع بين امرأة وعمّتها. وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية، وليس بلازم في المفسدة خصوص الزّنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدّماته وهو مظنون في غالب النّاس. ومثله يقال في الخليطين وشرب النّبيذ بعد ثلاث، والإنتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النّبيذ فيها: فإنّه فيه نظر في جعلها من الكثير لا الغالب، فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارّة، بل بعد اثنين فيها ـ أي يومين ـ . ومثل هذا كذالك البيع والسلف، فالغالب فيه المفسدة، ومثله هديّة المديان، والشيئ نفسه يقال في باقي الأمثلة.

البند الثالث:

تعقيب وترجيح:

من خلال جملة الردود السابقة على أدلّة المالكية، نخلص إلى القول بأن رأي الجمهور من الشافعية وغيرهم، أقوى وأمتن، وخاصّة أنه مدعّم بقاعدة أصولية متينة. وأن أدلّة المالكية ما هي إلاّ تبريرات لا تتجاوز أن تكون أدلّة وردت في غير محلّها، لا تقوى على معارضة أدلّة الجمهور.

وهذا أمر واضح مما سبق، والشاطبي نفسه قد بيّنه في البداية وأيّده، ولكن الأمر غير الواضح هو أنّه بعدما أورد أدلّة المالكية، لم يردّ عليها، وكان بإمكانه ذلك؟ هل هو غير مقتنع برأيه الأول الذي هو فرع من القاعدة الأصولية التي تبناها؟

سؤال تبقى الإجابة عنه غامضة، خاصّة عندما نقرأ كلامه في آخر ما استدلّ به المالكية، إذ قال: "والشريعة مبنية على الأخذ بالاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرّز مما عسى أن يكون طريقا إلى المفسدة. فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتّفصيل فليس العمل به ببدع في الشريعة، بل هو أصل

---

(1) ـ متفق عليه من حديث أبي هريرة. فتح الباري لابن حجر: 160/9.

(2) ـ النساء: 3.

من أصولها..."(1). فمن يقرأ له هذا الكلام في آخر مبحثه هذا، يفهم أن صاحبه يتبنّاه، ومعنى ذلك أنه يجتمع له رأيان متناقضان في مسألة واحدة في وقت واحد. وهذا لا يصدر من العامّي العاقل، فكيف ممن كرّس حياته في العلم بمختلف فنونه!

ولذلك ـ حسب رأيي ـ ينبغي لمن يقرأ هذا الكلام أن يحمله على أنّه ليس تبنّيا من الشاطبي له، وإنّما هو اعتذار بليغ منه لأصحابه ولإمامه مالك ـ رحمهم الله ـ فربّما شغله ذلك عن التعقيب على استدلالهم تأكيدا لرأيه الذي وافق فيه الشافعية والجمهور.

المطلب الثالث: الأمثلة:

ضرب الإمام الشاطبي لهذه القاعدة المثال بمسائل بيوع الآجال. وابن رشد يقول في تعريفها: "وأما البيوع التي يعرّفونها ببيوع الآجال، فهي أن يبيع الرجل سلعة بثمن إلى أجل، ثمّ يشتريها بثمن آخر إلى أجل آخر أو نقدا"(2).

هذا هو المصطلح المشهور عند المالكية، وقد تسمّى هذه البيوع عند بعض الفقهاء بـ"بيوع العينة"، وهي في الحقيقة نوع من أنواع بيوع الآجال، التي يقصد منها التحيُّل على الرِّبا، والوصول إلى ما هو ممنوع شرعا، وسمّيت بالعينة لأنّ مشتري السلعة إلى أجل يأخذ بدلها عينا ـ أي نقدا حاضرا ـ وعكسها مثلها.

ولقد تفنّن الفقهاء المالكية في تقسيمه إلى أنواع كثيرة أوصلها بعضهم إلى سبعة وعشرين نوعا. وهذا ابن رشد يلخّصها لنا فيما يلي، معطيا لكلّ نوع منها حكمها، فيقول: "وهنا تسع مسائل إذا لم تكن هنالك زيادة عرض، اختلف منها في مسألتين، واتّفق في الباقي". ثمّ قال: "وذلك أنه من باع شيئا ثم اشتراه، فإما أن يشتريه إلى ذلك الأجل بعينه أو قبله أو بعده، وفي كلّ واحد من هذه الثلاثة إمّا أن يشتريه إلى ذلك الأجل بعينه أو قبله أو بعده، وفي كلّ واحد من هذه الثلاثة إمّا أن يشتريه بمثل الثمن الذي باعه به منه، وإمّا بأقل، وإمّا بأكثر، يُختلف من ذلك في اثنين؛ وهو أن يشتريها قبل الأجل نقدا بأقلّ من الثمن أو إلى أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثّمن. فعند مالك وجمهور أهل المدينة أنّ ذلك لا يجوز، وقال الشافعي وداود وأبو ثور(3) يجوز، فمن منعه فوجه منعه اعتبار البيع الثاني بالبيع

---

(1) ـ الموافقات: 364/2.

(2) ـ بداية المجتهد: 141/2.

(3) ـ أبو ثور: هو إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، كان على مذهب الحنفية فلما قدم الشافعي إلى بغداد تبعه وقرأ كتبه ونشر علمه. توفي سنة 204. طبقات الشيرازي: 75، شذرات الذهب لابن العماد: 93/2.

داود: هو ابن علي بن داود بن خلف الأصفهاني، وكنيته أبو سليمان، وهو أول من استعمل قول الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة، وألقى ما سوى ذلك من الرأي والقياس، وكان فاضلا صادقا ورعا، توفي سنة 207هـ. من تصانيفه "الإيضاح" و"الدعوى والبينات" و"غيرها. انظر الفهرست لابن النديم: 317-319.

الأول، فاتّهمه أن يكون إنّما قصد دفع دنانير في أكثر منها إلى أجل، وهو الرّبا المنهي عنه، فزوّرا لذلك هذه الصُّرة ليتّصلا بها إلى الحرام،مثل أن يقول قائل لآخر: أسلفني عشر دنانير إلى شهر وأردّ إليك عشرين دينارا، فيقول: هذا لا يجوز، ولكن أبيع منك هذا الحمار بعشرين إلى شهر، ثمّ أشتريه منك بعشرة نقدا. وأمّا في الوجوه الباقية، فليس يتمّ فيها لأنه إن أعطى أكثر من الثمن في أقل من ذلك الأجل لم يتّهم، وكذلك إن اشتراها بأقل من ذلك الثمن إلى أبعد من ذلك الأجل. ومن الحجّة لمن رأى هذا الرأي حديث..."(1) ثمّ أخذ في سرد حديث أم ولد زيد المتقدم ذكره في مطلب الحجية من هذه القاعدة.

هذا من حيث تحريم هذا النو ع من البيو ع، أما من حيث صحّةُ العقد وبطلانه،فقال الشافعية والظاهرية: يصحّ هذا العقد لتوافر ركنه وهو الإيجاب والقبول، ويترك أمر النيات لله وحده، يعاقب صاحبها عليها.

وقال المالكية والحنابلة: العقد باطل متى قام الدّليل على وجود قصد آثم سدًّا للذريعة.

وأما أبو حنيفة فيحكم في الظاهر بصحّة زواج المحلل،وبيع العنب لعاصره خمرا، ما لم يصرّح في العقد بشرط يخلّ به، ويجعل بيع العينة فاسدا إن خلا من توسُّط شخص ثالث(2).

وبعد استعراضنا لمذاهب الفقهاء في مسائل بيو ع الآجال، يتبيّن لنا أنّه من الضروري أن نصنّف هذه المسائل إلى صنفين:

الصنف الأول: ويشتمل على الصور السبعة التي اتفق الفقهاء على جوازها من مجمو ع المسائل التّسعة التي ذكرها ابن رشد وغيره من الفقهاء.

الصّنف الثاني ويشتمل على الصُّورتين المختلف فيهما:

إحداهما: أن يشتريها قبل الأجل نقدا بأقلّ من الثمن.

والثانية أن يشتريها إلى أبعد من ذلك الأجل بأكثر من ذلك الثّمن.

فإذا نحن نظرنا إلى الصنف الأول: وجدنا جميع مسائله فرعا لقاعدة: "ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا ولا نادرا" ولذلك لم يختلف الفقهاء في حكمها الذي هو الإذن.

بينما إن نحن نظرنا إلى الصنف الثاني، وجدنا أن الصورتين اللتين ـ يحتوي عليهما لا يمكن إقحامهما ضمن فرو ع هذه القاعدة لكثرة ما يقصد به الوصول إلى الحرام. فأداؤهما إلى المفسدة كثير غالبٌ؛ فهما فرعان من القاعدة السابقة. فحكمهما المنع سدًّا لذريعة الرّبا، كما هو مقرّر هناك. ولذلك

---

(1) ـ بداية المجتهد: 141/2 وما بعدها. والحديث تقدم تخريجه صفحة: 204.

(2) ـ إرشاد الفحول للشوكاني: 217، بداية المجتهد: 140/2 وما بعدها، حاشية الدّسوقي: 91/3، الحطاب: 404/4، القوانين الفقهية لابن جزي: 156، المغني: 175/4 وما بعدها، نيل الأوطار للشوكاني: 206/5، الفروق للقرافي: 266/3 وما بعدها، فتح القدير لابن الهمام: 207/5 وما بعدها، ردّ المحتار لابن عابدين: 255/4 و291.

فكثيرا ما نجد الفقهاء يذكرون حكم بيع العينة، الذي يقصد به هاتان الصورتان، بجانب حكم بيع السلاح أثناء الفتنة، وحكم بيع العنب ممن يتخذها خمرا، وهما فرعان للقاعدة السابقة كما تقدّم.

هذا الذي يظهر لي أنّه الصواب؛ والإمام الشاطبي ـــ رحمه الله ـــ وإن كان قد أغفل هذا التفصيل المهمّ، إلاّ أنّه ـ رحمه الله ـ قد وضع بين أيدينا قواعد سهّلت علينا الوصول إلى الحقّ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

* * *

الفصل الثالث: أهمية اعتبار المقاصد في الترجيح بين الأدلة الجزئية

القاعدة:

قال الشاطبي: "إنه لا يكفي النظر في الأدلّة الجزئية، دون النظر في كليات الشريعة، وإلاّ لتضاربت بين يدي المجتهد الجزئيات، وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع. فالواجب إذاً اعتبار الجزئيات بالكلّيات؛ شأن الجزئيات مع كلّياتها في كلّ نوع من أنواع الموجودات"(1).

المبحث الأول: المعنى الإجمالي:

هذه القاعدة أخذتها من كتاب الموافقات للإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ إلاّ أنّني أضفت إليها، وحذفت منها، وقدّمت وأخّرت، حتّى تستقيم على شكل قاعدة، بالمعنى الذي أراده الشاطبي في ذلك الموضع. كلّ هذا مع المحافظة على تعبيره قدر الإمكان.

ذلك أن الشاطبي ـ رحمه الله ـ قد نبّه غير مامرّة إلى المسلك الإجتهادي المنسّق بين كلّيات الشريعة وجزئياتها. ولكن الموضع الجامع والأهم، الذي عالج فيه هذا الموضوع، هو المسألة الأولى من كتاب الأدلّة، وهي المسألة التي افتتحها بالتّذكير بأن الشريعة كلّها مبنية "على قصد المحافظة على المراتب الثلاث، من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.."، وأن هذه الكليات: "تقضي على كلّ جزئي تحتها.. إذ ليس فوق هذه الكليات كلّي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة..". ثمّ قال: "وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدّة من تلك الأصول الكلّية ـ شأن الجزئيات مع كلّياتها في كلّ نوع من أنواع الموجودات ـ فمن الواجب اعتبار الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء كليات الأدلّة الخاصّة من الكتاب والسنّة والإجماع، والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلّياتها. فمن أخذ بنصّ في جزئي(2) معرضا عن كلّيّة فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كلّيّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلّي معرضا عن جزئيّه"(3).

---

(1) ـ الموافقات: 8/3.

(2) ـ أي سواء كان دليلا خاصّا من الكتاب وما معه، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلّي أعمّ منه.

(3) ـ الموافقات: 7/3-8.

وأنت ترى أن هذا الكلام لايصلح قاعدة إلاّ إذا هُذّب، وأعيد تنظيمه بقالب جديد.

وبعد هذا ينبغي أن نبيّن مامعنى كلّيات الشريعة والأدلّة الجزئية هنا، ثمّ نشرع في المعنى العامّ للقاعدة؛ وذلك في ما يلي:

المطلب الأول: معنى بعض المصطلحات:

البند الأول: كلّيات الشريعة:

أو الأدلّة الكلّية، أو الكلّيات العامّة شيء واحد، ويقسمها بعض الباحثين إلى نوعين(1):

• **النوع الأول: الكليات النصية**: وهي التي جاءت في نصوص القرآن والسنّة الصحيحة، مثل: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾(2)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾(3)، وقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾(4)، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾(5). ومثل قوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «لاضرر ولا ضرار»(6)، وقوله: «إن الله كتب الإحسان في كلّ شيء»(7)، وقوله: «إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّما، فلا تظالموا..»(8)، وقوله: «إنّما الأعمال بالنّيات»(9).

• **النوع الثاني: الكليات الاستقرائية**: وهي التي يتوصّل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية، كحفظ الضروريات، والحاجيات، والتّحسينيات، وسائر المقاصد العامّة، والقواعد الفقهية الجامعة، مثل: الضرورات تبيح المحضورات، والمشقّة تجلب التيسير..

البند الثاني: الأدلّة الجزئية:

والأدلّة الجزئية أو الأدلة الخاصّة، هي مقابل الأدلة الكلية السابقة، وهي الأدلّة الخاصّة بمسائل معيّنة، كآية كذا وكذا، الدّالّة على كذا وكذا، أو الحديث الفلاني الدّال على حكم المسألة الفلانية أو الأقيسة الجزئيّة..

---

(1) ـ نظرية المقاصد للريسوني: 342.

(2) ـ النحل: 90.

(3) ـ النساء: 58.

(4) ـ المائدة: 1.

(5) ـ فاطر: 18.

(6) ـ تقدّم تخريجه صفحة: 164.

(7) ـ رواه مسلم عن أبي يعلى شداد بن أوس. انظر شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد: 81.

(8) ـ رواه مسلم عن أبي ذر. انظر شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد: 101.

(9) ـ تقدّم تخريجه صفحة: 171.

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي:

يريد الإمام الشاطبي - رحمه الله - من خلال هذه القاعدة أن يبيّن أنّه لابدّ للمجتهد، وهو ينظر في الأدلّة الجزئيّة ووجه دلالاتها على حكم المسألة، من استحضار كلّيات الشريعة ومقاصدها العامّة، وقواعدها الجامعة. ولا بدّ من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بدّ أن يكون الحكم مبنيًّا على هذه وتلك معًا؛ أعني الأدلّة الكلّية والأدلّة الجزئية.

وهذا هو الإجتهاد الحق، والإجتهاد الأكمل؛ والذي يقتصر في اجتهاده وفتواه على ما فهمه من دليل جزئي، آية أو حديثا أو قياسا، لا يقلّ اجتهاده قصورا واختلالا عمّن ألمّ بشيئ من مقاصد الشريعة في حفظها للمصالح الضرورية والحاجيّة والتّحسينية، ودرئها للمفاسد.. ثمّ أخذ يفتي ويحكم دون مراجعة ونظر في الأدلّة الخاصّة بكلّ مسألة وكلّ منزلة. فكلاهما قاصر مقصّر عن درجة الإجتهاد الأمثل.

يقول الشيخ عبد الله دراز، في هذا الموضوع: "إنّ المراتب الثلاثة - الضروريات، والحاجيات، والتّحسينيات - لا تخلوا منها جزئيّة من مسائل الشريعة وفروعها. وأدلّتها الشرعية التّفصيلية مستغرقة لهذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدّين وحاجياته وتحسينياته، ولا بين الأمور العادية والعبادية. فلا فرق في ذلك بين الصّلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الرّبا مثلا. والغرض التعميم، وأن الأدلّة التفصيلية عامّة شاملة، إن لم تكن من الكتاب فمن السنّةأو الإجماع أو غيرهما من الإستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلّة. فهذه كلّها أدلّة تفصيلية تتعلّق بجزئيات المراتب الثلاثة المذكورة. وكما أن الأمر هكذا في الأدلّة التّفصيلية، فهو كذلك أيضا في كلّياتها التي أخذت من استقرائها، هي أيضا عامّة لكلّ مايتعلّق بهذه المراتب الثلاث، لا يخصّ أدلّة تفصيلية تتعلّق ببعض المراتب دون بعض، ولا ببعض القواعد الشرعية دون بعض. بل إنّها كلّيات عامّة تقع على جميع الأدلّة التفصيلية والقواعد الشرعية المسمّاة جزئيًا إضافيًا. فتضبط مقاصدها ويتّزن بها طريق إجرائها والعمل بها؛ فكما أن الجزئيات التي هي الأدلّة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع المراتب الثلاث كذلك هذه الكلّيات المأخوذة من استقرائها قاضية على كلّ الجزئيات وعلى أفراد الأدلّة التفصيلية التي تندرج تحتها فلا يتأتّى أن يفقد بعض تلك الكلّيات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ لأنّ ذلك إنّما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها، وإلاّ لما كانت الشريعة تامّة"(1).

ثمّ يقول - رحمه الله -: "وهنا يحضر السّؤال الذي يريد المؤلّف أن يجعل هذه المسألة لتحقيقه. وهو أنّه هل يصحّ إذًا للمجتهد ألاّ ينظر في الجزئيات والأدلّة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكلّيات؟ كما هو الشّأن في قواعد اللغة مثلا، حيث يجري التطبيق في كلّ فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوص ورد عن العربي المتكلّم به

---

(1) - هامش الموافقات: 6/3.

مرفوعا، وهكذا يكون الشّأن هنا، فيقال مثلا: إنّ هذا الجزئي إن كان ضروريًّا قدّم على الحاجي، وإن كان حاجيا قدّم على ما بعده. والضّروريات نفسها ما كان منها متعلّقا بالدّين قدّم على المتعلّق بالنّفس، وهذا يقدّم على ما هو بعده، وهكذا، فيستغني بالنّظر في الكلّيات عن النّظر في الدليل الشرعي الخاصّ على طبق قواعد النّحو مثلا. وكذا يستغنى عن النّظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكلّيات؟

فكان الجواب على السؤال أن الأمر ليس على ما يُظنّ، بل لابدّ منهما معا، كما بسطه..."(1).

هناك أمر ينبغي أن لا نغفله في شرح هذه القاعدة، وهو أن الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ قد جعل درجة الإجتهاد لمن اتّصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وأنّها مبنية على اعتبار المصالح برتبها الثلاث، إذ يقول: "إذا بلغ الإنسان مبلغا فهم فيه عن الشارع مقصده في كلّ مسألة من مسائل الشريعة، وفي كلّ باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في نزوله منزلة الخليفة للنبيّ ـ صلى الله عليه وسلّم ـ في التّعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله"(2).

الوصف الثاني: هو التّمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.. وذلك بواسطة معرفة العربية، ومعرفة أحكام القرآن والسّنّة والإجماع.. فإن هذه أدوات الاستنباط.

والشاطبي يجعل الثاني كالخادم للأوّل، لأن الأول هو المقصود والثاني وسيلة.

المبحث الثاني: الحجّية:

يدور الكلام في الحجّية في محورين: أحدهما: أنّه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلّياتها، وبالعكس. والمحور الثاني: أنّ فهم مقاصد الشريعة على كمالها شرطٌ لبلوغ درجة الاجتهاد.

فإذا أمكن إثبات هذين المعنيين، صحّت القاعدة، فاستطعنا أن نعوّل عليها.

---

(1) ـ المصدر السابق نفسه.

وهنا أشير إلى أن هذا الكلام يشبه كثيرا ما قاله الشيخ الطاهر بن عاشور، في مقدّمة كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية: "دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حججهم إلى أدلّة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشتبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من الحجاج، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى، وللآخرة خير من الأولى".

مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور: 5.

(2) ـ الموافقات: 4/106–107.

المطلب الأول:

الأدلّة على المحور الأوّل:

لقد كفانا الشاطبي - رحمه الله ـــ مؤونة ذلك، حيث فصّل الأدلة على صحة ما قرره في القاعدة، وأنا لن أذكرها حرفيا، وإنّما سأكتفي بإيراد ما يحقّق المقصود:

1- إن تلقي العلم بالكلي إنما هومن عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلّي - من حيث هو كلّي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، حسب ما تقرّر في المعقولات. فإذًا الوقوف مع الكلّي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيئ لم يتقرر العلم به، دون العلم بالجزئيّ، والجزئي هو مظهر العلم به. وأيضا فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلاّ لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلّي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض.

2- إنّ الإعراض عن الجزئي جملة يؤدّي إلى الشكّ في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنّما يكون عند مخالفته للكلّي أو توهّم المخالفة له، وإذا خالف الكلّي الجزئي ـــ مع أنّا إنما نأخذه في الجزئي ـ دلّ على أنّ ذلك الكلّي لم يتحقّق العلم به؛ لإمكان أن يتضمّن ذلك الجزئي جزءا من الكلّي لم يأخذه المعتبر جزءا منه. وإذا أمكن هذا لم يكن بدٌّ من الرّجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودلّ ذلك أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي. وهذا كلّه يؤكّد لك أنّ المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأنّ الكلّي إنّما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضا، فلا بدّ من اعتبارها معا في كلّ مسألة.

3- إذا ثبتت قاعدة كلّية بالاستقراء، ثمّ أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بدّ من الجمع في النّظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينصّ على ذلك الجزئي إلاّ مع المحافظة على تلك القواعد، إذ كلّية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة. فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع. وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلّي ويلغى الجزئي.

4- اعتراضٌ والردّ عليه: فإن قيل(1):"الكلّي لا يثبت كليا إلاّ من استقراء الجزئيات كلّها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلاّ وهو داخل تحت كلي، لأن الاستقراء كلّي إذا تمّ. فالنّظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح. كما أنّا إذا حصّلنا من حقيقة الإنسان مثلا بالاستقراء معنى الحيوانية، لم يصح أن يوجد إنسان إلاّ وهو حيوان. فالحكم عليه بالكلّي حكم قطعي لا يتخلّف، وجد أو لم يوجد، فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلّي، من حيث إنّه لا يوجد إلاّ كذلك. فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات فليس بجزئيّ له، كالتماثيل وأشباهها. فكذلك هنا إذا وجدنا أن المحافظة على الدّين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعا، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلّة، حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنّه المعتبر حيثما وجدناه، فنحكم به على كلّ جزئي فرض عدم الاطّلاع عليه، فإنه لا يكون إلاّ على ذلك الوزان، لا يخالفه على

---

(1) - الموافقات: 10/3.

حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾(1)، فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟"

والجواب أنّ هذا الإعتراض صحيح على الجملة، وأمّا في التفصيل فغير صحيح ـ كما يقول الشاطبي ـ وبيان ذلك هو أن نقول ما يلي: أمّا في التفصيل فإنّه غير صحيح لما يلي:

أولا: إنه إن علم أن المحافظة على الضروريات معتبرة، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعيّنة، فإن للمحافظة وجوها قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنّسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة. فيكون اعتبارها على الإطلاق خرما للقاعدة نفسها؛ كما قالوا في القتل بالمُثَقّل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسدّ باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدّد. وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد. ومثله القيام في الصّلاة مع المرض، وسائر الرُّخص الهادمة للعزائم والنّواهي، إعمالا لقاعدة الحاجيات في الضروريات، ومثل ذلك المستثنيات، من القواعد المانعة كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسّلم، والقرض، وأشباه ذلك(2). فلو اعتبرنا الضروريات كلّها لأخلّ ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا؛ أي قد يؤدّي الأخذ بالمحافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه، أو بضروري آخر. مثال الأول: إذا لم يبح التيمّم للمريض خشية المرض أو زيادته، فقد يؤدّي الوضوء إلى شدّة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأسا،أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمّم، ومثال الثاني ظاهر. فأمّا إذا اعتبرنا في كلّ مرتبة جزئياتها، كان ذلك محافظة على تلك الرُّتبة وعلى غيرها من الكلّيات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضًا، فإذا كان كذلك فلا بدّ من اعتبار الكل في مواردها، وحسب أحوالها.

ثانيا: قد يعتبر الشارع من ذلك ـ أي من المحافظة على المراتب ـ ما لا تدركه العقول إلاّ بالنّصّ عليه، وهو أكثر ما دلّت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء ـ أي الضروريات ومكمّلاتها ـ بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرج واقعا، والمصلحة تفوّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد. فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنّصفة المطلقة في كلّ حين، وبيّن من المصالح ما يطّرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة؛ كما في استثناء العرايا ونحوه. فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد، ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع. ولأنه من جملة المحافظة على الكلّيات؛ لأنّها يخدم بعضها بعضا، قلّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها. وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضا فيقدّم الأهم، حسبما هو مبيّن في فصلي التّعارض والتّرجيح من هذا الكتاب.

وأمّا ما قرّر في السؤال على الجملة، فهو صحيح؛ لأنّ الجزئي الكلّي لا ينخرم بجزئي ما

---

(1) ـ النساء: 82.

(2) ـ تقدّم شرحها.

والجزئي محكوم عليه بالكلّي، لكن بالنّسبة إلى ذات الكلي والجزئي، لا بالنّسبة إلى الأمور الخارجية، فإن الإنسان يشمل الحيوانية بالذات وهي التّحرُّك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره، فالكلّي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلّي في أمر خارج. ولكنّ الطبيب إنّما ينظر في الكلّي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر في الجزئي من حيث يردُّه إلى الكلّي بالطّريق المؤدّي إلى ذلك.

فكما لا يستدلّ الطبيب بالنّظر في الكلي دون النّظر في الجزئي من حيث هو طبيب، كذلك العكس، فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبيّن للأطبّاء أنّه شفاء من علل كثيرة، وأنّ فيه أيضا ضررا من بعض الوجوه، حصل هذا بالتّجربة العاديّة التي أجراها الله في هذه الدّار، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التّجربة، بناء على قاعدة كلّية ضرورية من قواعد الدّين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره، مع أنّ النّصّ لا يقتضي الحصر في أنّه شفاء فقط، فأعملوا القاعدة الشرعية الكلّية وحكموا بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي أيضا في غير الموضع المعارض، لأنّ العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصّفراء، فمن لم يكن كذلك فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال إنّ هذا تناقض، لأنه يؤدّي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معا، لأنا نقول: إنّ ذلك من جهتين، ولأنّه لا يلزم أن يعتبر كلُّ جزئي وفي كلّ حال، بل المراد بذلك أنّه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقّق استقامة الحكم بالكلّي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلّي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك، بحيث لايكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق. وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر(1).

وفي آخر التحليل لهذه المسألة قال الشاطبي ـ رحمه الله ـ: "فلا يصحّ إهمال النّظر في هذه الأطراف؛ فإنّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الإلتفات إليها أخطأ من أخطأ. وحقيقته نظر مطلق في مقصد الشارع، وأن نتّبع نصوصه مطلقة ومقيّدةً أمر واجب، فبذلك يتّضح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار وبالله التّوفيق"(2).

المطلب الثاني:جعل فهم المقاصد الشرعية شرطا للإجتهاد:

هذا وإن تعرّض له الشاطبي في كتابه الإجتهاد، إلاّ أنّه لم يوله كبير اهتمام من حيث التأصيل والاستدلال، وكأن المسالة عنده، مفروغ منها ليس فيها جدال ولا نقاش. والأمر خلاف ذلك، من أجل ذلك أردت أن أفصّل فيها القول، بما يكفي لإزالة الغبار عن القاعدة.

---

(1) ـ الموافقات: 3/6-15.

(2) ـ الموافقات: 15/3.

إنّ الإمام الشاطبي قد نبّه إلى شرط مهمّ من شروط الإجتهاد، ألا وهو العلم بالمقاصد الشرعية التي لأجلها أنزل الله الكتب وأرسل الرُّسل وفصّل الأحكام. فالشّريعة إنّما جاءت برعاية مصالح البشر المادّية والمعنوية، الفردية والإجتماعية. رعاية قائمة على العدل والتّوازن بلا طغيان ولا خسران، وهذه المصالح تشمل المصالح في مراتبها الثلاث: "الضروريات، والحاجيات، والتّحسينيات"، وما يكمّلها وما يتبعها من درء المفاسد والمضارّ بكلّ مراتبها.

ولهذا قال الإمام ابن القيّم - رحمه الله - في فصل تغيير الفتوى من كتابه "إعلام الموقّعين": إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والميعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخِلت فيها بالتّأويل، فالشّريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدّالّة عليه وعلى صدق رسوله - صلّى الله عليه وسلّم - أتمّ دلالة وأصدقها..."(1).

لهذا كان العلم بالمقاصد الشرعية في غاية الأهمّية، حتّى لا يغلط عليها الغالطون ويحروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية، فيخلطون ويخبطون.

ولقد تقدّم قريبا أن الشاطبي جعل درجة الإجتهاد لمن اتّصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

الوصف الثاني: هو التّمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، وذلك بواسطة معرفة العربيّة وأحكام القرآن والسنة والإجماع...

وجعل الوصف الثاني كالخادم للأول؛ لأنّ الأوّل هو المقصود، والثاني وسيلة فقط(2).

ويقول الشيخ القرضاوي في كتابه "الإجتهاد في الشريعة الإسلامية" ما نصّه: "والشاطبي محقٌّ بالاعتداد بهذا الأمر، واعتبار الجزئيات بالكلّيات، من غير إهمال الجزئيات أيضا. وقد منح - رحمه الله - هذا الموضوع اهتماما بالغا في كتابه الفريد الموافقات، حيث شغل الأصوليون قبله بالمباحث اللفظية، ولم يُعطوا هذا الأمر ما يستحق. كما اشتغل علماء الفقه بالأحكام الجزئية، وغفلوا عن المقاصد، وترتّب عن ذلك ظهور فنّ "الحيل الفقهية" التي يضادُّ معظمها مقاصد الشريعة. وهذا ما عني بإبطاله العلاّمة ابن القيّم.."(3).

---

(1) - إعلام الموقّعين لابن القيّم: 3/3.

(2) - الموافقات: 107/4.

(3) - الإجتهاد للقرضاوي: 44.

ثمّ واصل الشيخ القرضاوي قائلا: "وربّما قيل: إنّ أحدا من الأصوليين، لم يذكر هذا الشرط الذي عوّل عليه الشاطبي للاجتهاد! والجواب من وجهين:

أحدهما: أنّهم لعلّهم اكتفوا بما ذكروه، من موجب الرُّسوخ في معرفة القرآن والسنّة، فهذا يؤدّي بدوره إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأنّها إنّما تعرف منها أوّلاً وبالذات لمن أحسن فهمها.

والثاني: وأشاروا إلى أهمّية معرفة القواعد الكلّية، وإن لم يفردوها بالذّكر كما ذكر الغزالي، نقلا عن الشافعي فيما ينبغي للمجتهد أن يعلمه، قال: ويلاحظ القواعد الكلّية أوّلاً، ويقدّمها على الجزئيات كما في القتل بالمثقّل، فتقدّم قاعدة الرّدع على مراعاة الاسم.فإنّ عدم قاعدة كلّية، نظر في النّصوص ومواقع الإجماع.

بل إنّ الإمام السبكي جعل الإحاطة بمعظم قواعد الشرع شرطا مستقلاً، بحيث يكتسب قوّة يفهم بها مقصود الشارع.

وذلك مثل قواعد: "الضرر يزال"، "ارتكاب أخفّ الضررين"، "الضروريات تبيح المحظورات"، "المشقّة تجلب التّيسير" ... وغيرها مما أُلّفت فيه كتب "القواعد" و"الأشباه" و"الفروق".

على أنّ هذا مما يمكن أن يدخل تحت "مقاصد الشريعة".

والناظر في فقه الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يجد أنّهم أولوا هذا الأمر عنايتهم، ونظروا إلى مقاصد الشريعة في فتواهم، مع نظرهم إلى النّصوص الجزئية. وهذا الذي جعل عمر ـ رضي الله عنه ـ يتوقّف أوّل مرّة في قسمة سواد العراق على الفاتحين ولم يأخذ بالنّص الجزئي في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾الآية(1) وماذلك إلاّ لأنه وَجَدَ توزيع مثل هذه المساحات الهائلة على عدد محدود من الأفراد، يترتّب عليه مفاسد تأباها الشريعة التي جاءت تقيم العدل والتكافل بين المسلمين بعضهم وبعض، على اتّساع المكان، وامتداد الزمان، فهو تكافل بين الأقطار الإسلامية، وتكافل بين الأجيال الإسلامية، ولذا قال لهم عمر: "تريدون أن يأتي آخر الناس وليس لهم شيئ؟"، وقال: "إنّي رأيت أمرا يسع أوّل الناس وآخرهم...". وساعده على هذا الفهم ما شرح الله صدره من تدبّر آيات سورة الحشر في قسمة الفيئ(2). وهذا ما جعل معاذ بن جبل يقول لأهل اليمن: "ائتوني بخميص أو لبس آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنّه أهون عليكم، وأنفع للمسلمين بالمدينة"(3)، فأجاز أخذ الزّكاة في القيمة وغيرها، لما ذكره من المصلحة. وهو ماذكره

---

(1) ـ الأنفال: 41.

(2) ـ الحشر: 7، 8، 9، 10.

(3) ـ والحديث رواه البيهقي بسنده والبخاري في الزكاة معلّقا عن طاوس. فتح الباري لابن حجر: 34/3.

معاذبن جبل: هو أبو عبد الرحمان بن عمرو بن أوس بن عائذ ينتهي نسبه إلى ابن كعب بن سلمة، الإمام المقدّم في علم الحلال والحرام، شهد بدرا وله 21 سنة وشهد الغزوات، وأمّره النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على اليمن، وهو ممن جمع القرآن في حياة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومناقبه كثيرة جدًّا. توفي سنة 17هـ. الإصابة لابن حجر: 136/6.

البخاري في صحيحه ومال إليه، ووافق فيه الحنفية على كثرة مخالفته لهم، كما ساق إلى ذلك الدّليل البيّن. ونظرتهم إلى المقاصد هي التي جعلتهم يفعلون أشياء لم يفعلها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ لما رأوا فيها مصلحة الأمّة، مثل جمع المصحف في عهد أبي بكر، وجمع الناس على المصحف الإمام في عهد عثمان، وتضمين عليّ للصناع... وغير ذلك..."(1).

ثمّ يقول الشيخ القرضاوي: "والذي يبدو لي أنّ هذا الشرط ـ رغم أهمّيته ـ ليس شرطا لبلوغ رتبة الإجتهاد، بل هو شرط لصحّة الإجتهاد واستقامته كما قاله شيخنا الأكبر محمّد الخضر حسين ـ رحمه الله ـ في شرط معرفة مواقع الإجماع وذلك أن هذا مبني على أن أحكام الشريعة معلّلة، وهو ماشتهر به مئات النّصوص في القرآن والسنة وجرى عليه الفقه من عهد الصحابة فمن بعدهم. ومن أجل هذا كان القياس أحد مصادر الشريعة عند جمهور الأئمّة"(2).

ولكنّي أرى أنه لا فرق بين جعله شرط صحّة في الإجتهاد، وبين جعله شرطا في بلوغ درجة الإجتهاد، لأنه لا فائدة من بلوغ هذه الدّرجة إذا كان اشتشمارها في استنباط الأحكام لا يصحُّ إلاّ بفهم المقاصد . فالخلاف في نظري لفظي والله أعلم.

وهكذا ترى أن الشيخ القرضاوي وافق الشاطبي رحمه الله ووافقه كذلك الإمام السبكي(3)، وما ذكره الغزالي نقلا عن الشافعي فيما ينبغي للمجتهد أن يعلمه.

وعليه فلا نسلّم إطلاقا بما قاله الشيخ عبد الله دراز تعليقا على هذا الشرط في الموافقات، حيث قال: "لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأوّل بل جعله السبب ـــ أي اشتراط فهم مقاصد الشريعة ـ أمّا التمكّن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقّق بمعرفة الكتاب والسنة أي ما يتعلّق منهما بالأحكام، ثمّ بمعرفة مواقع الإجماع وشرائط القياس، وكيفية النّظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة..."(4)، ثمّ أخذ يلطّف الكلام بقوله أنه رأى في إرشاد الفحول عبارة الشافعي نقلا عن الغزالي ـ السابقة ـ (5).

فالأجدر به ـ رحمه الله ـ كان أن يبدأ بذكر كلام الشافعي، قبل أن يوهم القارئ أن الشاطبي قد اخترق إجماع الأصوليين، في عدم اشتراط فهم المقاصد ولا مراعاتها في الإجتهاد لأنّ الشافعي كان أوّل من ألّف في أصول الفقه وأوّل أصولي رحمه الله.

---

(1) ـ الإجتهاد للدكتور القرضاوي: 44.

(2) ـ السبكي: تاج الدين السبكي وابنه تقي الدين، أصوليان من أعلام الشافعية رحمهما الله. من تآليفه الإبهاج في شرح المنهاج. الأعلام للزركلي: 338/7.

(3) ـ الموافقات: 105/4–106 على الهامش.

المبحث الثالث الأمثلة:

لمّا كان لاعتبار المقاصد الشرعية وعدم اعتبارها أثر في اختلاف الإجتهاد في الفروع الفقهية، كان من الضروري أن نأتي بأمثلة تثير هذه القضية بحدّية، وتبرز مدى ما يؤدّي إليه اعتبار المقاصد الشرعية من خروج عن الشريعة.

ولأن الأمثلة كثيرة أكتفي بثلاث منها.

المطلب الأول: القتل بالمثقّل:

أو بغير المحدّد وهو ما ليس له حدٌّ كالعصا والحجر.

ولقد اختلف الفقهاء في شأنه هل يوجب القود لأنه عمد أم الدية لأنه شبه عمد؟ وهذا استعراضٌ لآراء فقهاء المذاهب في المسألة:

قال أبو حنيفة: القتل بمثقّل إلاّ الحديد وما في معناه من نحاس وصنجة الميزان شبه عمد. واستثناء الحديد لأنه يعمل عمل السلاح، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾(1). ودليله حديث: «ألا إن في قتيل عمد الخطأ قتيل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل»(2)، فإذا أوجب الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيه الدية كان شبه عمد ليس عمدا.

وقال الصاحبان: القتل بمثقّل كحجر عظيم أو خشبة إذا كان مما يقتل عمدٌ، لأنه لمّا كان يقتل غالبا، صار بمنزلة الآلة الموضوعة له. فإذا لم يكن المثقّل قاتلا غالبا، كان القتل شبه عمد، ولو توالى الضرب(3).

رأي الشافعية والحنابلة: أن القتل بالمثقّل الذي يقتل غالبا سواء كان كبيرا، أم صغيرا، وكان في مقتل أو في مرض أو حرٍّ أو برد شديدين، أم والى الضربات، هو قتل عمد لأنه يقتل غالبا، ولعموم الأدلّة على وجوب القصاص في القتل. ولإيجاب النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ القود على يهودي قتل امرأة بحجر، ولقوله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ: «ومن قتل له قتيل فهو بخير النّظرين، إمّا يؤدّي، وإما أن يُقاد»، وأما الحديث الذي استدلّ به أبو حنيفة السابق فهو محمول على المثقل الصغير لأنه ذكر العصا والسوط وقرن به الحجر، فدل على أنه أراد ما يشبههما، كما بيّن(4).

---

(1) ـ الحديد: 25.

(2) ـ رواه الخمسة إلاّ الترمذي: 80/7.

(3) ـ الدر المختار للحصكفي: 375/5.

الصاحبان: وهما: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، ولد بالكوفة وتوفي ببغداد سنة 182هـ. ومحمد بن الحسن بن فرقد من موالي بني شيبان كنيته أبو عبد الله، ولد بواسطة ونشأ بالكوفة، توفي بالري سنة 189هـ. كلاهما صاحب أبي حنيفة وتلميذه. الفهرست لابن النديم: 300-302.

(4) ـ مغني المحتاج للشربيني: 4/4، المغني لابن قدامى: 326/9.

وحديث «من قتل له قتيل.....» رواه أصحاب الكتب الستّة من حديث أبي هريرة. فتح الباري لابن حجر: 205/12.

وقال المالكية: القتل بمثقّل قتل عمد، سواء أكان مما يقتل غالبا أم لا يقتل غالبا، ما دام الفعل عدوانا، لا على وجه اللعب والتّأديب.

قال في الشرح الكبير: "إن قصد المكلف غير الحربي ضربا للمعصوم بمحدّد أو بمثقّل وإن بقضيب وسوط ونحوهما مما لا يقتل غالبا وإن لم يقصد قتلا أو قصد زيدا فإذا به عمرو، وهذا إن فعله لعداوة أو غضب لغير تأديب، وأما إن كان على وجه اللعب أو التأديب فهو من الخطأ إن كان بنحو قضيب لا بنحو سيف، وهذا في غير الأب، وأما هو فلا يقتل بولده ولو قصد، ما لم يقصد إزهاق روحه..."(1).

لو جئنا بعد هذا إلى الترجيح بين آراء الفقهاء لوجدنا أنفسنا نتخبّط في وابل من الردود من هنا وهناك. لأن الأدلة الجزئية المتعلّقة بهذه المسألة لا تقوى دلالتها على قطع النّزاع بين المختلفين.

أما لو اعتبرنا تلك الأدلّة الجزئية بالكليات وبالمقاصد التي من أجلها شرع حكم القصاص لوجدنا في الحقيقة أن الذي يلاحظ حالات القتل العمد العدوان وظروفه من غيظ وحقد وعصبية جامحة يرجّح رأي مالك في القتل بمحدّد أو بمثقّل.

وهذا معنى قول الشاطبي فيما نقله عن الغزالي: "ويلاحظ القواعد الكلّيةأوّلاً، ويقدّمها على الجزئيات كما في القتل بالمثقّل، فتُقدَّم قاعدة الرّدع"(2).

فيكفي لوجوب القصاص وجود القصد إلى القتل وظهور علامات العمد العدوان، كالغيظ والحقد، ولو كان الشيئ الذي يقع به تنفيذ الجريمة لا يقتل مثله، فالعبرة بالمقاصد والكلّيات لا بمجرّد الألفاظ الواردة في الأدلّة الجزئية ولا المسميات.

وعليه يكون اعتبارنا للجزئيات مع مراعاة الكلّيات هو الحلّ الأمثل في الترجيح في مثل هذه المسائل.

المطلب الثاني:قتل الجماعة بالواحد:

يجب شرعا باتّفاق الأئمة الأربعة قتل الجماعة بالواحد، سدًّا للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلا، إذ يتّخذ الإشتراك في القتل سببا للتخلّص من القصاص. ثم أكثر حالات القتل تتم على هذا النحو، فلا يوجد القتل عادة إلاّ على سبيل التعاون والإجتماع.

وقد بادر الصّحابة إلى تقدير هذا الأمر، فأفتوا بالقصاص الشامل؛ وأوّل حادثة حدثت هي في عهد عمر، وهي أن امرأة بمدينة صنعاء غاب عنها زوجها، وترك عندها ابنا من غيرها، فاتّخذت لنفسها خليلا، فقالت له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله. فأبى فامتنعت منه، فطاوعها، فاجتمعا على قتل

---

(1) – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 242/4.

(2) – إرشاد الفحول للشوكاني: 258.

الغلام خليل المرأة، ورجل آخر والمرأة وخادمها، فقطّعوه أعضاء وألقوا به في بئر. ثمّ ظهر الحادث وفشا بين الناس. فأخذ أمير اليمن خليل المرأة فاعترف، ثمّ اعترف الباقون، فكتب إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: "اقتلهم جميعا"، وقال: "والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا"(1).

قال ابن رشد: "وقال داود وأهل الظاهر، لا تقتل الجماعة بالواحد، وهو قول ابن الزبير... وروي عن جابر". ثمّ قال: "فعمدة من قتل بالواحد الجماعة، النظر والمصلحة، فإنّه مفهوم أن القتل إنما شرّع لنفي القتل، كما نبّه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الأَلْبَابِ﴾، وإذا كان ذلك كذلك فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرّع الناس إلى القتل بأن يتعمّدوا قتل الواحد بالجماعة"(2).

ثمّ قال: "لكن للمعترض أن يقول: إن هذا إنما كان يلزم لو لم يقتل من الجماعة أحد، فأما إن قتل منهم واحد وهوالذي من قتله يظنّ إتلاف النفس غالبا على الظن، فلا يلزم أن يبطل الحدّ حتى يكون سببا للتسليط على إذهاب النّفوس. وعمدة من قتل الواحد قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾(3).

فتبيّن لنا من كلام ابن رشد أن المخالفين للجمهور اعتمدوا على ظاهر النّص، وهو دليل جزئي. الأمر الذي أوقعهم في الخطأ إذ لم يُراعوا مع هذا الدليل الجزئي كلّيه العام والمتمثّل في حفظ النّفس، بتشريع القصاص في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(4). والذي لا يمكن تحقيقه إلاّ بتشريع أشدّ العقوبات الرادعة، على كلّ من يتجرّأ على الإعتداء على النّفس فردا كان أو جماعة.

فقوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾(5)، يجب فهمه وفق ما يتلاءم وفق قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ﴾(6).

---

(1) ـ أخرجه مالك في الموطّأ والشافعي في مسنده، والبخاري في صحيحه مختصرا، وروى القصة بطولها ابن أبي شيبة في مصنّفه والدارقطني في سننه، والبيهقي عن ابن وهب. سبل السلام للصنعاني: 242/3.

وصنعاء: مدينة باليمن.

وانظر في المسألة: المغني: 366/9، بداية المجتهد: 399/2، الدسوقي: 245/4، روائع البيان للصابوني: 281/1، البدائع للكاساني: 238/7، الدر المختار للحصكفي: 394/5.

(2) ـ بداية المجتهد: 399/2. والآية من البقرة: 179.

(3) ـ المائدة:45.

(4) ـ البقرة: 179.

(5) ـ المائدة: 45.

(6) ـ البقرة: 179.

المطلب الثالث: مسائل متعلّقة بفقه الزّكاة:

ولقد أعجبني كثيرا كلام الشيخ القرضاوي في ذلك، حيث قال: "...أضرب لك مثلا بما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه، أن عروض التّجارة لا زكاة فيها، وإن بلغت قيمتها الألوف وألوف الألوف! وذلك لأنه لم يثبت لديه نصٌّ خاصّ في زكاة التّجارة، ولم يلتفت إلى النصوص العامة، ولا إلى مقصد الشارع، من إيجاب الزكاة على الأغنياء فأعفى بذلك ملايين الريالات والدنانير من الزكاة الواجبة، إلاّ إذا تحوّلت العروض إلى مال سائل من الذهب أو الفضّة وحال عليه الحول، وهذا قلّما يحدث في عصرنا إلاّ في نسبة ضئيلة من مال التّجارة.

ومما يؤسَف له أن بعض المشتغلين بالحديث في عصرنا، يتبنّى رأي ابن حزم، ويفتي به التجار الذين يعتمدون على فتواه، ولا يخرجون من أموالهم هذا الحقّ المعلوم! كأن التجار دون سائر أصحاب الأموال ـ في غير حاجة إلى تزكية أنفسهم وتطهير أموالهم، وشكر نعمة ربّهم، والإسهام في كفالة ذوي العوز في مجتمعهم، وفي حماية المصالح العامّة لملّتهم!

ومثل ذلك رفض ابن حزم لإخراج القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر، وإن دعت إلى ذلك الحاجة، واقتضته المصلحة، وهو ما ترى اليوم بعض العلماء الجامدين على النّصوص يفتون الجماهير في زكاة الفطر، ويمنعون منعا باتّا من إخراج القيمة ويأبون إلاّ الحبوب وغالب قوت البلد من القمح أو الشعير، وهو ما لم يعد يجده ـ بسهولة ـ غنيٌّ أو ينتفع به فقير، في المدن الإسلامية، التي صارت تشتري الخبز جاهزا ولا تحتاج إلى الحبوب.

وكلّ من وقف عند ظواهر النصوص وأهمل المقاصد الكلّية، يتعرّض للخطأ في اجتهاده.

وقد شاهدنا من ذلك في زماننا صورا متعدّدة وصارخة. من ذلك ما ارتآه بعض المعاصرين في شأن النّقود الورقية التي يجري بها التعامل بين الناس في شتّى الأقطار. فقد ذهب هؤلاء إلى أن هذه النّقود ليست هي النّقود الشرعية التي جاءت بها النّصوص، ورتبت عليها الأحكام في الزّكاة والرّبا وغيره... وانتهى هؤلاء الحرفيون إلى أن هذه النّقود لا يجري فيها الرّبا المحرّم، ولا تجب فيها الزكاة المفروضة. وقد ثبّتُّ خطأ هؤلاء في فقه الزّكاة"(1).

وبهذه الأمثلة يكون قد تبيّن لنا أهمّية هذه القاعدة الأصولية في التّرجيح وفي تقريب وجهات نظر المجتهدين عند وقوع الاختلاف في فهم الأدلّة الجزئية.

* * *

---

(1) ـ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي: 46-47.

وانظر فقه الزكاة للمؤلّف نفسه: 278/1 و334، ففيه زكاة النقود الورقية والتّجارة بالتفصيل: 806/2 وما بعدها إلى: 814، فيه حكم دفع القيمة.

الخاتمة

يمكننا من خلال ما مر معنا في البحث أن نقول حقا إن الإمام أبا إسحاق الشاطبي - رحمه الله - قد وضع أمامنا ثروة من القواعد وصاغها صياغة دقيقة مركّزة. وهذا البحث بعون الله وتوفيقه، كان شرحا لجزء مهمٍّ منها.

ويمكن تلخيص موضوع البحث في مجموعة منها:

1 - "وإن كانت المذاهب كلها طرقا إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بدّ منه. لأنه أبعد من اتّباع الهوى، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الإجتهاد"(1).

2 - "الإجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف هو الإجتهاد المتعلق بتحقيق المناط... ووجه الترجيح في هذا الضرب غير منحصر، وحقيقة النظر الالتفات إلى كلّ طرف من الطرفين أيّهما أقرب إلى تلك الواسطة فيبني على إلحاقها به"(2).

3 - "إذا تعارض عند المقلّد قولا مفتيين فالحق أن كل واحد منهما متّبع لدليل عنده يقتضي ضدّ ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادّين. فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى. فليس إلاّ الترجيح بالأعلمية وغيرها"(3).

4 - "إن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وإن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها. فإننا وجدنا الدين أعظم الأشياء ولذلك يهمل في جانبه النفس والمال.."(4).

5 - "إنه لا يكفي النظر في الأدلّة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة، وإلاّ لتضاربت بين يدي المجتهد الجزئيات وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع، ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع. فالواجب إذا اعتبار الجزئيات بالكليات؛ شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات"(5).

---

(1) - الموافقات: 261/4.

(2) - الموافقات: 89/4.

(3) - الموافقات: 130/4.

(4) - الموافقات: 16/2.

(5) - الموافقات: 8/3.

ولا أزعم لنفسي أنني قد أحطت بهذا الموضوع من جميع جوانبه، بل أعترف أنه موضوع صعب، ولذلك أهملت كثيرا من القواعد المتعلقة بالتعارض والترجيح بسبب خشية التطويل.

وهنا لا يفوتني أن أشير إلى بعض الصعوبات التي وجدتها أثناء البحث والمتمثلة أساسا في كون المؤلفات القديمة وعلى الخصوص كتاب الموافقات لا يسعف كثيرا الطرق المنهجية المطلوبة في البحوث العلمية، فتجده يستطرد ويقدِّم ويؤخِّر من غير أن تفهم السبب في ذلك. فبعض القواعد يضع لها الشاطبي أكثر من أربعة أمثلة تطبيقية عليها، وبعضها فقير جدًا، فألجأني ذلك إلى البحث عنها في خارجه.

وليس شططا إن قلت أن بعض تلك الأمثلة، بل كثير منها صار اليوم بعيدا عن واقع الناس واحتياجاتهم. وهذا ليس عيبا في الشاطبي - رحمه الله - ولا غيره من الأصوليين. وإنما على الباحثين أن يتداركوا هذا النقص. وذلك يكون في نظري بالتفكير في نوعين من المواضيع:

أحدهما: جمع الضوابط المتبقية، وهي كثيرة جدًا، ودراستها بمنهجية علمية.

والآخر: التفريع على هذه الضوابط الأساسية والمذكورة في هذا البحث، ولكن يكون الهم منصبًا على التفريع والإسقاط على مختلف المسائل المتجدِّدة التي يعيشها المسلم المعاصر، مع تطوير لتلك الأمثلة التي ذكرها الأصوليون قديما.

وهذا الأخير إن وفَّق الله فيه سيكون انطلاقة قوية في باب إدماج الأدلة الكلية مع الجزئية، واعتبار الجزئيات مع كلياتها.

جعلنا الله من العاملين بما علَّمنا، وأعاننا على تفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علما نافعا يبلغنا رضاه وعملا زاكيا يكون عدَّة لنا يوم نلقاه.

إنه على كل شيئ قدير وبالإجابة جدير.

والحمد لله رب العالمين.

* * *

الفهارس

1. فهرس الآيات.
2. فهرس الأحاديث.
3. فهرس المصطلحات.
4. فهرس الأعلام.
5. فهرس المذاهب والطوائف والفرق.
6. فهرس البلدان والأماكن.
7. فهرس المراجع.
8. فهرس المسائل الفقهية.
9. فهرس الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1. فهرس الآيات

الآية	السورة	الرقم	الصفحة
﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾	البقرة	6	55
﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم﴾	ق	6 - 11	56
﴿أقيموا الصلاة﴾	البقرة	83	55
	النساء	77	55
﴿الله الذي خلق السموات﴾	إبراهيم	32 - 34	56
﴿إلا من أكره﴾	النحل	106	161
﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا﴾	النساء	60	118
﴿إن الله يأمر بالعدل﴾	النحل	90	211
﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات﴾	النساء	58	211
﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾	الزخرف	23	106
﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾	النساء	31	149
﴿أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾	الأعراف	33	106
﴿إنما المشركون نجس﴾	التوبة	28	200
﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾	الحديد	20	56
﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه﴾	يونس	24	56
﴿إني أريد أن تبوء﴾	المائدة	29	183
﴿أوفوا بالعقود﴾	المائدة	1	211
﴿تصيبهم بما صنعوا قارعة﴾	الرعد	31	59
﴿تلك الرسل فضلنا﴾	البقرة	253	73
﴿ذلك أدنى ألا تعولوا﴾	النساء	3	206
﴿راعنا﴾	البقرة	105	199
﴿سمعنا وأطعنا﴾	البقرة	285	197

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿فإن تنا زعتم في شيء﴾	النساء	59	43
			118
﴿فاسألوا أهل الذكر﴾	الأنبياء	7	106
			107
			110
			111
﴿فأصبحت كالصريم﴾	ن	20	60
﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾	المائدة	95	86
﴿فطفق مسحا بالسوق﴾	ص	33	140
﴿فقد جاء أشراطها﴾	محمد	18	93
﴿قل لا أجد فيما أوحي﴾	الأنعام	145	166
﴿قل من حرم زينة الله﴾	الأعراف	32	166
﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾	البقرة	286	55
			106
﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا﴾	آل عمران	92	187
﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾	الملك	2	145
﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾	المائدة	6	131
			142
			143
﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾	البقرة	29	166
﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾	الطلاق	2	39
﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾	الأنفال	60	201
﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء﴾	الأنفال	41	218
﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾	التوبة	34	39
﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾	الحديد	25	220
﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾	المائدة	2	199
﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾	البقرة	150	55
﴿وعلى الذين هادوا حرّمنا﴾	الأنعام	146	196
﴿وكتبنا عليهم فيها﴾	المائدة	45	222
﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾	فاطر	18	211
﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾	الأنعام	108	199

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾	النور	4	39
﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾	النساء	29	197
﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾	النور	32	151
﴿ولاتكونوا كالذين تفرقوا﴾	آل عمران	105	43
﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾	البقرة	159	197
﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾	الأنفال	46	116
﴿ولكم في القصاص حياة﴾	القبرة	179	222
﴿ولو كان من عند غير الله﴾	النساء	82	43
			116
			215
﴿وما أرسلناك إلا رحمة﴾	الأنبياء	107	131
﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾	الذاريات	56	150
﴿ومتاعا للمقوين﴾	الواقعة	76	59
﴿ومن أضل ممن اتبع هواه﴾	القصص	50	116
﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل﴾	النساء	74	158
﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾	الأنبياء	35	145
﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص﴾	البقرة	178	45
﴿يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة﴾	الأعراف	157	196
﴿يخرج الحي من الميت﴾	آل عمران	27	60
﴿يريد الله بكم اليسر﴾	البقرة	185	116
			142
﴿يسألونك عن الخمر﴾	البقرة	219	161
			196
﴿يسألونك ماذا أحل لهم﴾	المائدة	4	197
﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾	البقرة	269	103

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2. فهرس الأحاديث

إذا اختلف المتبايعان..... 97

إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت..... 74

إذا أرسلت كلبك 98

إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد الجماعة..... 53

أرحم أمتي بأمتي..... 73

أعظم الناس جرما من سأل..... 166

ألا أخبركم بخير الشهود..... 53

ألا إن في قتيل العمد..... 220

إن الله كتب الإحسان 211

إن من أكبر الكبائر شتم الرجل والديه..... 199

إن أبا طلحة ترس على النبي..... 187

إن الأشعريين إذا أرملوا..... 185

إن المقسطين عند الله..... 88

أنا وكافل اليتيم كهاتين..... 88

إنما الأعمال بالنيات..... 171 - 212.

أنت رجل مضار..... 171

إن في المال حقا سوى الزكاة..... 186

إنك تحمل الكل وتكسب المعدوم..... 187

إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم..... 206

إنما الماء من الماء..... 67

إنه كان يصبح جنبا وهو صائم..... 67

إنها ليست نجسة..... 82

إني حرمت الظلم على نفسي..... 211

الإيمان بضع وسبعون شعبة..... 149

أصحابي كالنجوم..... 46 - 118 - 119

أي الذنوب أكبر..... 158

أي الأعمال أفضل..... 157

بئس ما شريت..... 204

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البينة على المدّعي..... 86
الجهاد فرض عليكم..... 147
حفت الجنة بالمكاره..... 145
الحلال ما أحل الله..... 166
حديث المواخاة..... 187
حديث اشتراط المحرم..... 205
حديث النهي عن الخلوة بالأجنبية..... 205
حديث النهي عن بناء المسجد على القبور..... 205
حديث الكذب للإصلاح بين الزوجين..... 53
حديث تحريم الكذب..... 53
حديث خيار المجلس..... 60
خبر عائشة في التقاء الختانين..... 67
خبر الاستئذان..... 68
خير القرون قرني..... 73
فإذا نهيتكم عن شيئ..... 125
فنخير أبا بكر ثم عمر 74
قصة ثعلبة بن حاطب..... 87
قصة عبد الله بن عباس مع من استفتاه بقتل نفس..... 88
قراءة الإمام قراءة المأموم..... 57
كالراتع حول الحِمَى..... 156
كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أجود الناس بالخير..... 187
الكمأة من المن..... 59
كمل من الرجال كثير..... 73
لا تفضلوا بين أنبياء الله..... 72
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب..... 57
لا صلاة لجار المسجد إلا..... 52
ليس على المسلم في فرسه ولا عبده..... 39
لا يبيع حاضر لباد..... 178
لا تلقوا الركبان..... 178
لو رخصت في هذه لأوشك..... 205
لا ضرر ولا ضرار..... 164 - 167 - 170 - 190 - 197 - 211

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من حجّ هذا البيت فلم..... 158
من حبس العنب..... 201
من عمل عملا ليس عليه أمرنا..... 191
من كان معه فضل ظهر..... 186
نهى عن تلقي السلع..... 177
نهى عن بيع حاضر لباد..... 178
نهى - صلى الله عليه وسلم - عن إضاعة المال..... 197
ولم تحل لأحد قبلي..... 140
وددت أن أقتل في سبيل الله..... 183
يا أبا ذر إني أراك ضعيفا..... 88
يوشك أن تداعى عليكم الأمم..... 153

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3. المصطلحات العلمية

أروش..... 82
الأصل المعنوي العام..... 84
الاستحسان..... 19
أصول الفقه..... 22 - 41
الإجماع..... 40
الأصول..... 41
الأمارة..... 48
الإجارات..... 142
الإستصناع..... 142
الترجيح..... 63
التقليد..... 103
تنقيح المناط..... 80
تخريج المناط..... 80
حبل الحبلة..... 17
الرُّخَص..... 142
السبب..... 92
السمسار..... 178
السلم..... 142
الشبه..... 92
الشركات..... 142
الشك..... 198
الظن..... 198
العدل..... 39
العلامات..... 91
العوام..... 103
العزائم..... 142
العرية..... 181
العلم..... 198

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القاعدة العامة..... 83
القصد..... 168
اللبة..... 101
مراعاة الخلاف..... 16
المصلحة المرسلة..... 19
المشاهرة..... 38
المجهول..... 39
المناط..... 41
المسائل..... 41
المتشابه..... 41
المتشابهات..... 45
المفهوم..... 59
المجتهد..... 102
المفتي..... 102
المفوضة..... 114
المضاربات..... 142
المزارعة..... 142
المساقاة..... 142
المستقرض..... 181
النسخ..... 43
الوهم..... 198

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4. فهرس تراجم الأعلام

ابن أبي الربيع..... 14
الآمدي..... 68
آسيا امرأة فرعون..... 73
ابن البناء..... 14
ابن جزي..... 10
ابن الحاجب..... 64
ابن حزم..... 105
ابن حامد..... 167
ابن دقيق العيد..... 123
ابن حجر العسقلاني..... 177
ابن الخطيب..... 11
ابن رشد..... 99
ابن زمرك..... 5
ابن الزيات..... 4
ابن سريج..... 108
ابن السمعاني..... 115
ابن الصباغ..... 114
ابن الصلاح..... 109
ابن عباس..... 178
ابن الفخار..... 5
ابن فرحون..... 96
ابن القيم..... 109
ابن قدامى..... 177
ابن عرفة..... 16
ابن عاصم..... 12
ابن لب..... 9
ابن مرزوق الحفيد..... 13
ابن مالك..... 14
ابن مسعود..... 115

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أبو بكر بن عاصم..... 17
أبو بكر الصديق..... 73
أبو الحجاج..... 10
أبو موسى الأشعري..... 68
أبو سعيد الخدري..... 68
أبو عبيدة بن الجراح..... 74
أبو ذر الغفاري..... 88
أنس بن مالك..... 87
أبو الحسن الخرزي..... 167
أبو حنيفة..... 100
أبو منصور..... 115
أبو ثور..... 207
أبو يوسف..... 220
الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني..... 108
الإسنوي..... 49
أم ولد زيد..... 204
أبي بن كعب..... 74
أبو القاسم السبتي..... 15
البلنسي محمد بن علي..... 15
البخاري..... 16
البياني أبو عبد الله..... 17
الباجي..... 108
أحمد بن حنبل..... 108
جمال الدين القاسمي..... 109
الجلال المحلي..... 109
جابر بن عبد الله..... 178
الحجوي..... 3
الأوزاعي..... 99
حاطب بن أبي بلتعة..... 172
الحليمي..... 183
الخرقي..... 178

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخطيب البغدادي..... 114
داود..... 207
الرازي..... 48
الروياني..... 115
الرافعي..... 115
الزركشي..... 49
زيد بن ثابت..... 74
سيبويه..... 14
سعيد بن العاص..... 74
سلمان الفارسي..... 166
سحنون..... 182
السبكي..... 219
الشريف التلمساني..... 15
الشوكاني..... 49
الشافعي..... 105
الشنقيطي محمد أمين..... 79
الشيرازي..... 114
الصنعاني..... 201
الطبري..... 104
عائشة أم المؤمنين..... 73
عبد الرحمن بن الحرث بن هشام..... 75
عبد الله بن الزبير..... 74
عبد الله بن عمرو..... 74
عثمان بن عفان..... 73
عمر بن عبد العزيز..... 47
عمر بن الخطاب..... 73
عطاء بن أبي رباح..... 99
علي..... 114
العز بن عبد السلام..... 157
الغزالي..... 48
القباب..... 16

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القلصادي أبو إسحاق.....11
القصار أبو جعفر.....17
القاسم بن محمد.....47
القاضي عبد الوهاب.....61
القاضي شريح.....97
القرافي.....105
القاضي أبو بكر.....108
القفال.....10
القاضي الحسين.....183
الكعبي.....115
الكيا الطبري.....108
مالك.....11
المحاري.....2
مخلوف.....3
ماء العينين بن مامين.....19
المقري.....15
المازري.....72
معاذ بن جبل.....218
محمد بن الحسن.....220
النووي.....183
الليث بن سعد.....104

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5. المذاهب والطوائف والفرق

الإمامية..... 98
الخطابة..... 40
الخوارج..... 40
الروافض..... 40
الفقراء..... 12
الواقفية..... 167

6. البلدان والأماكن

جيان..... 8
شاطبة..... 6
شريش..... 8
صنعاء..... 223
غرناطة..... 4
مالقة..... 4
المرية..... 8

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

7.فهرس المراجع

أ ـ مراجع القرآن والتفسير

* القرآن الكريم
* أحكام القرآن للإمام الجصاص. المطبعة البهية المصرية.
* أحكام القرآن للقاضي أبي بكر بن العربي. طبعة عيسى الحلبي، بتحقيق الأستاذ علي البجاوي.
* الإتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدين عبد الرحمان السيوطي. طبعة الميمنية.
* البرهان في علوم القرآن للإمام بدر الدين بن محمد الزركشي. طبعة عيسى الحلبي بتحقيق الأستاذ أبو الفضل إبراهيم.
* تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي. طبعة عيسى الحلبي.
* جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري. طبعة دار المعارف، بتحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر.
*الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي. طبعة دار الكتب.
* الدر المنثور في التفسير بالمأثور للحافظ جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي طبعة الميمنية.
* في ظلال القرآن للأستاذ الشهيد سيد قطب. طبعة دار الشروق.
* الكشاف عن حقائق التنزيل ودقائق التأويل للشيخ العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري. ط. دار الكتاب العربي 1407هـ. بيروت ـ لبنان.

ب ـ الحديث وشروحه وعلومه ورجاله

* الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني. ط. السعادة 1323هـ.
* الأعلام للزركلي. الطبعة الثانية.
* البداية والنهاية لابن كثير. ط. السعادة 1451هـ
* تاريخ بغداد للخطيب البغدادي. ط. 1349هـ.
* تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه، للحافظ العراقي زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، حققها وعلق عليها الأستاذ صبحي البدري السامرائي.
ط. دار الكتب السلفية، ودار السنة المحمدية للطباعة، القاهرة.
* تعريف الخلف برجال السلف لطاهر الجزائري.

* حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. ط. السعاد مكتبة الخيجي الطبعة الأولى.
* سبل السلام للصنعاني. ط. دار الرسالة الحديثة.
* السيرة النبوية لابن هشام. ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر.
* شجرة النور تأليف محمد بن محمد مخلوف. ط. المكتبة السلفية، القاهرة 1349هـ.
* شذرات الذهب في أخبار من ذهب لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي. مكتبة القدس 1351هـ.
* صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي. المطبعة المصرية بالأزهر.
* صحيح مسلم بشرح النووي. المطبة المصرية ومكتبتها.
* طبقات ابن سعد. دار بيروت للطباعة والنشر.
* طبقات الشافعية لابن السبكي. المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى 1324هـ.
* طبقات الشافعية الصغرى لتاج الدين السبكي.
* طبقات الفقهاء للشيرازي. مطبعة بغداد 1356هـ.
* فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني. طبعة دار المعرفة ـ بيروت لبنان.
* فهرست ابن النديم. تصوير مكتبة الخياط. بيروت لبنان.
* نفح الطيب تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى الشهير بالمقري المغربي. المطبعة الأزهرية بمصر 1302هـ.
* نيل الأوطار للشوكاني. ط.دار القلم بيروت لبنان.
* وفيات الأعيان لاب خلكان. مطبعة السعادة 1948م.

جـ ـ مراجع أصول الفقه

* الإبهاج في شرح المنهاج لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكين وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل. ط. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر 1401هـ.
* أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى سعيد الخن. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان. الطبعة الرابعة 1406هـ.
* الإجتهاد في الشريعة الإسلامية، تأليف الدكتور يوسف القرضاوي. ط. دار القلم، الكويت.
* الإحكام في أصول الأحكام لا بن حزم الأندلسي، تقديم الأستاذ إحسان عباس. طبعة منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

* إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف أبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي. ط. دار الغرب الإسلامي 1407هـ.
* الإحكام في أصول الأحكام للإمام علي بن محمد الآمدي، تحقيق الدكتور سيد الجميلي. طبعة دار الكتاب العربي، ط.الثانية، بيروت ـ لبنان 1406هـ.
* أدب المفتي والمستفتي، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمان المعروف بابن الصلاح الشهرزوري، دراسة وتحقيق الدكتور موفق عبد الله بن عبد القادر. طبعة دار الوفاء للنشر والتوزيع، المدية ـ الجزائر.
* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني. ط. دار الفكر. بيروت ـ لبنان.
* أصول السرخسي للإمام أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي. ط. دار المعرفة بيروت ـ لبنان.
* أصول الفقه للشيخ الخضري بك. ط. دار القلم، بيروت ـ لبنان، 1407هـ.
* أصول الفقه للشيخ أبي زهرة. مطبعة مخيمر القاهرة.
* أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي. ط. دار الفكر، دمشق 1406هـ.
* الإعتصام للإمام أبي إسحاق الشاطي. مطبعة دار المعرفةن بيروت ـ لبنان.
* إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية. ط. دار الجيل، بيروت ـ لبنان.
* الإنصاف في بيان سبب الاختلاف لشاه ولي الله الدهلوي. المطبعة السلفية، القاهرة 1385هـ.
* البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. الطبعة الأولى 1399هـ.
* تارخ الفقه الإسلامي للدكتور عمر سليمان الأشقر. ط. مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع الكويت، الطبعة الثانية 1410هـ.
* التبصرة في أصول الفقه للشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شرح وتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. ط. دار الفكر بدمشق 140هـ.
* تخريج الفروع على الأصول لمحمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق الدكتور محمد أديب صالح. ط. جامعة دمشق.
* تسهيل الحصول على قواعد الأصول تأليف العلامة محمد أمين سويد الدمشقي، تحيق وتعليق الدكتور مصطفى سعيد الخن. ط. دار القلم دمشق، الطبعة الأولى.
* تعليل الأحكام لمصطفى شلبي. ط. دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان.
* تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح. ط. جامعة دمشق الطبعة الأولى 1964م.
* تقريب الأصول إلى علم الأصول للأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس. ط. دار التراث الإسلامي، الطبعة الأولى 1990م.

*التلويح على التنقيح لمسعود بن عمر التفتازاني. ط. المطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الألى 1322هـ.

*التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لعبد الرحيم بن حسن الإسنوي الشافعي. طبعة دار الإشاعة الإسلامية بمكة المكرمة 1387هـ.

* تنقيح الأصول عبيد الله بن مسعود البخاري صدر الشريعة. انظر التلويح.

* تنقيح الفصول إلى علم الأصول لأحمد بين إدريس القرافي المالكي. مطبعة كلية الشريعة بالأزهر 1381هـ.

* توجيه النظر إلى أصول الأثر، تأليف طاهر بن صالح بن أحمد الجزائري الدمشقي. ط. دار المعرفة، بيروت - لبنان.

* التوضيح على التنقيح لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة. ط. محمد علي صبيح . وانظر التلويح على التوضيح على على التنقيح.

* جمع الجوامع لابن السبكي وعليه شرح جلال الدين المحلي. مطبوع مع حاشية العطار وحاشية البناني.

* حاشية البناني على شرح جمع الجوامع. مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

* حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للشيخ حسن العطار. ط. دار الكتب العلمية، وعلى الغلاف الجلدي أنه مطبوع بدار الباز للنشر والتوزيع.

* الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق أحمد محمد شاكر. ط. مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى 1358.

* روضة الناظر وجنة المناظر للإمام الفقيه موفق الدين عبد الله بن قدامى المقدسي. ط. الدار السلفية، الجزائر 1991م.

* السنة ومكانتها في التشريع للدكتور مصطفى السباعي. ط. مكتبة دار العروبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1380هـ.

* الشاطبي ومقاصد الشريعة، لحماد العبيدي. ط. منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي. طرابلس - ليبيا.

* شرح البدخشي المسمى منهاج العقول للإمام محمد بن الحسن البدخشي، ومعه شرح الإسنوي للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، وكلاما شرح لمنهاج الوصول في علم الأصول تأليف القاضي البيضاوي. ط. محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر بمصر.

* شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد الطوسي، تحقيق الدكتور محمد الكبيسي. ط. الإرشاد، بغداد 1390هـ.

* ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي. ط. مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1397هـ.
* علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف. ط. الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر 1990م.
* علم الحديث تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، تحقيق وتعليق موسى محمد علي. ط. دار الفكر الجزائر.
* الفتوى في الإسلام لجمال الدين القاسمي، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، بإشراف المكتب السلفي لتحقيق التراث. ط. قصر الكتاب ببليدة الجزائر.
* الفقه الإسلامي المقارن للدكتور محمد فتحي الدريني، أستاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق. المطبعة الجديدة، دمشق الطبعة الثانية 1407هـ.
* الفوائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية، لمفتي دمشق والشام محمود حمزة. ط. دار الفكر 1406هـ.
* فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري. مطبوع على هامش المستصفى.
* قواعد الأحكام في مصالح الأنام لسلطان العلماء أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. ط. دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
* القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلّق بها من الأحكام الفرعية، للشيخ العلامة أبي الحسن علاء الدين بن اللحام، بتحقيق وتصحيح محمد الحامد الفقي. ط. دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1403هـ.
* القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية وابن قيم الجوزية. منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابع 1400هـ.
* اللمع في أصول الفقه لأبي اسحاق الشيرازي. ط. صبيح بمصر.
* مالك حياته وعصره وآراءه الفقهية، تأليف الشيخ محمد أبو زهرة. ط. دار الفكر العربي.
* محاسن الإسلام وشرائع الإسلام لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان البخاري، يليه مرات الإجماع لابن حزم. ط. دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.
* المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ـ لنان الطبعة الأولى 1408هـ.
* المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران الحنبلي. المطبعة المنيرية بمصر.
* مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين بن المختار الشنقيطي، على روضة الناظر للعلامة ابن قدمي. ط. دار السلفية للنشر والتوزيع، الجزائر.

* المستصفى من علم الأصول حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. ط. الأميرية ببولاق بمصر 1322هـ. وبهامشه كتاب فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه للإمام المحقق الشيخ محب الدين بن عبد الشكور.
* مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور. انظر المستصفى.
* مفتاح الوصول إلى ابتناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني المالكي. ط. مكتبة الكليات الأزهرية.
* مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور. نشر المكتبة التونسية لتوزيع.
* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي. ط. مكتبة الوحدة العربية ـ دار النهضة.
* المنخول من تعليقات الأصول، لحجّة الإسلام الإمام أبي حامد الغزلي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو. الطبعة الثانية، دار الفكر دمشق 1400هـ.
* منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي. طبع بمصر 1326هـ.
* الموافقات في أصول الأحكام للإمام أبي إسحاق الشاطبي وعليه شرح جليل لشيخ عبد الله دراز. طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
* نهاية السول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تأليف الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بين الحسين الإسنوي الشافعي، وعلى هامشه سلم الوصول لمنهاج الوصول للشيخ محمد بخيت المطيعي. ط. عالم الكتب.
* الوجيز في أصول التشريع الإسلامي للدكتور محمد حسن هيتو. ط. مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية 1410هـ.

د ـ مراجع الفقه

1ـ فقه الحنفية:

* بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني. ط. شركة المطبعات العلمية 1327هـ.
* ردّ المحتار على الدر المختار، للعلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين. ط. المطبعة الميمنية أو طبعة إسطنبول. وبهامشه الدر المحتار. والكتاب مشهر باسم حاشية ابن عابدين.
* الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي، وتنوير الأبصار للتمرتاشي بهامش ردّ المحتار.
* شرح العناية على الهدية للعلامة أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، مطبوع على هامش الهداية.
* فتح القدير لابن الهمام، وهو شرح عى الهداية.
* المبسوط لشمس الأئمة السرخسي. ط. السعادة 1324هـ، وهو شرح لكتاب "الكافي" للحاكم الشهيد الذي جمع فيه كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

* الهدية ـ شرح بداية المبتدي ـ كلاهما لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني. ط. مصطفى محمد مع فتح القدير.

2ـ فقه المالكية:

* الفروق للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي المعروف بالقرافي، ومعه حاشية ابن الشاط. طبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقاضي ابن رشد الحفيد. مطبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
* بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي، المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير. ط. مصطفى الحلبي.
* تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد. ط. مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى 1406هـ - 1986م.
* تهذيب الفروق والقواعد السنية، للشيخ محمد علي بن الشيخ الحسين مفتي المالكية. مطبوع على هامش الفروق.
* حاشية الدسووقي، للعلامة بن عرفة الدسوقي. ط. دار الفكر.
* الرسالة لابن أبي زيد القيرواني. مطبوع مع شرحيه لزروق وابن ناجي.
* شرح الخرشي لأبي عبد الله محمد الخرشي، وهو شرح على مختصر خليل.
* شرح الرسالة للعلامة زروق، وهما مطبوعان في كتاب واحد مع رسالة ابن أبي زيد.
* شرح الزرقان على موطأ الإمام مالك، للإمام سيدي محمد الزرقاني. ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1401هـ.
* الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، كلاهما له أيضا. ط. مصطفى الحلبي.
* فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، للشيخ محمد عليش. ط. مصطفى محمد.
* مختصر خليل للعلامة أبي الضياء خليل بن إسحاق. مطبوع مع شرح الدردير حاشية،الدسوقي.
* المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس برواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، عن الإمام عبد الرحمان بن القاسم عنه. ط. المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى 1324هـ.
* المنتقى شرح الموطأ للقاضي أبي الوليد سليمان الباجي. ط. السعادة وبهامشه الموطأ.

3ـ فقه الشافعية:

* الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للقاضي أبي الحسن الماوردي. ط. مصطفى الحلبي.
* الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي. ط. المطبعة الآمرية ببولاق.

* روضة الطالبين للإمام النووي. ط. المكتب الإسلامي.
* المجموع شرح المهذب للنووي. ط. إدارة الطباعة المنيرية.
* المهذب لأبي إسحاق الشيرازي. ط. المنيرية.
* الوجيز للإمام أبي حامد الغزالي حجة الإسلام.

4ـ فقه الحنابلة:

* الإنصاف في الراجح من الخلاف للشيخ أبي الحسن المرداوي الحنبلي. دار عمر للطباعة. ط. الثانية 1381هـ.
* الشرح الكبير لابن قدامى المقدسي شمس الدين، وهو شرح على المقنع بابن قدامى موفق الدين صاحب المغني، ومطبوع مع المغني. ط. دار الكتاب العربي.
* الفتاوي الكبرى لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية. مطبعة دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
* المغني لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامى ، على مختصر الإمام أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي. ط. دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

5ـ فقه الظاهرية:

* المحلى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. ط. المنيرية بتحقيق وتعليق الشيخ أحمد شاكر.

6ـ فقه الزيدية:

* الحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار للإمام المهدي لدين الله يحيى بن المرتضى مطبعة السعادة، وهو من كتب الفقه المقارن.
* الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للعلامة شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين الصنعاني. ط. السعادة 1377.
* اللمعة الدمشقية مع شرحها الروضة الندية للعاملي. ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت 1403هـ ـ 1983م.

7ـ فقه الإمامية الجعفرية:

* شرائع الإسلام في فقه الإمامية للشيخ جعفر بن الحسن الحلي، المعروف بالمحقق الحلي.

هـ مراجع الدراسات الإسلامية العامة

* إحياء علوم الدين للإمام حجة الإسلام الغزالي. ط. دار الفكر.
* الإسلام والأوضاع الإقتصادية للشيخ محمد الغزالي.
* إصلاح الفكر الإسلامي للدكتور طه جابر العلواني. ط. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة ـ الجزائر.
* إعداد البحث العلمي للدكتور غازي عناية. ط. دار الشهاب باتنة ـ الجزائر.
* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ألفه بالأردية السيد جلال الدين العمري نائب الرئيس للجنة التصنيف والتأليف للجماعة الإسلامية بالهند، نقله إلى العربية محمد أجمل أيوب الإصلاحي، طبعة شركة الشعاع للنشر الكويت.
* الإيضاح لمتن إيساغوجي في المنطق لمحمد شاكر. ط. الشريف تونس.
* تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة لفضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. ط. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الشرك التونسية للتوزيع تونس 1985م.
* تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تأليف أقضى القضاة أبي الحسن علي بن محمد الماوردي. ط. دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1981م.
* الحلال والحرام للدكتور يوسف القرضاوي. الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الحادية عشر 1397هـ ـ 1977م.
* الشريعة مجلة علمية إسلامية تصدر عن النادي العلمي لأبي إسحاق الشاطبي، العدد 3 ، السنة 1414هـ الموافق 1993م، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر.
* فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية لمحمد عثمان الخش. ط. دار الرحاب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.
* قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث تأليف الدكتور يوسف القرضاوي. ط. مكتبة رحاب الجزائر، الطبعة الثانية 1410هـ ـ 1990م.
* الكبائر للإمام االحافظ الذهبي، تحقيق عبد المحسن قاسم البزاز. ط. دار الضياء، قسنطينة.
* مجلة العلوم الإسلامية الصادرة عن جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، العدد الثاني، رمضان 1401هـ الموافق لماي 1987م.
* موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي لسعدي أبو جيب. ط. دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية 1404هـ.

و- مراجع اللغة

* القاموس المحيط للفيروز آبادي. الطبعة الثانية 1361هـ، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
* الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط. دار العلم للملايين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

8. فهرس المسائل الفقهية

إعادة صلاة من تيمم..... 40

انتهاب نوع من المتاع يندر وجوده..... 91

اختلاط الميتة بالمذكاة..... 93

اخلاط الزوجة بالأجنبية..... 93

اشتباه الإناء الطاهر بالنجس في السفر..... 93

اختلاف المتبايعين بعد قبض السلعة..... 97

اختلاف المتبايعين قبل تسليم العوضين..... 96

افلاة الجارح من يد الصائد..... 97

إدراك الصيد غير منفوذ المقاتل..... 99

إزالة المنكر المترتب عنه مفسدة..... 160

اصطياد الحيوان الناد..... 100

بيع الحاضر للبادي..... 178

بيع العرايا 182

بيع من أهل الحرب..... 200

بيوع الآجال..... 207

بيع العنب لمن يتخذه خمرا..... 208

تخليص المصيد حيا..... 99

تترس الكفار بسلم..... 176

تلقي السلع..... 176

تعارض البينتين..... 94-95

تمليك العبد..... 40

ثمرة الشجرة عند بيع أصلها..... 40

الجهاد مع ولاة الجور..... 147

جهاد المسلمين إن كانوا من قلة..... 162

جزاء الصيد..... 86

الجناية على العبد..... 92

حفر بئر حيث يتضرر منه..... 192

حكم الزواج..... 89

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الرشوة لدفع الظلم..... 183
الزيادة الفعلية في الصلاة..... 86
زكاة مال العبد..... 95
زكاة الحلي 39
صلاة المريض من جلوس..... 147
الصلاة في الدار المغصوبة..... 169
الغرر اليسير في البيع..... 147
القتل بالمثقل..... 220
قتل الجماعة بالواحد..... 221
مسائل بيوع الغرر..... 38
مشاركة المرأة للرجال في الوضائف..... 162
المرخّص سلعته بقصد الإضرار..... 171

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

9.فهرس الموضوعات

*المقدمة

الباب الأول: تمهيد 1

الفصل الأول: التعريف بالشاطبي 2

المبحث الأول: اسمه ولقبه ومولده ووفاته 3

المطلب الأول: اسمه 3

المطلب الثاني: تاريخ ميلاده 4

المطلب الثالث: مكان ميلاده 5

المطلب الرابع: وفاته 6

المبحث الثاني: البيئة التي ترعرع فيها الشاطبي 8

المطلب الأول: المناخ السياسي 8

المطلب الثاني: المناخ الإقتصادي 8

المطلب الثالث: المناخ الثقافي 10

المطلب الرابع: جهود العلماء في مقاومة الفساد 11

المبحث الثالث: مكانته العلمية وشيوخه: 13

المطلب الأول: مكانته العلمية 13

المطلب الثاني شيوخ الشاطبي 13

المبحث الرابع: تلاميذه ومؤلفاته 17

المطلب الأول: تلاميذه 17

المطلب الثاني: مؤلفاته 18

البند الأول: المؤلفات المطبوعة 18

البند الثاني: المؤلفات الغير مطبوعة 20

الفصل الثاني: الشاطبي وعلم أصول الفقه 22

المبحث الأول: نظرة عامة إلى علم أصول الفقه قبل الشاطبي 23

المطلب الأول: عصر الصحابة والتابعين من العرب الخلص 23

المطلب الثاني: من جاء بعدهم 23

المطلب الثالث: توقف الفن من غير تجديد 24
المبحث الثاني: الشاطبي يجدد علم أصول الفقه 25
المطلب الأول: الشاطبي يتدارك النقص بإنشاء صرح علم المقاصد 25
البند الأول: التوسع الكبير 26
البند الثاني: مقاصد المكلّف 27
البند الثالث: بماذا تعرف مقاصد الشريعة 27
البند الرابع: تقديم ثروة من القواعد 28
المطلب الثاني: الشاطبي يثري المباحث التي تكلموا فيها 28
البند الأول: إحياء الصلة بين تلك المباحث وعلم المقاصد 28
البند الثاني: إدخال المقاصد في شروط الإجتهاد 29
المطلب الثالث: الشاطبي ينتقد 30
البند الأول: أصول الفقه قطعية 30
البند الثاني: إخراج المسائل الغريبة عن علم أصول الفقه 31

الباب الثاني: التعارض والترجيح دراسة عامة

(وفيه سبع قواعد)

تمهيد 35
الفصل الأول: التعارض 36
المبحث الأول: تعريف التعارض:(القاعدة الأولى) 36
المطلب الأول: شرح القاعدة 36
البند الأول: تعريف الأصوليين للتعارض 37
البند الثاني: مقارنة بينها وبين تعريف الشاطبي 37
المطلب الثاني: الأمثلة على القاعدة 38
البند الأول: المثال الأول 38
البند الثاني:المثال الثاني 39
البند الثالث: المثال الثالث 39
البند الرابع: أمثلة أخرى 40
المبحث الثاني: أدلة الشريعة لا تعارض بينها: (القاعدة الثانية) 41
المطلب الأول: شرح القاعدة 41

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الرابع: مقارنة بين الشاطبي وغيره 69
المبحث الثالث: آداب الترجيح: (القاعدة السابعة) 70
المطلب الأول: تمهيد 70
المطلب الثاني: شرح القاعدة 70
المطلب الثالث: الحجية 71
البند الأول: الترجيح بالطعن لايجوز لأمور خمسة 71
البند الثاني: الترجيح بذكر الفضائل لا حرج فيه لأمور 72

الباب الثالث: ضوابط التعارض والترجيح في مسائل عند الشاطبي 76

تمهيد 77
الفصل الأول: ضوابط التعارض والترجيح في تحقيق المناط: (القاعدة) 78
المبحث الأول: شرح القاعدة 78
المطلب الأول: شرح المفردات 78
المطلب الثاني: المعنى الإجمالي 80
البند الأول: تقسيم الإجتهاد إلى ضربين 81
البند الثاني: حجية القاعدة 82
البند الثالث: تقسيمات تحقيق المناط 82
البند الرابع: أنواع التعارض 83
المطلب الثالث: أنواع تحقيق المناط 83
البند الأول: تحقيق المناط العام 83
الفرع الأول: حقيقته 83
الفرع الثاني: حجيته 85
الفرع الثالث: الأمثلة 85
البند الثاني: تحقيق المناط الخاص 86
الفرع الأول: حقيقته 86
الفرع الثاني: حجيته 87
الفرع الثالث: الأمثلة 89
المبحث الثاني: التعارض في تحقيق المناط 90
المطلب الأول: طبيعة التعارض 90
المطلب الثاني: أنواع التعارض في تحقيق المناط 91

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: الشبهات على القاعدة والردّ عليها 45
البند الأول: الأدلة على أن الشريعة لا تعارض بين أدلّتها 43
البند الثاني: الشبهات على القاعدة والرد عليها 45
المطلب الثالث: آراء الأصوليين في التعارض 47
المطلب الرابع: استنتاج 49
الفصل الثاني: دفع التعارض عن طريق الجمع 50
المبحث الأول: الجمع بين الأدلة الشرعية: (القاعدة الثالثة) 50
المطلب الأل: شرح القاعدة 50
البند الأول: شرح المفردات 50
البند الثاني: الشرح العام 51
المطلب الثاني: الجمع بين الأدلة عند الأصوليين 52
المطلب الثالث: صور التعارض التي يجب فيها الجمع عند الشاطبي 53
المطلب الرابع: خلاصة واستنتاج. 57
المبحث الثاني: الجمع بين الأقوال: (القاعدة الرابعة) 58
المطلب الأول: شرح القاعدة 58
المطلب الثاني الحجية 58
المطلب الثالث: الأمثلة 58
المطلب الرابع: تقييم 61
الفصل الثالث: الترجيح 62
المبحث الأول: تعريف الترجيح: (القاعدة الخامسة) 62
تمهيد 62
المطلب الأول: شرح الألفاظ 63
المطلب الثاني: الترجيح عند الأصوليين 63
المطلب الثالث: تعريف الشاطبي مقارنة بغيره 64
المطلب الرابع: تقييم تعريف أبي إسحاق الشاطبي 65
المبحث الثاني: حكم الترجيح: (القاعدة السادسة) 65
المطلب الأول: شرح القاعدة 65
البند الأول: شرح مفرداتها 65
البند الثاني: المعنى الإجمالي 66
المطلب الثاني: محك الترجيح عند الشاطبي 66
المطلب الثالث: حكم الترجيح عند الأصوليين 66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البند الأول: النوع الأول: تعارض العلامات 91
البند الثاني: النوع الثاني: تعارض الأشباه 91
البند الثالث: النوع الثالث: تعارض الأسباب 92
البند الرابع: النوع الرابع: تعارض الشروط 93
المبحث الثالث: الترجيح في تحقيق المناط 94
المبحث الرابع: أثر هذه القاعدة في الاختلاف في الفروع الفقهية 96
الفصل الثاني: ضوابط التعارض والترجيح عند المقلد 102
المبحث الأول: دراسة عامة: (القاعدة) 102
المطلب الأول: شرح القاعدة 102
المطلب الثاني: حجية القاعدة عند الأصوليين 105
البند الأول: حكم التقليد في الفروع عند الأصوليين 105
البند الثاني: تقليد المفضول مع وجود الفاضل 107
المطلب الثالث: حجية القاعدة عند الشاطبي: دراسة مقارنة 110
البند الأول: أدلة الشاطبي 110
البند الثاني: دراسة مقارنة 111
المبحث الثاني: حكم التعارض بالنسبة إلى المستفتي (القاعدة) 113
المطلب الأول: شرح القاعدة 113
المطلب الثاني: حجية القاعدة عند الأصوليين 113
البند الأول: عدم وجوب الترجيح 114
البند الثاني: القائلون بوجوب الترجيح 116
المطلب الثالث: حجية القاعدة عند الشاطبي 118
البند الأول: أدلة الشاطبي 118
البند الثاني: الرد على من قال بالتخيير حسب الشاطبي 119
المطلب الرابع: مقارنة وترجيح 120
المبحث الثالث: الترجيح عند المقلد: (القاعدة) 122
المطلب الأول: شرح القاعدة 122
المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في كيفية الترجيح 122
المطلب الثالث: حجية القاعدة عند الأصوليين 125
المطلب الرابع: مقارنة وترجيح 126

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الباب الرابع: ضوابط التعارض والترجيح
في المقاصد الشرعية 129
تمهيد. 130
الفصل الأول: دراسة عامة 131
تمهيد 131
المبحث الأول: تعريف المقاصد 132
المطلب الأول: تعريفها عند الشاطبي 132
المطلب الثاني: تعريفها عند بعض العلماء المحدثين 132
البند الأول: تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور 132
البند الثاني: تعريف الأستاذ علال الفاسي 133
البند الثالث: تعريف الأستاذ الريسوني 133
المطلب الثالث: التعريف المختار 133
المطلب الرابع: الفرق بين المقاصد والمصالح 134
البند الأول: تعريف المصلحة 135
البند الثاني: الفرق بين المصالح والمقاصد 135
المبحث الثاني: أقسام المقاصد وأنواعها: (القاعدة) 135
تمهيد 135
المطلب الأول: شرح القاعدة 136
البند الأول: تفصيل الشطر الأول منها في الأنواع الثلاثة 136
البند الثاني: تفصيل الشطر الثاني منها 137
المطلب الثاني: حجية القاعدة 137
البند الأول: الدليل على أن الشريعة جاءت لحفظ مصالح الناس 138
البند الثاني: الدليل على أن الضروريات خمس 140
المطلب الثالث: الأمثلة 140
البند الأول: ما شرعه الإسلام للأمور الضرورية للناس 140
البند الثاني: ما شرعه الإسلام للأمور الحاجية للناس 141
البند الثالث: ما شرعه الإسلام للأمور التحسينية للناس 143
البند الرابع: ما شرع الإسلام من مكمّلات مصالح الناس 143
المبحث الثالث: مراتب المصالح 144
المطلب الأول: مدخل 144

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البند الأول: المصالح المقصودة شرعا: (القاعدة) 144
الفرع الأول: المعنى الإجمالي 146
الفرع الثاني: الحجية 145
البند الثاني: قاعدة عامة في ترتيب المصالح: (القاعدة) 146
الفرع الأول: المعنى الإجمالي 146
الفرع الثاني: الحجية 147
الفرع الثالث: الأمثلة 147
المطلب الثاني: مراتب المصالح: (القاعدة) 148
البند الأول: المعنى الإجمالي 148
البند الثاني: الحجية 149
الفرع الأول: تفاوت المصالح عموما 149
الفرع الثاني: الإستدلال على ترتيب نظام الكليات الخمس 150
الفرع الثالث: الدليل على أن المقاصد الضرورية
أصل للحاجية والتحسينية 154
البند الثالث: مراتب المصالح: دراسة مقارنة 156
الفرع الأول: مراتب المصالح عند الآمدي 156
الفرع الثاني: مراتب المصالح عند العز بن عبد السلام 157
الفرع الثالث: عند الدكتور البوطي 159
الفرع الرابع: مقارنة واستنتاج 159
البند الرابع: الأمثلة 160
الفرع الأول: إزالة المنكر المقدور على إزالته 160
الفرع الثاني: مشاكرة المرأة للرجال في الوظائف والمصانع 162
الفرع الثالث: حكم النكاح 162
الفرع الرابع: جهاد المسلمين حسب قلة عددهم أو قلته
وحسب قوة عدوهم 162
الفصل الثاني: قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد 163
تمهيد. 163
المبحث الأول: القاعدة الأولى 165
المطلب الأول: شرحها 165
المطلب الثاني: حجيتها 165
المطلب الثالث: أمثلة وتطبيقات 167

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: القاعدة الثانية 168
المطلب الأول: شرحها 168
المطلب الثاني: الحجية 170
المطلب الثالث: أمثلة 170
المبحث الثالث: القاعدة الثالثة 173
المطلب الأول: المعنى الإجمالي 172
المطلب الثاني: الحجية 175
المطلب الثالث: في الأمثلة 175
البند الأول: تترس الكفار بمسلم عند الحرب 175
البند الثاني: النهي عن تلقي السلع 176
البند الثاني: بيع الحاضر للبادي 178
المبحث الرابع: القاعدة الرابع 180
تمهيد. 180
المطلب الأول: حالة إثبات الحظوظ 180
البند الأول: المعنى الإجمالي 180
البند الثاني: الحجية 181
البند الثالث: الأمثلة 182
الفرع الأول: التخلص من غرم الخراج إلى السلطان 182
الفرع الثاني: إعطاء الرشوة من أجل دفع الظلم 182
الفرع الثالث: أمثلة متفرقة 183
البند الرابع: إشكال والرد عليه 184
المطلب الثاني: في إسقاط الحظوظ 185
البند الأول: المعنى الإجمالي 185
البند الثاني: الأدلة على فضيلة إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة 185
البند الثالث: الأدلة على فضيلة الإيثار على النفس 186
المطلب الثالث: تنبيه وتعليق 187
المبحث الخامس: القاعدة الخامسة 189
المطلب الأول: المعنى الإجمالي 189
المطلب الثاني: الحجية 190
المطلب الثالث: الأمثلة 190

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث السادس: القاعدة السادسة 194
المطلب الأول: الشرح الإجمالي 194
المطلب الثاني: حجية القاعدة 194
المطلب الثالث: الأمثلة 195
البند الأول: حفر بئر بموضع لا يؤدّي غالبا إلى وقوع أحد فيه 195
البند الثاني: أكل الأغذية التي غالبها ألاّ تضرّ أحدا 196
المبحث السابع: القاعدة السابعة 198
المطلب الأول: المعنى الإجمالي 198
المطلب الثاني: الحجية 198
المطلب الثالث: الأمثلة 200
البند الأول: بيع السلاح من أهل الحرب 200
البند الثاني: بيع العنب من الخمار 201
المبحث الثامن: القاعدة الثامنة 203
المطلب الأول: المعنى الإجمالي 203
المطلب الثاني: الحجية 203
البند الأول: الشاطبي يقوي ما ذهب إليه 203
البند الثاني: الشاطبي يعلل ما ذهب إليه مالك 204
البند الثالث: تعقيب وترجيح 206
المطلب الثالث: الأمثلة
(بيوع الآجال) 207
الفصل الثالث: أهمية اعتبار المقاصد في الترجيح بين
الأدلة الجزئية: (القاعدة) 210
المبحث الأول: معنى القاعدة 210
المطلب الأول: مع بعض المصطلحات 210
المطلب الثاني: المعنى الإجمالي 212
المبحث الثاني: الحجية 213
المطلب الأول: الأدلة على المحور الأول 214
المطلب الثاني: المحور الثاني 216
المبحث الثالث: الأمثلة والتطبيقات 220
المطلب الأول: القتل بالمثقل 220

جامعة أم القرى للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: القتل بالمثقل 220
المطلب الثاني: قتل الجماعة بالواحد 221
المطلب الثالث: مسائل في فقه الزكاة 223

الخاتمة 225
الفهارس 226
فهرس الآيات 227
فهرس الأحاديث 230
فهرس المصطلحات 233
فهرس الأعلام 235
فهرس المذاهب والطوائف والفرق 239
فهرس البلدان والأماكن 239
فهرس المراجع 240
فهرس المسائل الفقهية 250
فهرس الموضوعات 252

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية