بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

معهد الشريعة الدرسات العليا

# الحكم الشرعي بين منهج الإستنباط و فقه التنزيل

## بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالب :

رشيد سلهاط

إشراف الأستاذ :

الدكتور سعيد فكرة

الأساتذة المناقشون :

| | |
|---|---|
| الدكتور سلمان نصر | رئيسا |
| الدكتور سعيد فكرة | مقررا |
| الدكتور إسماعيل يحي رضوان | عضوا |

السنة الجامعية : 1418 – 1419 هـ

الموافق لـ : 1997 – 1998 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الإهـــــــــداء

إلى جنـــد الله في أرضـــه محمـــد صلى

الله عليـــه وسلـــم وآلـــه وصحبـــه

ومن سبقهـــم من الرســـل والأنبيـــاء وأتباعهـــم

ومن لحقهـــم من عبـــاد الله الصالحـــين إلى

يوم الديـــن جعـــل الله والـــدي

رحمـــه الله تعالـــى منهـــم.

إلى هذا الركب الطاهـــر عبـــر امتـــداد

الزمـــن واتســـاع الآفـــاق أهـــدي هـــذا العمـــل...

رشيـــــد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

## المقدمـــة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وأرض اللهم عن صحابته الغر الميامين واجعلنا ممن اتبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإنه في ظل التنافس الذي يشهده المجتمع البشري، تنافس الأديان والأفكار والنظم على قيادة الحضارة الإنسانية المعاصرة عن طريق التفنن في الظهور بالمظهر الجميل والأحسن لنيل القيادة إعجابا، أو الظهور بالمظهر القوي لإرهاب المنافس فتنال القيادة استسلاما، أو الجمع بين المظهرين.

في ظل هذا التنافس يتفاوت نصيب كل فكرة ودين من الجهود التي أبذلها، والفرص التي أتيحت له، والمكاسب التي حققها. فبعضهم ملك دولا وآخر دولة وثالث دويلة ورابع فرقة وخامس طريدا مشردا، وهذه سنة التنافس في الحياة وعلى الحياة، سنة الله هكذا عهدت وهكذا ستبقى، ولن تجد لسنة الله تبديلا.

في ظل هذا التنافس أبينا البقاء على هامش الصراع نتفرج لأنه يعني البقاء على هامش الحياة ، لأن الحياة صراع. فما خلق الإنسان عبثا، وما كان الخالق عابثا، وما كان خلق ربك لهوا بل بالحق ولكن الغفلة صرعت منا الكثير.

أبينا الهامش وفضلنا الميدان. فتطلب منا انتماء فانتمينا والتحاقا فالتحقنا ولواء فرفعنا فلفكرة الإسلام كان الإنتماء وبركب الأنبياء كان اللحاق ولراية التوحيد برزت السواعد. ولا ندعي أن ذلك كان نباهة منا مكنتنا من حسن الاختيار بين الأفكار والأديان فاخترنا الإسلام إنه إرث ورثناه دون جهد منا ولا عناء، والفضل يعود لجند محمد صلى الله عليه وسلم ابتداء بصحبه الكرام الذين حفظوا العهد وبلغوا الأمانة دون كلل أو ملل، وانتهاء بإخوانه من قوافل الشهداء الذين وقفوا صفوفا رسلا يشهدون أمام الصليبية الحاقدة أن شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب وأن من رام تنصيرا له رام المحال من الطلب.

هذه الحقيقة إرث ورثناه، ولكن بعد ذلك تدبرناه فوجدناه الحق والعدل فأحببناه واتبعناه وأردنا في خضم التنافس المعاصر أن نساهم مع غيرنا من المؤمنين والمؤمنات وهم كثير بفضل الله في تحقيق دفع جديد للإسلام يقترب به من مقام القيادة المتنافس عليها بقدر ما نملك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها. وكرة الإسلام الجديد بعد التدحرج الذي حدث لرايته على مستوى المواقع القيادية في المجتمع البشري قد قطع مرحلة مهمة ونحسبها ناجحة وتتمثل في التفاف المسلمين حول راية الإسلام يريدونها أن ترفع فوق القصور وقد كانت مقصورة على الصوامع.

كان هذا النجاح كبيرا على مستوى العواطف والوعي العام وهو المرحلة الأولى لكن على مستوى التفصيل وهو المرحلة الثانية فنحسب أنه لا تزال أمام هذه الصحوة خطوات طويلة وإن وفقت في خطوات مقطوعة وعلى هذا الثغر أردنا الرباط بتحقيق النقلة الناجحة لأحكام الشريعة الإسلامية من النص النازل إلى سبب النزول -الواقع الإنساني - بما أسميناه الحكم الشرعي بين منهج الإستنباط وفقه التنزيل.

## أهميـــة الموضـــوع :

إن الإسلام عقيدة تقدم للإنسان تصورا عاما عن الكون والإنسان والحياة وشريعة تقود الحياة في ضوء هذا التصور العام فهو الحق الذي يقف وسطا بين رهبانية المسيحية ومادية الملحدين ومن على شاكلتهم. فهو عقيدة يعرف الإنسان بها ذاته ووظيفته. لذا فهو ساكن غير محتار راسخ القدم في الأرض مشدود بحبل إلى السماء ثابت الخطو على طريق مستقيم غير موزع أشتاتا بين السبل ثم هو شريعة تضبط حركة الإنسان في مجرة الحياة لتنسجم مع حركة الكون الكبير فلا ريب أن المجتمعات التي لا تحكمها شريعة الإسلام تشبه الأفلاك الشاردة عن مداراتها المرسومة. التائهة في الفضاء الكبير، فالشريعة ذات الأصول الثابتة والمنتهية تلاحق باستمرار حركة الحياة المتجددة والمتنامية لترسم لها المسار الصحيح وتقيها من الشرود والشريعة إن كانت معصومة في أصولها فهي في هذه الملاحقة غير معصومة لأن الملاحق هنا هو الإنسان المجتهد وهذه الملاحقة تسمى اجتهادا وحركية الحياة منعت الإسقاط المباشر لأصول الشريعة الإسلامية على الوقائع - الذي يضمن الصواب - فكان الاجتهاد لازما حتى لا تتخلف الشريعة عن موكب الحياة فتفقد شرط القيادة ، وكان لابد من ضابط لهذا الاجتهاد حتى يكون اللحاق صلاحية ذاتية في الشريعة لا تحايل على الحياة بترقيع الشريعة بثوب من غير جنسها لإظهارها في مظهر المقاس الملائم، ولا قمعا لحركة الحياة وجبرها على التراجع إلى الخلف والتوقف عن النمو قمعا يكفينا عناء الترقيع السالف الذكر.

هذه الحقيقة إرث ورثناه، ولكن بعد ذلك تدبرناه فوجدناه الحق والعدل فأحببناه واتبعناه وأردنا في خضم التنافس المعاصر أن نساهم مع غيرنا من المؤمنين والمؤمنات وهم كثير بفضل الله في تحقيق دفع جديد للإسلام يقترب به من مقام القيادة المتنافس عليها بقدر ما نملك ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها. وكرة الإسلام الجديد بعد التدحرج الذي حدث لرايته على مستوى المواقع القيادية في المجتمع البشري قد قطع مرحلة مهمة ونحسبها ناجحة وتتمثل في التفاف المسلمين حول راية الإسلام يريدونها أن ترفع فوق القصور وقد كانت مقصورة على الصوامع.

كان هذا النجاح كبيرا على مستوى العواطف والوعي العام وهو المرحلة الأولى لكن على مستوى التفصيل وهو المرحلة الثانية فنحسب أنه لا تزال أمام هذه الصحوة خطوات طويلة وإن وفقت في خطوات مقطوعة وعلى هذا الثغر أردنا الرباط بتحقيق النقلة الناجحة لأحكام الشريعة الإسلامية من النص النازل إلى سبب النزول -الواقع الإنساني - بما أسميناه الحكم الشرعي بين منهج الإستنباط وفقه التنزيل.

## أهميـــة الموضـــوع :

إن الإسلام عقيدة تقدم للإنسان تصورا عاما عن الكون والإنسان والحياة وشريعة تقود الحياة في ضوء هذا التصور العام فهو الحق الذي يقف وسطا بين رهبانية المسيحية ومادية الملحدين ومن على شاكلتهم. فهو عقيدة يعرف الإنسان بها ذاته ووظيفته. لذا فهو ساكن غير محتار راسخ القدم في الأرض مشدود بحبل إلى السماء ثابت الخطو على طريق مستقيم غير موزع أشتاتا بين السبل ثم هو شريعة تضبط حركة الإنسان في مجرة الحياة لتنسجم مع حركة الكون الكبير فلا ريب أن المجتمعات التي لا تحكمها شريعة الإسلام تشبه الأفلاك الشاردة عن مداراتها المرسومة. التائهة في الفضاء الكبير، فالشريعة ذات الأصول الثابتة والمنتهية تلاحق باستمرار حركة الحياة المتجددة والمتنامية لترسم لها المسار الصحيح وتقيها من الشرود والشريعة إن كانت معصومة في أصولها فهي في هذه الملاحقة غير معصومة لأن الملاحق هنا هو الإنسان المجتهد وهذه الملاحقة تسمى اجتهادا وحركية الحياة منعت الإسقاط المباشر لأصول الشريعة الإسلامية على الوقائع - الذي يضمن الصواب - فكان الاجتهاد لازما حتى لا تتخلف الشريعة عن موكب الحياة فتفقد شرط القيادة ، وكان لابد من ضابط لهذا الاجتهاد حتى يكون اللحاق صلاحية ذاتية في الشريعة لا تحايل على الحياة بترقيع الشريعة بثوب من غير جنسها لإظهارها في مظهر المقاس الملائم، ولا قمعا لحركة الحياة وجبرها على التراجع إلى الخلف والتوقف عن النمو قمعا يكفينا عناء الترقيع السالف الذكر.

فكما لا ينبغي أن يتوقف النظر في أصول الشريعة استثمارا للأحكام المطلوبة لجديد الحياة منها ما دام هناك جديد لا ينبغي الاستنكاف عن المراجعة المستمرة لطريقة هذا النظر وأسلوبه إثراء لآلياته وتدعيما لفاعليتها ما دام هناك نظر، فالحكم الشرعي المستثمر بالاجتهاد هو رأي ينتهي إليه الفقيه بعد نظره في نصوص الوحي وواقع الإنسان. فهو - إذن - خلاصة تفاعل هذين العنصرين في ذهن الفقيه.

فصياغة الحكم تأخذ حظها من النص باعتبار النص حاكما. وتأخذ حظها من الواقع الإنساني باعتباره المعني بهذا الحكم. وحتى يكون استخلاص الحكم الشرعي من هذين العنصرين استخلاصا سليما ينبغي أن يتم ذلك ضمن شرطي منهج الشارع في الخطاب بالنص ومقصده منه ومن خلق المخاطب بالنص - دون الاقتصار على مطلق اللغة - وهذا التفاعل ضمن هذه الشروط هو الاجتهاد الذي أنيط بالفقيه. وموضوع الاجتهاد استنباطا وتنزيلا الذي اخترنا البحث فيه يقصد إلى توضيح هذا التفاعل بشيء من التفصيل

## أهداف البحـــث :

ومن ثم فإن الذي نرمي إلى تحقيقه من خلال هذا المسعى يتمثل فيما يلي :

**أولا :**

بيان مانراه يكفل للنظر في النصوص استثمار للأحكام تتناسب فعاليته مع فعالية حركة الحياة تناسبا طرديا مع الحفاظ على أصالة النسب بين هذه الأحكام وتلك المصادر بتجنيب هذا النظر جرم تجاوز النصوص أصلا أو جرها كرها بحجة التطور الحاصل في الحياة أو جرم إهمال هذا التطور الحاصل واختصار القرون الأخيرة من الحياة في قرن نزول الوحي بحجة الوقوف مع النص وذلك من خلال ما يلي :

أ- بيان ضرورة مراعاة مصدر النص الشرعي عند النظر فيه لسلامة الفهم، ومراعاة مصدره تعني مراعاة مقصد الشارع من النص ومنهجه في الخطاب به.

ب- بيان ضرورة مراعاة التكامل الكائن بين النص الشرعي - الذي هو من أمر الله تعالى - وفطرة الله في الكون والإنسان، التي هي من خلق الله تعالى.

جـ- بيان ضرورة مراعاة النمو الذي يحصل في الوقائع الاجتماعية - النمو الذي يطال حقائق الوقائع لا أسماءها في الغالب - مع اختلاف الزمان، عند استخلاص الهدي من النص لمختلف الوقائع في مختلف الأزمان.

**ثانيـــا :**

بيان ما نراه يكفل لنظر الخلف استثمارا لأنظار السلف، استثمارا يثبت وحدة الأمة وتكامل الجهود وتلاحم المشاعر في ظلال (ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان)الحشر (10) دون الوقوف بحركة الحياة عند إنجاز السلف أوالتيه في العصر الحاضر دون أن يكون لنا وتد من جهد سالف يشدنا إليه ونبنى عليه. وذلك من خلال ما يلي :

أ- بيان ضرورة فهم الحكم الذي أصدره الفقيه في ضوء الشروط النظامية التي تحيط بوعيه وإحساسه، من نمط الحياة الاجتماعية القائمة في عصره وطبيعة الصراع الفكري السائد في عهده.

ب- بيان ضرورة فهم رأي الفقيه في ضوء القوانين التي يخضع لها العقل في تفكيره.

## منهجيـــة البحـــث :

وسعينا لتحقيق هذه الأهداف كان على سبيل التنبه إلى ما يجب أن يراعى في الاجتهاد الفعال والأصيل لاعلى سبيل الحصر لأنه في نظرنا فوق جهود الآحاد وإن كانت له لبنات. وسلكنا في هذا التنبيه مسلكا يمزج بين الدراسات النفسية والاجتماعية والدراسات الفقهية وفق الخطوات التالية :

**أولا :**

تناول الواقعة التي مثلنا بها تناولا يبين مركزها في الوجود وعلاقتها بالموجودات في حركة الحياة لننتقل من خلال ذلك إلى التمثيل لكيفية الاجتهاد لهذه الواقعة على ضوء المعنى الذي ننبه عليه في كل باب وفصل من خلال الترجيح بين آراء الفقهاء في هذه الواقعة.

**ثانيا :**

غالبا ما يكون في الواقعة التي نمثل بها نصا شرعيا ، وغالبا ما يكون هذا النص حديثا نبويا، لأننا نمثل بمسائل جزئية وأكثر ما يسعفنا بالنص الملائم هي السنة لأن أغلب المعالجات الجزئية نجدها في السنة أما القرآن فأغلب مافيه فقواعد كلية، قلت غالبا ما يكون نصا شرعيا لأننا نتحدث عن الاجتهاد في النصوص استنباطا وتنزيلا، فلا بد أن يكون النص حاضرا ليتحقق الهدف.

**ثالثا :**

التعرض لأقوال الفقهاء في هذه الواقعة من خلال هذا النص تعرضا مراعيا فيه مايلي :

أ- أن هذا التعرض ليس على سبيل الحصر لكل الأقوال في المسألة أو حتى لأغلبها فذلك يناسب البحث الفقهي الذي يستقل بالبحث فيها، وبحثنا ليس على ذلك النمط لذلك فعدد الأقوال المختارة يختلف من

مسألة إلى أخرى لأن الغرض بالتعدد هو بيان المعالجة الفقهية التي تكون أكثر انسجاما مع المعنى الذي ننبه على ضرورته في الاجتهاد، وتعدد المعالجات يزيد ما نقصد إلى بيانه وضوحا.

ب- إن هذه الآراء الفقهية إنما جيء بها قصد التمثيل للمعنى الذي نبهنا على ضرورة مراعاته في الاجتهاد ، لذا لم ينصب جهدنا على ضبط نسبة هذه الراء إلى قائليها من مختلف المصادر وبيان شروط كل رأي إن كانت هناك شروط، إنما اكتفينا من ذلك بالحد الأدنى الذي يبقى للبحث أكاديميته ثم انصب جهدنا وتركيزنا بعد ذلك على الغرض الذي جيء بهذه الآراء من أجله.

جـ- إن الرأي الفقهي الذي نمثل به في كيفية مراعاة المعنى الذي ننبه على ضرورة مراعاته في الاجتهاد وذلك في كل باب وفصل لا يعني الترجيح المطلق له على غيره من الآراء المذكورة، إنما ترجيحا نسبيا وذلك أن المعنى أو الضابط الذي نمثل لضرورة مراعاته في الاجتهاد وإن كان مهما فليس وحيدا، فهو دليل من الأدلة ، والرأي الراجح هو حصيلة إعمال مختلف الأدلة لذا فإذا كان تمثيلنا يبين أن ذلك الرأي هو الذي ينسجم مع المعنى الذي نمثل لضرورة مراعاته أكثر من غيره، فإن ذلك يعني أنه راجع على غيره وفق هذا الضابط ولا يبعد أن تتجمع لذى الرأي المرجوح أدلة أخرى من جهات أخرى تجعله راجحا. وإن كان الغالب ألا يتحول المرجوح راجحا لأن الضوابط التي نبهنا عليها من قبل الأدلة الكلية وليست الجزئية ، إلا أن الغرض الذي دفعني إلى هذا التنبيه هو بيان أنني لم أتناول الآراء الفقهية في كل مسألة معروضة تناولا نهائيا ومن جميع الجهات كما هو شأن الدراسات الفقهية التي تخص كل مسألة ببحث مستقل.

أما منهجي في التعامل مع المادة العلمية فكان كما يلي :

**أولا : في جمع المادة العلمية** : قمت بجمع المادة العلمية المتعلقة بمسائل البحث مزاوجا بين المصادر الأصلية والمراجع الحديثة ما أمكنني ذلك

**ثانيا : نصوص القرآن** : قمت بتخريج الآيات وترتيبها ترتيبا يتماشى مع المصحف الشريف ابتداءا من صورة الفاتحة إلى آخر المصحف.

**ثالثا : نصوص السنة** : قمت بتخريج الحديث من أحد المصادر المعتمدة مقتصرا تارة على مصدر واحد وتارة على مصدرين. مع ذكر الكتاب والباب والجزء والصفحة الذي يوجد فيه الحديث.

**رابعا : تراجم الأعلام** : قمت بترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في الرسالة على النحو التالي : ذكر اسم العلم وكنيته وموطنه وتاريخ وفاته وولادته إن أمكن وذكر بعض مواقفه وبعض أشهر مصنفاته. واستثنيت من الترجمة؛ أما من الصحابة ما ورد ذكره من الخلفاء الأربع. أما من الفقهاء فالأئمة الأربعة. وذلك لشهرة كل من الصنفين شهرة رأينا فيها غنى عن الترجمة لهم.

## خطـــة البحـــــث :

ينقسم البحث إلى بابين وفصل تمهيدي :

تناولت في الفصل التمهيدي – بشيء من الإيجاز – بيان حقيقة الحكم الشرعي ومنهج استنباط هذا الحكم. أما الباب الأول الذي وسمته بالأسس العامة لمنهج الاستنباط فقسمته إلى ثلاثة فصول : جعلت الفصل الأول لبيان ضرورة مراعاة مقصد الشارع عند وضع الشريعة في الاجتهاد وجعلت الفصل الثاني لبيان ضرورة أن يكون الاجتهاد في فهم النص مراعيا فيه منهج الشارع في الخطاب بالنص وجعلت الفصل الثالث لبيان ضرورة مراعاة التكامل بين نصوص الوحي التي هي من أمر الله تعالى وفطـرة الله في الكون والإنسان التي هي من خلق الله تعالى.

أما الباب الثاني الذي وسمته بالأسس العامة لفقه التنزيل فقسمته إلى ثلاثة فصول جعلت الفصـل الأول لبيان ضرورة تحقيق البعد النفسي والإجتماعي للوقـائع المعالجـة بالاجتهـاد ومـا يـترتب علـى هـذه الأبعاد من تغير وتبدل وأهمية كل ذلك في إسقاط النصوص عليها وجعلت الفصل الثاني لبيـان الكيفيـة التي يتم بها الاستفادة من ثروة السلف الفقهية دون الوقوع في محاذير نبهنا عليها هناك. وجعلت الفصـل الأخير لبيان أثر مآل الأحكام في الواقع في إعادة النظر في مناط الحكم ابتداء أو بإدخال علية شروط تبقيه محققا لمقصده.

وتفصيل الخطة على النحو التالي :

**الفصل التمهيـدي :**

**المبحث الأول** : حقيقة الحكم الشرعي

**المبحث الثانـي** : منهج استنباط الحكم الشرعي

**الباب الأول** : الأسس العامة لمنهج الاستنباط

**الفصل الأول** : ضرورة مراعاة مقصد الشارع عند وضع الشريعة

**المبحث الأول** : وضع شريعة وضعا يقتضي استيعاب أحداث الحياة بالهدى مع تناهي النصوص

**المبحث الثاني** : وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب حركة الحياة بالهدى فيما بقي من الأزمان مع انقطاع الوحي

**المبحث الثالث** : وضع الشريعة وضعا يقضي بأن تكون الحياة على أحسن صورة وأكمل حال

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المصادر والمراجـــع :

عند شروعي في هذا البحث وجدت نفسي مضطرا إلى الرجوع إلى بعض الاختصاصات العلمية لما لها من علاقة بما أنا بصدد بحثه ومن ثم فإن المصادر التي اعتمدتها متباينة المضامين إذ لم اقتصر على المصادر الفقهية والأصولية وإنما اعتمدت المصادر النفسية والاجتماعية والفلسفية والمنطقية واللغوية إلا أن حجم الاعتماد متباين و هذا التباين كما أنظر إليه لا يعود في أغلبه إلى مقدار حاجة الموضوع الذي أبحث فيه إلى هذا العلم أو ذاك بقدر ما يعود في أحيان كثيرة إلى رغبة الاقتصار على الحد الأدنى إذ الوقت الذي يستغرق الرجوع إلى مختلف المصادر من مختلف العلوم حسب ما تطمئن إليه نفسي ربما أضعاف الوقت الذي يتطلبه بحث الماجستير لذا وإن نوعت في المصادر المعتمدة بحسب العلوم فإنه تنويع بقدر.

وأهم ما أفدت منه؛ أما من المصادر الفقهية. فكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد. أما من المصادر الأصولية فكتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي. أما من المصادر الجامعة بين الفقه والأصول فإعلام الموقعين لابن القيم، وقواعد الأحكام لابن عبد السلام. أما من المصادر الفلسفية والاجتماعية فالمقدمة لابن خلدون، وقصة الفلسفة لول ديورانت ومن الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية لعبد الرحمان مرحبا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# شكـــر وتقديـــــر

وبعد هذا التقديم الذي يأتي دوما في الختام. فإن مكارم الأخلاق تفرض علينا الإعتراف بالجميل لمن أسدى إلينا الجميل.

لذا فإنني أقدم جزيل الشكر والثناء لفضيلة الأستاذ المشرف الدكتور سعيد فكرة الذي أشرف علينا بلطف ورقة لطف فيه تشجيع على البحث وحماس فيه بعد أن أخذ الكلل منا حظا موفورا بفعل عوامل عدة فجزاه الله عنا وعن سائر طلبته خير الجزاء.

و لا يفوتني في هذا المقام أن أقدم جزيل الشكر لفضيلة الأستاذ الدكتور قحطان عبد الرحمان الدوري الذي كان أول من قبل الإشراف على بحثنا وشجعنا فيه قبل رحيله بأسابيع فجزاه الله عنا كل خير وعن جهوده التي بذلها لتنوير طلبة جامعة الأمير عبد القادر بما آتاه الله من علم وخبرة في البحث فيه.

كما لا يفوتني في هذا المقام كذلك أن أقدم جزيل الشكر لفضيلة الأستاذ الدكتور إسماعيل يحي رضوان الذي أشرف علينا قبل مغادرته جامعة الأمير عبد القادر وكان لنصحه وتوجيهه أثر لا ينكر فجزاه الله عنا وعما قدمه في جامعة الأمير عبد القادر من جهود خير الجزاء

كما لا يفوتني في هذا المقام أن أقدم جزيل الشكر إلى الأخوين الأستاذ محمد زغيدة والأستاذ عبد الرزاق بوطوطن الذين فتحا لي أبواب مكتبتيهما دون شروط فكان لهذا الكرم منهما كبير الأثر في هذا البحث فجزاهما الله خيرا كثيرا.

كما إنني أقدم جزيل الشكر إلى كل من قدم لي يد المساعدة من جميع الزملاء والأساتذة والأهل والأقارب وأسأله الله أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم يوم يلقونه.

والله أكبر ولله الحمـد

# فصل تمهيـــــــــدي

المبحث الأول : حقيقـة الحكم الشرعـي

المبحث الثاني : منهـج استنبـاط الحكم الشرعي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## تمهيـــــــــــد :

إن معرفة الحكم الشرعي يعد ثمرة لجهود عقلية أبدلت في الحقل الاسلامي، جهود كانت سببا في أن يبزغ في حقل المعرفة الإنسانية علوم لها استقلالها عن بقية العلوم لاستقلال الغرض الـذي أنشئت مـن أجلـه ، وجملة هذه العلوم تحوم حول الحكم الشرعي ضبطا لمصادره ، وبيانا لكيفية استثماره من هذه المصادر وكيفيـة هداية الحياة به ، وتحديدا لمتعلقاته ، فصار بذلك ثمرة مباشرة لبعض هذه العلوم كعلم أصـول الفقـه[1] ، وثمرة غير مباشرة لبعضها كعلم مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل وما شابه ذلك.

وحيث أن بحثنا منصب على بيان الأسس العامة لمنهج استنباط هذا الحكم من مصادره وتطبيقـه علـى الواقع تطبيقا سليما ، وحيث أننا لم نتطرق لمفردات هذا المنهج إلا على سبيل التمثيل ، رأينـا أن يكـون الفصـل التمهيدي مدخل لبيان حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه من جهة، وبيان للقواعد المشكلة لمنهـج الاستنباط مـن جهة أخرى ،ونظر لترابط المادة العلمية بعضها ببعض فقد قسمنا الفصل إلى مبحثين :

## المبحث الأول : حقيقـــــة الحكـــم الشرعـــــي

## المبحث الثاني : منهـج استنبـاط الحكـم الشرعـــي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، طبعة جديـدة رتبهـا وضبطهـا محمـد عبـد السـلام عبـد الشـافي، دار الكتـب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى (1993م) ص(7)

# المبحث الأول : حقيقـــــة الحكـــم الشرعـــي

## مدخـــــــل :

إن تتبع دراسات الأصوليين لمبحث الحكم الشرعي يبين أنها تدور حول محوريـن إضافة إلى مباحث الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه والتي هي مـن أركـان الحكـم، فـالأول محـور وجيز حـول تعريـف الحكـم الشرعي لغة واصطلاحا ، والثاني محور أوسع منه حول أقسام الحكم الشرعي وفروع كل قسـم ، وجريـا مـع هذا النمط من الدراسة للحكم الشـرعي نقتصـر في هـذا المبحـث علـى هذيـن المحوريـن ، دون أن نتطـرق إلى أركانه وبإيجاز نفرع هذا المبحث إلى المطلبين التاليين :

## المطلب الأول : تعريـف الحكـم الشرعـــي

## المطلب الثاني : أقسام الحكـــم الشرعـــي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المطلب الأول : تعريـــف الحكـــم الشرعـــي

**الفرع الأول : تعريفه لغة** : الحكم بالضم القضاء وجمعه أحكام. ومنه حكم بينهم أي قضى بينهم. والحاكم منفذ الحكم وجمعه حكام. وحاكمه إلى الحاكم دعاه وخاصة. وحكمه في الأمر أمره أن يحكم[1]

**الفرع الثاني : تعريفه اصطلاحا** : للحكم الشرعي عند الأصوليين تعريفات تتباين في نصيبها من وصف الجمع والمنع الذي يرتقي به التعريف إلى المستوى المقصود به بحسب حظه منه ، وحسبنا من هذه التعريفات التعريف الذي جنح إليه جمهور الأصوليين[2] ورجحوه على غيره وهو : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا[3] .

وتجدر بنا الإشارة في هذا المقام إلى أن ما أطلق عليه الأصوليون بالحكم الشرعي هو الدليل ذاته أما الحكم الشرعي عند الفقهاء فهو الأثر المترتب على خطاب الله تعالى وليس نفس الخطاب[4]، فخطاب الله تعالى المتمثل في قوله (وأقيموا الصلاة) البقرة (109) حكم عند الأصوليين ، أما عند الفقهاء فالحكم الشرعي هو الأثر المترتب على هذا الخطاب، وهو وجوب إقامة الصلاة أما الخطاب نفسه فهو دليل الحكم ، ومنشأ الخلاف بين الفريقين في تعريف الحكم يعود إلى الزاوية التي نظر منها كل فريق ، فالأصوليون نظروا إلى الحكم من خلال المصدر الذي نشأ عنه، والفقهاء نظروا إليه من خلال المحل الذي يتعلق به ، ثم أصدر كل فريق تعريفه على ضوء ذلك، وكل – إن شاء الله – مصيب حسب الزاوية التي نظر منها، لذا لم يترتب على ذلك خلاف في الناحية العملية للتلازم الكائن بين النظرتين[5] .

---

(1) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. طبعة ( 1983 م) ج (4) ص (98)

(2) وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق الطبعة الأولى (1986 م) ج (1) ص (38) / سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين. رسالة دكتوراه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة الجزائر 1996 م ص (31)

(3) ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: دار الكتب العلمية. بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1985) ص (32) / الشوكاني : إرشاد الفحول دار المعرفة بيروت لبنان ص (5) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه الزهراء للنشر والتوزيع الجزائر الطبعة الثانية (1993 م) ص(100) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي. ج(1) ص(38) / محمد أبو زهرة أصول الفقه. ملتزم الطبع والنشر : دار الفكر العربي القاهرة. ص(23) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي دار الفكر العربي. الطبعة السادسة (1982 م) ص(375) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي. الناشر : دار الكتاب العربي بيروت لبنان. الطبعة الأولى (1986 م) ص(31)

(4) وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي. ج(1) ص(41) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(35) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه. ص(100)

(5) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(36).

## شرح التعريـــــف[1] :

**الخطاب لغـة** : توجيه الكلام المفهوم نحو الغير ليعي مضمونه ، والخطاب بهذا المعنى مصدر لا يتعلق به أمر ولا نهي إنما أطلق وأريد به الكلام الموجه لا توجيه الكلام، من قبل المجاز المرسل في إطلاق المصدر على اسم المفعول.

ولفظ (خطاب) جنس يشمل خطاب الله وخطاب غيره ، وبإضافته إلى الله خرج خطاب غيره، والمراد بخطاب الله تعالى ما ينسب إليه تعالى بطريق مباشر كالقرآن أو بطريق غير مباشر كمختلف الأدلة الشرعية عند القائلين بها ، لأنها راجعة إليه بوجه من الوجوه، وغاية مالها أنها مبينة لحكم الله تعالى كاشفة عنه وليست بمثبتة له[2] .

(المتعلق بأفعال المكلفين) والمقصود من تعلق خطاب الله تعالى بفعل المكلف أن يرتبط به على وجه يبين صفته من كونه مطلوبا أو غير مطلوب.

والمقصود بالفعل ماعد في العرف فعلا ، كان من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح

والمقصود بالمكلف هو البالغ العاقل الذي لم يطرأ عليه ما يرفع تكليفه. فخرج بهذا القيد الخطاب المتعلق بغير الأفعال كالذوات سواء تعلق بذات الله تعالى :

كقوله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو) آل عمران (18) أو بذوات خلقه ...

كقوله تعالى (ويوم نسير الجبال) الكهف (46) ، كما خرج الخطاب المتعلق بأفعال غير المكلفين كالصبي والمجنون ونحو ذلك، وإن ارتبطت بهما بعض الأحكام الشرعية كمن أوجب الزكاة في مال الصبي، لأن التكليف في مثل ذلك متوجه إلى الولي وليس إلى الصبي[3] .

( **اقتضاء** ) : الاقتضاء معناه الطلب،والطلب ينقسم باعتبار مواءمة المطلوب لمقصد الشارع إلى قسمين : طلب فعل وطلب ترك ، وكل قسم ينقسم باعتبار قوة قصد الشارع فيه إلى قسمين طلب جازم وطلب غير جازم ، فتفرع عن ذلك صور أربع للاقتضاء

---

[1] راجع أبو زهرة : أصول الفقه ص(23-24) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(375-376) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(31-32) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي. ج(1) ص(38) وما بعدها.

[2] وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي. ج(1) ص(38) / سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(37) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(31) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه. ص(101).

[3] في إخراج الزكاة من مال الصبي خلاف بين الفقهاء. فذهب مالك والشافعي وأحمد إلى وجوبها أما أبو حنيفة فأوجبها فيما يخرج من الأرض دون غيره. وذهب قوم من التابعين إلى عدم وجوبها أصلا منهم النخعي والحسن وسعيد بن جبير، انظر : ابن رشد. بداية المجتهد. ج(1) ص(245). ابن جزي : القوانين الفقهية ص(104)

**الصورة الأولى** : طلب الفعل بشكل جازم وهو الايجاب

**الصورة الثانيـة** : طلب الفعل بشكل غير جازم وهو الندب

**الصورة الثالثـة** : طلب الترك بشكل جازم وهو التحريم

**الصورة الرابعة** : طلب الترك بشكل غير جازم وهو الكراهة

**( تخييرا)** : التخيير هو التسوية بين الفعل والترك دون ترجيح أحدهما على الآخر ويسمى الإباحة، وبنـاء علـى ذلك تدخل الأحكام الخمسـة وهـي : الايجـاب والنـدب والتحريـم والكراهـة والاباحـة في التعريـف بقيـدي الاقتضاء والتخيير.

**(وضعا)** : الوضع بمعنى الجعل والمراد به في التعريف جعل الشارع شيئا سببا لغـيره أو شـرطا لـه أو مانعـا منـه وألحقت هذه الأحكام بالحكم الشرعي اصطلاحا (لأن التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه)[1] .

[1] سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين. ص(41)

## المطلب الثاني : أقسـام الحكـم الشرعـي

إن تفحصا عاجلا لتعريف الحكم الشرعي الذي اعتمده جمهور أهل الأصول لا يتطلب منا نباهة خارقة لاستنتاج أنه يتضمن أقسامه الرئيسية بشكل واضح ، وذلك أن التعريف المشار إليه يتضمن مقطعين الثاني منهما تفصيل للأول.

فالمقطع الأول هو قولهم (خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين) أما المقطع الثاني ففيه بيان لكيفية هذا التعلق وهو قولهم (اقتضاء أو تخيرا أو وضعا) أي أظهرت صورا ثلاثة لكيفية تعلق خطاب الله تعالى بفعل المكلف ، فكانت كل صورة جديرة بأن تعد قسما منفصلا فتكون بذلك أقسام الحكم الشرعي ثلاثة : وهي : الحكم الاقتضائي ، الحكم التخييري والحكم الوضعي ، وقد اختار هذا بعضهم[1] واستحسنه آخرون[2] إلا أنها لم تكن القسمة التي اعتمدها الجمهور ، إذ اختصروا الثلاثة في قسمين : سموا الأول بالحكم التكليفي ويشمل ما أسماه الفريق الأول بالحكم الاقتضائي والحكم التخييري ، وسموا القسم الثاني بالحكم الوضعي ، وهو نفس القسم الثالث عند الفريق الأول ، إلا أن استقراء تعليلهم لقسمتهم هذه يثبت أنهم لم ينفوا من الناحية النظرية وجاهة التقسيم الأول، يتجلى ذلك في تعليلهم بأن إدخال الحكم التخييري مع الحكم الاقتضائي في نفس القسم من قبل التغليب وليس من قبل الحقيقة، إذ لا تكليف في الحقيقة بالمخير ، وإن حاول البعض أن يجد النسبة بين التخيير والتكليف بطرق غير مباشرة إلا أن ذلك لم يكن كافيا لإثباته على وجه الحقيقة[3] .

وبعد هذا الاستطراد فإن التقسيم الذي نعتمده في هذا المقام هو التقسيم الثنائي الذي اعتمده الجمهور جريا مع الشائع المألوف فنكون بذلك في هذا المطلب بصدد بحث فرعين اثنين :

### الفرع الأول : الحكـــم التكليفـــي

### الفرع الثاني : الحكـــم الوضعـــي

---

[1] الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. طبعة (1983 م) ج(1) ص(137)

[2] محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الثانية (1979 م) ص(57) / سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(44)

[3] سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(45)

## الفرع الأول : الحكـــم التكليفـــي

**أولا : تعريفه لغة** : التكليف في اللغة هو إلزام ما فيه كلفة ومشقة ومنه (كلفه تكليفا أي أمره بما يشق عليه، وتكلفت الشيء تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك)[1]

**ثانيا : تعريفه اصطلاحا** : هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا[2]

**أقســـام الحكـــم التكليفـــي :**

يرى جمهور الأصوليين أن الحكم التكليفي ينقسم إلى خمسة أقسام[3] وذلك حسب تعلق خطاب الله تعالى بفعل المكلف، وذلك إما أن يتعلق به على سبيل الاقتضاء، والاقتضاء هو الطلب، والطلب إما أن يكون طلب فعل وإما أن يكون طلب ترك، فإن كان طلب فعل فإن كان جازما فهو الايجاب، والأثر المترتب عليه هو الوجوب، والفعل المقصود بالطلب هو الواجب ، وإن كان غير جازم فهو الندب، والأثر المترتب عليه هو الندب والفعل المقصود بالطلب هو المندوب، وطلب الترك إن كان جازما فهو التحريم، والأثر المترتب عليه هو الحرمة، والفعل المقصود بالترك هو المحرم، وإن كان غير جازم فهو الكراهة، والأثر المترتب عليه هو الكراهة والفعل المقصود بالترك هو المكروه.

وإما أن يتعلق به على سبيل التخيير وذلك هو الإباحة، والأثر المترتب عليه هو الإباحة، والفعل المخير فيه هو المباح، فتكون أقسام الحكم التكليفي عندهم خمسة وهي : الإيجاب ، التحريم ، الندب ، الكراهة ، والإباحة. أما الحنفية فقد خالفوا الجمهور في كل من الإيجاب والتحريم، ووافقوهم في البقية، ومبنى الخلاف بينهما أن الجمهور نظروا في تعريفهم إلى حقيقة الإيجاب والتحريم في أنفسهما بغض النظر عن قوة الاعتقاد في قوة أدلتهما، لأن ذلك أمر اعتباري خارج عن حقيقتهما ، بينما الأحناف اعتمدوا قوة هذا الظن، فقالوا عن الإيجاب إن ثبت بدليل قطعي فهو الفرض، أما إن ثبت بدليل ظني فهو الواجب، وقالوا عن التحريم، إن ثبت

---

(1) ابن منظور : لسان العرب. دار صادر بيروت. ج(9) ص(307)

(2) راجع شرح التعريف ص(4-5) من هذا الفصل

(3) الشاطبي : الموافقات. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1341 هـ) ج(1) ص(68) / الشوكاني : إرشاد الفحول. ص(6) / الشنقيطي : مذكرة أصول الفقه. الدار السلفية للنشر والتوزيع. الجزائر ص(3) / أبو زهرة : أصول الفقه ص(25) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(383) / محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ص(58) وما بعدها

بدليل قطعي فهو التحريم، وإن ثبت بدليل ظني فهو كراهة التحريم فتحصل أن الحكم التكليفي عندهم سبعة أقسام وهي :

1- الفرض ، 2- الإيجاب - ، 3- الندب ، 4- التحريم ، 5- كراهة التحريم ، 6- الكراهة ، 7- الإباحة ، وبعد بيان مبنى الخلاف من الوجهة النظرية نشير إلى أنه من الناحية العملية يرى بعض الأصوليين أنه لا خلاف إنما اقتصر الخلاف على التسمية[1] ونبه بعض الباحثين أن الخلاف من الناحية الاعتقادية خلاف لفظي بينهما ، بينما أشار إلى أنه في بعض الفروع العملية هناك خلاف فقهي مبني على ذلك[2] .

وأرى أن الخلاف الفقهي في تلك الفروع هو السبب في إطلاق تلك التسمية عند الاحناف وليس العكس، بدليل أن حقيقة ذلك التقسيم الذي اعتمده الأحناف لا نزاع فيه لأنه متعلق بالتصور لا بالتصديق . وما كان هذا شأنه فليس محلا للخلاف إلا إذا كان من المعاني المعقدة التي يصعب تصورها، وما نحن بصدده ليس من ذاك القبيل.

وبعد هذه الإشارة فإن التقسيم الذي نعتمده هو تقسيم الجمهور، مع التنبيه على أنني أذكر هذه الأقسام تعريفا فقط.

**القسم الأول : الإيجاب**

**أولا : تعريفه لغة :** مادته من الواو والجيم والباء وتدل على سقوط الشيء لازما محله **وعليه يقال : وجب** الشيء يجب وجوبا إذا ثبت ولزم[3] ، ووجب الحائط سقط[4] .

---

(1) الآمدي : الإحكام ج(1) ص(141) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج(1) ص(48) / أبو زهرة : أصول الفقه. ص(26)

(2) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(55-56)

(3) ابن منظور : لسان العرب. ج(1) ص(793)

(4) الرازي : مختار الصحاح، ضبط وتخريج وتعليق : مصطفى ديب البغا. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر. الطبعة الرابعة (1990 م) ص(448)

بدليل قطعي فهو التحريم، وإن ثبت بدليل ظني فهو كراهة التحريم فتحصل أن الحكم التكليفي عندهم سبعة أقسام وهي :

1- الفرض ، 2- الإيجاب - ، 3- الندب ، 4- التحريم ، 5- كراهة التحريم ، 6- الكراهة ، 7- الإباحة ، وبعد بيان مبنى الخلاف من الوجهة النظرية نشير إلى أنه من الناحية العملية يرى بعض الأصوليين أنه لا خلاف إنما اقتصر الخلاف على التسمية[1] ونبه بعض الباحثين أن الخلاف من الناحية الاعتقادية خلاف لفظي بينهما ، بينما أشار إلى أنه في بعض الفروع العملية هناك خلاف فقهي مبني على ذلك[2] .

وأرى أن الخلاف الفقهي في تلك الفروع هو السبب في إطلاق تلك التسمية عند الاحناف وليس العكس، بدليل أن حقيقة ذلك التقسيم الذي اعتمده الأحناف لا نزاع فيه لأنه متعلق بالتصور لا بالتصديق . وما كان هذا شأنه فليس محلا للخلاف إلا إذا كان من المعاني المعقدة التي يصعب تصورها، وما نحن بصدده ليس من ذاك القبيل.

وبعد هذه الإشارة فإن التقسيم الذي نعتمده هو تقسيم الجمهور، مع التنبيه على أنني أذكر هذه الأقسام تعريفا فقط.

**القسم الأول : الإيجاب**

**أولا : تعريفه لغة** : مادته من الواو والجيم والباء وتدل على سقوط الشيء لازما محله وعليه يقال : وجب الشيء يجب وجوبا إذا ثبت ولزم[3] ، ووجب الحائط سقط[4] .

---

[1] الآمدي : الإحكام ج(1) ص(141) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج(1) ص(48) / أبو زهرة : أصول الفقه. ص(26)

[2] سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(55-56)

[3] ابن منظور : لسان العرب. ج(1) ص(793)

[4] الرازي : مختار الصحاح، ضبط وتخريج وتعليق : مصطفى ديب البغا. دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر. الطبعة الرابعة (1990 م) ص(448)

**ثانيا : اصطلاحـــا** : هو ما طلب الشارع فعله من المكلف على وجه الجزم مع توعـد العقـاب علـى تركـه[1] نحو قوله تعالى (وءاتوا الزكواة) البقرة (109)

**القسم الثاني : الندب**

**أولا : تعريفه لغـة** : ندبه إلى أمر أي دعاه إليه[2]. والندب الدعاء

**ثانيا : اصطلاحـــا** : هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف طلبا على غير وجه الحتم واللزوم مـن غـير ذم تاركه مطلقا[3] وقيد (مطلقا) في التعريف لإخراج الواجب الموسع والمخير، لأن المكلف يدم بترك أداء الواجب الموسع في ذمته ، ويذم بترك الواجب المخير كلية دون فعل واحد مما خيره فيه الشـارع ، أمـا المنـدوب فإنـه لا يذم الشخص على تركه مطلقا[4] ، ومثاله قوله تعالى (فكا تبوهم إن علمتم فيهم خيرا) النور (33)

**القسم الثالث : التحريـــم**

**أولا : تعريفه لغـة** : من (الحرم) وهو الحرام[5] ، وهو ضد الحلال[6] والحرمة ما لايحل انتهاكه[7]

**ثانيا : اصطلاحـا** : ما طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم واللزوم بوجه ما مع دم فاعله[8] وقيد (بوجه ما) في التعريف حد فاصل للحرام المخير لأنه سبب للذم[9]، ومثاله قوله تعالى (ولا تقربوا الزنىا) الإسراء (32)

**القسم الرابع : الكراهـــة**

**أولا : تعريفهـا لغـة** : الكره بفتح الكاف وضمها الإباء والمشقة[10] ، وكرهـت إليـه الشـيء (تكريهـا) ضـد حببته إليه[11]

---

(1) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(59) / انظر أيضا أبو زهرة : أصول الفقه ص(25) / علـي حسـب الله : أصـول التشريع الإسلامي ص(383)

(2) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(1) ص(131) / الرازي : مختار الصحاح. ص(412)

(3) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين.ص (62)

(4) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين.ص (62)

(5) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(4) ص(94)

(6) الرازي : مختار الصحاح. ص(93)

(7) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(4) ص(95)

(8) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين.ص (69) / انظر أيضا : أبو زهرة : أصول الفقه ص(37) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(388)

(9) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين.ص (63)

(10) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(4) ص(291)

(11) الرازي : مختار الصحاح. ص(362)

**ثانيا : اصطلاحا** : هو ما طلب الشارع الكف عنه من غير حتم مع مدح تاركه وعدم المداومة على فعله[1] ،وقيد (عدم المداومة على فعله) لإخراج ما نبه عليه الشاطبي من أن المكروه بالجزء قد يكون حراما بالكل[2] ، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم (من أكل ثوما أو بصلا فليعتز لنا أو فليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته)[3]

**القسم الخامس : الإباحـــــة**

**أولا : تعريفها لغـــة** : الإظهار والإعلان ، وهي مشتقة من البوح وهو ظهور الشيء[4] ومنه يقال باح بسره بوحا وبؤوحا وبؤوحة أي أظهره[5] والمباح خلاف المحظور[6] .

**ثانيا : اصطلاحـــا** : هو ما اقتضى الدليل السمعي على خطاب الشارع التخيير فيه من غير مدح ولا ذم لا على الفعل ولا على التـرك[7] ، كالأدلة الدالة على جواز التمتع بالطيبات من مأكول ومشروب وملبس ونحوها[8] .

---

(1) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(73)

(2) الشاطبي : الموافقات. ج(1) ص(85)

(3) رواه البخاري عن جابر بن عبد الله في صحيح البخاري. دار إحياء التراث العربي. بيروت لبنان. كتاب الصلاة، باب : ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث. ج(1) ص(216)، ومسلم عن جابر بن عبد الله، الجامع الصحيح. دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت لبنان. كتاب : الصلاة. باب : نهي من أكل ثوما أو بصلا أو كراثا. ج(2) ص(80)

(4) ابن منظور : لسان العرب. ج(2) ص(416)

(5) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(1) ص(216)

(6) ابن منظور : لسان العرب. ج(2) ص(416) / الرازي : مختار الصحاح. ص(51)

(7) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(79)

(8) الشاطبي : الموافقات. ج(1) ص(85)

## الفرع الثاني : الحكـــم الوضعـــــــي

**أولا : تعريفـه لغـــة** : الوضع ضد الرفع[1] ، وضعه ، يضعـه ، وضعـا أي حطـه – ووضعـت الإبـل المرعـى ألزمتها أياه والمواضعة في الأمر أي الموافقة فيه[2] .

**ثانيا : اصطلاحـــا** : عرفه ابن الحاجب[3] بقوله هو خطاب ا لله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وضعا [4] .

وهذا التعريف يشمل جميع أقسام الحكم الوضعـي علـى وجـه الإجمـال، وباسـتقراء تعريفـات جمهـور الأصوليين نجد أن فيها بيانا لأقسامه على وجه التفصيل، ويقع الخـلاف في تعريفـاتهم مترتبـا علـى خلافهـم في بعض أقسامه[5] إذ نجد الجميع قد اتفقوا على كون السبب والشرط والمانع من أقسامه ، ثم اختلفـو فيمـا عـدا ذلك، فاقتصر البعض على هذه الثلاثة[6] وأضاف البعض غيرها بناء على مايراه أهلا بالإضافة والإلحاق، ولعـل أشهر ما أضيف إلى الأقسام الثلاثة السالفة، الصحة والفساد والعزيمة والرخصة[7] وهي التي اقتصر عليهـا كثـير من المعاصرين[8] .

إلا أن في مبحثنا هذا نقتصر على المتفق عليه ، الذي لم نطلع على خلاف فيه نبعـا لمـن اقتصـر عليـه ، وذلك لسببين :

**السبب الأول** : أن ما نحن بصدد بيانه يعد مقدمة بين يدي البحث وليس موضوعا للبحث في حد ذاتـه، ومـا كان هذا شأنه فإن الميل إلى الايجاز فيه يتأيد بمؤيدات أخر.

---

(1) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(3) ص(30)

(2) المصدر السابق. ج(3) ص(94-95) / الرازي : مختار الصحاح. ص(458)

(3) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو جمـال الديـن بـن الحـاجب، فقيـه مـالكي مـن أصـل كـردي ولـد سـنة (570هـ) في أسنا من صعيد مصر، وتوفي سنة (646هـ) بالأسـكندرية، مـن تآليفـه (منتهـى السـول والأمـل في علـم الأصـول والجدل)، وله (مختصر منتهى السول). ابن خلكان : وفيات الأعيان . دار الثقافة. بيروت لبنان ج(3) ص(248)/ الزركلـي : الأعلام. دار العلم للملايين بيروت. لبنان. الطبعة السابعة (1986م). ج(4). ص(211)

(4) مختصر ابن الحاجب ج(2) ص(3)

(5) سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(87)

(6) الشوكاني : إرشاد الفحول.ص (15) / أبو زهرة : أصول الفقه ص(49) / علي حسب ا لله : أصول التشريع الإسـلامي. ص(391)

(7) الآمدي : الإحكام ج(1) ص (186) وما بعدها

(8) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(117) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج(1) ص(93) / الشنقيطي : مذكرة أصول الفقه ص(40) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(115)

**السبب الثاني** : أن القصد بهذه التوطئة عن الحكم الشرعي اقتضاها الحديث عن الاجتهاد الفقهي استنباطا وتنزيلا – تطبيقا – والذي هو موضوع بحثنا إذ لا يعقل منهجيا الحديث عن الاجتهاد الفقهي دون الحديث – ولو بالإشارة الموجزة عن الثمرة المبحوث عنها بالاجتهاد ، والحديث عن الحكم الشرعي وفق هذه العلاقة لايضره إسقاط قسم الصحة والفساد والرخصة و العزيمة من هذه التوطئة بعد الإشارة إليها لما يلي:إن المجتهد، لما يتناول هذه الأقسام إنما يتناولها في الغالب من قبل أسبابها وشروطها فالصحة مثلا هي وصف أثبته الشارع للفعل المستوفي أركانه وشروطه وعكس ذلك البطلان[1] فاجتهاد الفقيه فيهما ينصب على هذه الشروط والأركان.

أما العزيمة فهي في الأصل حكم تكليفي اقتضاه دليل ما ، ثم انقسم هذا الحكم إلى رخصة وعزيمة بسبب وصف طارئ[2] ، فما يستنفد طاقة الفقيه الاجتهادية في هذا المقام هو هذا الوصف الذي جعل سببا لهذا التخفيف – الرخصة– والذي هو عبارة عن حكم تكليفي ، وعليه فإن اقتصارنا على هذه الأقسام الثلاثة ليس فيه ما يخل بهذه التوطئة كتوطئة للموضوع الذي نحن بصدد بحثه.

ومن ثم يكون التعريف المفصل الذي اخترناه للحكم الوضعي هو : خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه.

**ثالثا : أقسام الحكم الوضعي :**

التعريف الذي أثبتناه ينطوي على أقسام ثلاثة للحكم الوضعي وهي السبب والشرط والمانع.

## القسم الأول السبب :

**تعريفه :**

**لغة** : السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره ، ومنه سمي الحبل سببا[3]

**اصطلاحا** : وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على جعله علامة على وجود الحكم فبوجوده يوجد الحكم وبعدمه ينعدم الحكم[4] .

الوصف الظاهر احتراز عن الوصف الخفي ، فما كان خفيا لا يصلح أن يكون علامة على غيره .

---

[1] أبو زهرة : أصول الفقه ص(58) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(397) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(125-126)

[2] أبو زهرة : أصول الفقه ص(45) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(395) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(110) وما بعدها / سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(93)

[3] ابن منظور : لسان العرب. ج(1) ص(458) / الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(1) ص(81)

[4] سعيد فكرة : الشرط عند الأصوليين ص(97)

و(المنضبط ) المحدد الذي لا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، وذلك احترازا عن غير المنضبط الذي يؤدي ربط الأحكام به إلى اضطرابها (الدليل السمعي) أي القرآن والسنة وما يرجع إليهما وذلك احترازا عن الدليل العقلي (جعله علامة على وجود الحكم فبوجوده يوجد الحكم وبعدمه ينعدم الحكم) أي علامة يعرف بها المكلف توجه خطاب الشارع إليه.

ومثاله : الوقت لوجوب الصلاة في قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) الاسراء (78)

## القسم الثاني : الشرط

**تعريفه :**

**1 – لغة** : الشرط بفتح الراء العلامة وجمعه أشراط أما بسكونها فإلزام الشيء أو التزامه وجمعه شروط[1]

**2– اصطلاحا** : هو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه عدم الحكم ولايستلزم وجوده وجود الحكم[2] فهو خارج عن ماهية المشروط – أي الحكم – ولكنه مكمل له لتوقف الحكم عليه في الوجود.

ومثاله : الطهارة لصحة الصلاة ففي الحديث ( لا تقبل صلاة بغير طهور)[3] فالطهارة شرط تتوقف عليه صحة الصلاة ، فإذا عدمت الطهارة لم تصح الصلاة ولايستلزم وجود الطهارة وجود الصلاة.

## القسم الثالث : المانع

**تعريفه :**

**1– لغة** : المنع لغة ضد الاعطاء[4] ومنعه يمنعه ضد أعطاه[5] ، والمانع هو الحائل بين الشيئين ، يقول صاحب اللسان : المنع أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده وهو خلاف الاعطاء[6] .

---

(1) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(2) ص(368)

(2) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(118) / أبو زهره : أصول الفقه ص(53) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(134)

(3) رواه مسلم عن عبد الله بن عمر. كتاب : الطهارة. باب : وجوب الطهارة للصلاة. ج(1) ص(140)

(4) الرازي : مختار الصحاح. ص(403)

(5) الفيروز أبادى : القاموس المحيط. ج(3) ص(86)

(6) ابن منظور : لسان العرب. ج(8) ص(343)

**2- اصطلاحا** : هو وصف ظاهر منضبط يلزم من وجوده عدم السبب أو عدم الحكم[1] ، أي فوجوده علامة على عدم توجه خطاب الشارع بوضع الشيء سببا لغيره إذا تعلق المانع بالسبب، وقد يكون علامة على عدم توجه خطاب الشارع بالحكم إلى المكلف إذا تعلق المانع بالحكم .

**فمثال الأول** : اعتبار الدين مانعا أن يكون ملك النصاب سببا لوجوب الزكاة في المال لإنتفاء حكمة سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة وهي الغنى.

**ومثال الثاني** : أبوة القاتل للمقتول مانع من تنفيذ حكم القصاص مع توفر سببه وهو القتل العمد العدوان لوجود ما يرفع حكمة الحكم أو أغلبها وهي الردع ، لأن ردع حنان الأبوة في الأب قد يفوق ردع حكم القصاص بالنسبة لغيره وهذا يقدح في وصف العمد والعدوان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] أبو زهره : أصول الفقه ص(56) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(394) / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(147)

# المبحث الثاني : منهج استنباط الحكم الشرعي

## مدخل :

إن الفقه الإسلامي الذي هو عبارة عن مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية [1] يمثل ثروة هائلة من حيث الكم، يشهد لذلك الأطنان الهائلة من المجلدات المحقق منها وغير المحقق التي تملأ رفوف المكتبات الإسلامية في مختلف أقطار العالم الإسلامي، بينما نجد مصادر هذا الفقه الأساسية والمتمثلة في القرآن والسنة محصورة العدد لا تملأ إلا جناحا صغيرا من المكتبة الإسلامية إذا ما قيس بجناح الفقه، هذه الكثرة هنا والقلة هناك تجعل من لم يكن له اطلاع على علومنا يستبهم أن تكون هناك نسبة وصلة بين هذه الثروة الواسعة وتلك المصادر المحدودة، لأن تضمن تلك المصادر لتلك الثروة لم يكن على وجه مباشر من كل وجه وإلا لتساوا من حيث الكم ، ولما كان الأمر كذلك سمي استخراج أفراد هذه الثروة من تلك المصادر استنباطا واجتهادا وعرف هذا بذاك وقيل في حد الاجتهاد : هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية [2] والكلمتان تدلان على عمل عقلي فيه جهد[3] لذا لم يكن في متناول كل فرد، وسمي من هو أهل له بالمجتهد، والشروط التي أهتله لهذه التسمية تتطلب بعد توفيق الله تعالى صبرا إلى حد التلدد بالعناء ، وعمله في استنباط الأحكام لم يكن كيفما اتفق وإلا لما استحق هذا المدح والتميز بهذا اللقب ولشاركه فيه غيره من الهواة ، وإنما وفق منهج محدد وأصيل، إنه منهج الاستنباط والمسمّى بأصول الفقه[4] ، فقد اختص بوضعه علماؤنا ، ووضعوه لهذا الغرض ، وميلاد هذا العلم تأخر عن ميلاد ما وضع من أجله وهو الفقه ، لأنه علم ضابط وهكذا شأن العلوم الضابطة تتأخر في الوجود دوما عن المادة التي تضبطها[5] والنظر الذي استوفى الشروط لبناء أحكام الفقه هو نفسه الذي أسس قواعد أصول الفقه.

---

(1) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(11)

(2) أبو زهره : أصول الفقه ص(356) / علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ص(87) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج (2) ص(1039)

(3) الاجتهاد كالتجاهد هو بدل الوسع : القاموس المحيط ج(1) ص(286). واستنبط الفقيه : استخرج الفقه الباطن بفهمه واجتهاده. القاموس المحيط. ج(2) ص(388)

(4) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه. ص(8) / أبو زهره : أصول الفقه ص(1)

(5) أبو زهره : أصول الفقه ص(10)

ولا يمكن أن يكون غيره للعلاقة بين المادتين، إلا أن هذا التأسيس تم مرة باستفتاء مباشر لفقيه مجتهد فأفتى بعد اجتهاد مطلق[1] على نمط فتواه في أحكام الفقه وهو مسلك الجمهور، ومرة أخرى ألتمست فتواه منه بطريق غير مباشر عن طريق استقراء منهجه في الإفتاء، وهذا اجتهاد مقيد وهو مسلك الأحناف[2] والطريقان محل حديثنا في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين :

## المطلب الأول : تأسيس منهج الاستنباط باجتهاد مطلق

## المطلب الثاني : تأسيس منهج الاستنباط باجتهاد مقيد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] المجتهد المطلق : هو من توفرت فيه شروط الاجتهاد. فإن استقل بقواعد الاجتهاد لنفسه فهو المستقل فإن كانت هذه القواعد قد قررها إمام قبله فهو غير مستقل أما المجتهد المقيد : فهو الذي يكون مقيدا في مذهب إمامه. لا يتجاوز أصوله وأدلته، ويفتي فيما لم ينقل عن الإمام فيه نص بالتخريج على النصوص والقواعد المنقولة عنه. انظر أصول الفقه الاسلامي لوهبة الزحيلي. ج(2) ص(1080)

[2] عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه. ص(16) وما بعدها / أحمد الحصري : نظرية الحكم ص(17) وما بعدها

## المطلب الأول : تأسيس منهج الاستنباط باجتهاد مطلق

إن تقرير قواعد استنباط الأحكام ينبغي أن يتم بنظر مساو -إن لم يكن أقوى- للنظر الذي يقوم بتقرير الأحكام، لأن هذه أساس لتلك ومنها تستمد قوتها ولا تغني قوة الفرع عن ضعف الأساس إن كانت له قوة ، فكلا التقريرين ثمرة اجتهاد، إلا أن الإطلاقات الإصطلاحية سمت التقريرات المتعلقة بالمسائل العملية أحكاما شرعية أما تلك المتعلقة بقضايا نظرية فقواعد أصولية، وبهذا الطريق نشأ أصول الفقه الممثل لمنهج الاستنباط أول ما نشأ ، وعلى هذا الطريق سار جمهور الأصوليين في تطويره بعد نشأته، فهذه أغلب الروايات وأرجحها تثبت أولوية وضع هذا العلم للإمام الشافعي[1] وما يشبه الإجماع على أن مؤلفه الموسوم بالرسالة هو أول مصنف في هذا العلم بين الأحياء من المصنفات، والإمام الشافعي واضع هذا العلم فقيه مجتهد ولا ينازع في فقهه رجل يحترم عقله، ومن ثم فلا يوجدما يدعوه. وهو يقرر البذور الأولى لهذا العلم - إلى أن يسلك منهجا غير النظر الحر الذي يعتمد الدليل والدليل وحده كعادته مع مسائل الفقه فهو مجتهد مطلق بل ومستقل ، وهذا المنهج هو الذي يميز هذا النوع من المجتهدين عن غيرهم، حتى السبب المباشر الذي دفعه إلى وضع هذا المصنف هو نفسه الذي يدفعه إلى النظر والاجتهاد في كثير من مسائل الفقه، فالفقيه يستفتي فيفتي، والثابت لدينا أن مصنفه هذا جاء بطلب من المحدث عبدالرحمن بن مهدي[2] فقد ورد أنه كتب إليه (أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن ويجمع فنون الأخبار فيه وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة فوضع له كتاب الرسالة)[3] فبهذا الطريق وضعت البذور الأولى لهذا العلم ، وعليه سار جمهور من جاء من بعد وإن لم يرق إلى مستوى المجتهد المطلق، لأنه هكذا وجد الطريق، سنة سنها الإمام من قبله ، رسم بها مسار الجدول بعد تدفقه ، والعادة الأولى غلابة وإن لم يسندها سند منطقي، فكيف إذا كانت أرجح في ميزان العقل وأوفق للمعهود في الشرع، والخلاف الواقع في بعض القواعد الأصولية قلت أو كثرت بين من سلك هذا النهج لا يناقض وحدة المنهج المتبع، بل فبدلالته على الوحدة ألصق ، لأنه هكذا شأن النظر الحر عند بني

---

(1) ابن خلدون : المقدمة. دار القلم بيروت لبنان. الطبعة الحادية عشر (1992 م) ص(455) / شعبان محمد إسماعيل : أصول الفقه : تاريخه و رجاله. دار المريخ للنشر الرياض. الطبعة الأولى (1981) ص(17)

(2) عبد الرحمٰن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمٰن العنبري أبو سعيد البصري اللؤلؤي المحدث الفقيه، روى عن حماد بن زيد وحماد بن سلمة وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة

قال أحمد بن حنبل : إذا حدث عبد الرحمٰن بن مهدي عن رجل فهو حجة. توفي بالبصرة سنة (191 هـ)./ ابن سعد : الطبقات الكبرى. دار بيروت للطباعة والنشر (1980م) ج(7) ص(297)/ المزي : تهذيب الكمال، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى (1992م). ج(17) . ص(430) وما بعدها

(3) تاريخ بغداد ج(2) ص(64-65)/ للخطيب البغدادي : المكتبة السلفية، المدينة المنورة

الانسان ، ولنا في الخلاف الواقع بين الأئمة الأربعة في مسائل الفقه عبرة، لأن النزاع في أن لا إمام لهم غير الدليل شذوذ، ومع ذلك فإن اتفاقهم في كل المسائل لم يقع و لم يتوقع ، كما أن الإعلان بأن كل من نسب أو انتسب إلى جمهور هذا الطريق قد درس القواعد وقررها بنظر حر ووفق قوة الدليل دون أن يداخله تمذهب وتقليد ادعاء ، لأن التقليد أصيل في الانسان وغالب على بنيه[1] ، ومن هذه الغلبة اكتسبت رتبة الاجتهاد مزيد فضل بالتميز الحاصل ، إلا أن الذي جعل مثل ذلك لا ينفي هذا المنهج عن القواعد التي قررها أهله، أن أغلب التقليد لما دخل استدلالهم على القواعد دخله وهم يستدلون على قواعد قد سبق تقريرها وفق المنهج المذكور، فستر هذا السبق ذاك التقليد ، فلم يضر هذا التقليد ذاك السبق.

---

[1] ابن خلدون : المقدمة. ص(4)

## المطلب الثانـــي : تأسيس منهـــج الاستنبـــاط باجتهـــاد مقيـــد

إن الاجتهاد الشرعي تصنف أهله إلى مراتب دلالة على تباين حظهم من شروطه مـن جيـل إلى آخـر، إلا أنه مما لا نزاع فيه أن الجيل الأول ، جيل الصحابة رضوان الله عليهم ، كان الأقوى والأوفر حظـا[1] وقلـة الوسائط من العلوم المستحدثة بينهم وبين الاجتهاد يكفي شاهدا على ذلك ، فلم تنشـأ هـذه العلـوم المعينـة في طريق الاستنباط كأصول الفقه ونحوه ، لتتمكن الأجيال التالية فيها أكثر من السالفة كما هو الحـال في العلـوم المادية والإنسانية الأخرى، بل نشأت تعويضا عن النقص الحاصل فيما تـوالي مـن أجيـال[2] بغيـة تقريبهـم بمـن سلف القرب المسوغ لممارسة اجتهاد معفو عن غرره ليسره ، فلا تخلو الحيـاة مـن قـائم لله بحجـة، وداع إليـه على بصيره وهكذا ساغ للعلماء تنويع الاجتهـاد إلى أنـواع، فهـذا مجتهـد مسـتقل، وذاك مطلـق غـير مسـتقل والآخر مجتهد مقيد وما إلى ذلك ، وكل نوع من أنواع الاجتهاد يمـارس مـن قبـل الصنـف الـذي يقابلـه مـن المجتهدين عند معالجة الأحكام، إذ لولا هذه الممارسة لما كان له ميلاد ومن ثم فتسـمية والفقيـه في أي صنـف كان لايستطيع أن يقسم عقله نصفين وهو ينظر في الموضوعات الشرعية المطروحة عليه ، ومن هنا كان لمنهـج الاستنباط – أصول الفقه – أن يأخذ النظر في قواعده حظه من الاجتهاد المقيد كما أخـذ النظر في الأحكـام، وكان أرباب هذا النظر في قواعد أصول الفقه هم الأحناف، والذي يجدر بالإشارة أن الاجتهـاد المقيـد متـأخر في الميلاد عن الاجتهاد المطلق لأنه مقيد بمجموعة الأحكام-المذهب- التي هي ثمرة الاجتهاد المطلـق، فـاقتضى هذا الارتباط ذاك الترتيب ، وواقع الدراسات الأصوليـة يكفي شاهدا على ذلك ، فبينما نجد أول مصنـــف في أصول الفقه على طريقة الجمهور بين أيدينـا اليـوم يعـود صـدوره إلى النصـــف الثـاني مـن القـرن الثـاني الهجري وهي فترة حياة مؤلفـه رضي الله عنه المتوفـى سنة (204هـ) بينما أول مصنف في أصـول الفقـه علـى منهج الأحنـاف[3] محفوظ لدينا هو أصـول أبـي الحسـن الكرخـي[4] (260 – 340 هـ) وقـد مضـى علـى تصنيف الرسالـة عدة عقود، وإن صـح ما ثبت من أن أول مصنف في أصول الفقـه[5] كـــان للإمـام أبـي

---

[1] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين : تحقيق محمد محي الدين عبـد الحميـد. شـركة أبنـا شـريف الأنصـاري للطباعـة والنشـر والتوزيع . المكتبة العصرية. صيدا، بيروت.طبعة (1987م) . ج(1). ص(14) وما بعدها

[2] ابن خلدون : المقدمة.ص (454-455)

[3] شعبان إسماعيل : أصول الفقه. تاريخه ورجاله ص(35)

[4] هو عبيد الله بن الحسين. أبو الحسن الكرخي. فقيه حنفي. انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق ولد بـالكرخ سـنة (260 هـ) وتوفي ببغداد سنة (340 هـ). الزركلي : الأعلام. ج(4) ص(193)

[5] عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(17) ابن النديم : الفهرست. اعتناء وتعليق الشيخ إبراهيم رمضان. دار المعرفة بيروت. لبنان الطبعة الأولى (1994م) ص(252-253)

يوسف[1] صاحب أبي حنيفة ، فلا نسلم بأنه كتبه على الطريق الذي سلكه الأحناف من بعده، فمكانته العلمية في العصر الذي وجد فيه ترجح أنه كان إماما في وضعه ، والإمام مأموما للدليل وحده، وخلافه مع أبي حنيفة في كثير من الفروع يكفي شاهدا على ذلك، فصار منهجه بذلك هو المنهج الذي سلكه الجمهور بعد الإمام الشافعي وهذا بيت القصيد، لأن الذي نحن بصدد تقريره هو سبق منهج لمنهج بغض النظر عن أشخاص كل منهج.

وإضافة إلى ما سبق بيانه عن سبب تأخر الكتابة في أصول الفقه وفق اجتهاد مقيد نرى أن التصنيف على الطريق الثاني كان صورة للحياة العلمية في ذلك العصر حيث بدأ فيه سريان التقليد إلى العلماء أنفسهم وقد كان قبل ذلك شبه مقصور على الجمهور من عامة المسلمين[2] ، فلا مندوحة بعد ذلك لعلماء الحنفية إن لم يجدوا لأئمتهم ميراثا أصوليا يقلدونهم فيه أن يلتمسوا ذلك من الميراث الفقهي وقد كان ثريا، يستخلصون منه ما يرونه مسلكا لأئمتهم في الاجتهاد وهو مسلك غير منكور دوما ، لأنه وإن بدا في الشكل أن ثروتهم الفقهية أصلا لأصولهم وهذا تناقض، ففي الحقيقة أن هذه الثروة كاشفة عن تلك الأصول وليست مؤسسة لها إذا بحث ذلك بعقل علمي متجرد، إلا أن في التقليد مغالاة والعصر ظرف مناسب له ، لذا لم يتحرر من ضغطه في ذلك الوقت أرباب الطريقين على السواء.

---

[1] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي صاحب أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه. ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي الرشيد. وأول من دعي قاضي القضاة. من تآليفه : الخراج والآثار والنوادر، ولد بالكوفة سنة 113 هـ وتوفي ببغداد سنة 182 هـ. الزركلي : الأعلام. ج(8) ص(193)/ ابن سعد : الطبقات الكبرى. ج(4) ص(207) وما بعدها

[2] محمد الخضري : تارخ التشريع الإسلامي. دار اشريفة للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر ص(324)

# الباب الأول :

## الأسس العامة لمنهج الاستنباط

الفصل الأول : مراعاة مقصد الشارع عند وضع الشريعة

الفصل الثاني : مراعاة منهج الشارع في الكتاب والسنة

الفصل الثالث : مراعاة [illegible] الدلالي

والنظرة [illegible]

جامعة الأمير [illegible] الإسلامية

## مقدمـــــة :

قد سبقت الإشارة في الفصل التمهيدي إلى أن منهج الاستنباط علم مستقل يسمى أصول الفقه و لم نقصد في هذا البحث الحديث عن مفردات هذا المنهج تفصيلا لمضمونها وترجيحا في الخلاف القائم فيها، فلكل ذلك مواضعه الخاصة به في كتب أصول الفقه المختلفة، ولكن رأينا أن هذا العلم نشأ ليضبط الاتجاه الراجح في التشريع الإسلامي والذي عليه الجمهور وهو التشريع بالرأي، وذلك أن التقسيم المنطقي – لا التاريخي – لاتجاهات التشريع الإسلامي يحصرهما في اتجاهين :

**الاتجاه الأول** : وهو الاتجاه الراجح والذي عليه جمهور الفقهاء وهو الذي يعتمد التشريع بالرأي.

**الاتجاه الثاني** : وهو اتجاه شبه شاذ حتى قيل في شأنه أنه بدعة حدثت بعد المئتين [1] وهو الاتجاه الظاهري الذي يعتمد التفسير الحر في للنصوص ويرفض الرأي والقياس [2] ونظرا لشذود هذا الاتجاه فإنه لم يشكل في الفقه الإسلامي تيارا قويا، وكادت مصادره والمعروفون من علمائه يعدون على أصابع اليد، والفضل يعود لابن حزم [3] في بعث هذا المذهب من جديد حتى صار أشهر من صاحب المذهب داود بن علي [4] مما جعل الاتجاه الأول بحكم سيطرته على الساحة الفقهية يستبد بلفت أنظار الدارسين، والتنقيب عن التقارب والتباعد بين أفراده، فوجدوا تباينا في قوة الأخذ بالرأي كان كفيلا بأن يعتمدوه معيارا لتقسيم الساحة الفقهية إلى مدرستين، مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. والخلاف الكائن بينهما ليس في مطلق الأخذ بالرأي ومطلق الاقتصار على الحديث، لأن لأرباب كل مدرسة نصيبا مما عند الأخرى، ولكن بالنظر إلى ما هو الغالب والأكثر [5] ، وكتب تاريخ التشريع الإسلامي تذكر الأسباب التي جعلت كل مدرسة تغلب في الاجتهاد الجانب الذي سميت به، و لم يثبت الاتجاه الظاهري في التصنيف إما لكونه لم ينشأ بعد[6] وإما لكونه في حكم المهمل لضعفه كاتجاه فقهي، ثم على ضعفه لم يلق الترحاب في الأوساط الفقهية لشذوذه ، وإما لكونه في البدايات محسوبا على مدرسة أهل الحديث في الجانب القصى منها الأبعد

---

(1) الشاطبي : الموافقات (151/4)

(2) شعبان محمد إسماعيل : أصول الفقه تاريخه ورجاله ص (91)

(3) ابن حزم هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي ولد بقرطبة سنة (384 هـ) وتوفي سنة (456 هـ) من أشهر مؤلفاته "الفصل في الأهواء والملل والنحل "والمحلى" و "الإحكام في أصول الأحكام" ، الزركلي : الأعلام ، ج (4) ص (254)/ ابن خلكان : وفيات الأعيان. ج(3) ص(325)

(4) داود : هو داود بن علي بن خلف الأصفهاني ، وكنيته أبو سليمان ، ولد بالكوفة سنة 201 هـ وتوفي ببغداد سنة (270 هـ) أحد الأئمة المجتهدين وإليه تنسب الطائفة الظاهرية ، الزركلي : الأعلام ج(2) ص ( 333)/ ابن خلكان : وفيات الأعيان. ج(2) ص(255) وما بعدها

(5) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية. ملتزم الطبع والنشر. دار الفكر العربي. القاهرة. ص(247) وما بعدها

(6) انظر شعبان محمد إسماعيل : أصول الفقه تاريخه ورجاله.ص(91)

من مدرسة أهل الرأي [1] . ولسنا في مقام الفصل في أي من هذه الأصل ، ولكن في مقام الإشارة إلى التقسيم المنطقي والتاريخي – الحاصل في الحركة الفقهية لنخلص بعد ذلك إلى القول أن إصول الفقه جاء ضابطا لاستعمال الرأي في النصوص واستنباط الأحكام منها ضبطا لا على سبيل الكبت للطاقة الفكرية للفقيه، إنما تفجيرا لها وتشجيعا لأهلها بعدما أزيلت مخاوف الجنوح في الفتوى والاستنابط عن الجادة – وهي التي تكبت المخلصين عن الانطلاق حقيقة – بهذا الضبط ، فصار الطريق بعد ذلك آمنا لينطلق فيه أهله باسم الله، إلا أن مرور الأيام كفيل بقلب الوسائل إلى غايات، فصار أصول الفقه عند البعض[2] ضابطا بلا مضبوط – أي بلا رأي – وصارت قواعده تناقش عندهم بمنهج ظاهري محض، فكانوا ظاهرية جددا من حيث لا يعلمون.

وردا للمنهج – منهج الاستنباط – إلى ما كان عليه رأينا بيان الأسس العامة التي على ضوئها يتم الاستعانة بالمنهج المذكور لاستنباط الأحكام من النصوص دون الوقوع في المحذور المشار إليه، أسس رأيناها تصلح لأن يلتقي عليها ويقبل الاجتهاد على ضوئها من اختلفت قواعد الاستنباط بينهم دون أن يمنع هذا الخلاف ذاك الاتفاق ، وعسى أن يكون هذا الاتفاق مقربا المسافات بين نتائج ذاك الخلاف.

وذلك أن النص الديني الذي وضع أصول الفقه منهجا لا ستنباط الحكم منه مشدود إلى أبعاد ثلاثة خارجة عن حقيقته التركيبية – اللفظ والمعنى – ولكن النظر السليم يقضي بأن يفهم النص على ضوئها وإلا فإن الفهم عرضة لمزيد من الزلل إضافة إلى الزلل الذي هو عرضة له بحكم القصور الطبيعي في عقل الإنسان.

وذلك أن النص الديني متميز بصدوره عن الشارع الحكيم في اللفظ أوالمعنى – قرآنا وسنة – ... والمقصود بالهداية – هداية النص – هو الإنسان. فالنص الديني – إذن – بين حقيقتين وفهمه على حقيقته لا يتم دون مراعاتهما.

---

[1] يقول الدكتور عبد الحليم عويس : (ينتمي المذهب الظاهري إلى مذاهب السنة والأثر وبالتالي فإن لنا أن نتوقع بدايات متناثرة للفقه وفق المنهج الظاهر خلال القرنين الأول والثاني الهجريين بيد أن الظاهرية كمذهب لم تظهر إلاّ في النصف الأول من القرن الثالث الهجري).

بحث : المذهب الظاهري نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله للدكتور عبد الحليم عويس عن ملتقى الاجتهاد (الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي بقسنطينة 1983م) ، مؤسسة العصر للمنشورات الاسلامية ، الجزائر ، ج (1) ص (311)

[2] يتجلى ذلك بشكل واضح عند مطالعة حال الفكر الإسلامي يوم استحكم التقليد والتعصب للمذاهب.

فهو صادر عن الشارع الحكيم وللشارع قصد عند وضعه اقتضى ذلك وصف الحكمة، فالنظر في القصد يسبق النظر في النص ليسلم الفهم. ثم إن المفهوم في خطاب البشر المقروء منه والمسموع وإن كان يعتمد في إبلاغ المعنى على الألفاظ إلا أنّه قد تختلف العادات في استعمال الألفاظ والمناهج في التعبير عن الأفكار، فمن عادته الإكثار من المجاز ليس كمن لا تجد عنده للمجاز استعمالا في فهم المعاني من التعابير الصادرة عنهما ، إذا كان هذا فيمن ينتمون إلى جنس واحد فكيف إذا صدر الخطاب عن رب هذا الجنس وخالقه؟ فمراعاة منهج الشارع في التشريع ضرورة للفهم الصحيح عنه حتى لا يفهم وفق منهج غيره فتولج البيوت من غير أبوابها. فمراعاة مصدر النص الديني لفهمه حقيقة الفهم يعني مراعاة أمرين : مراعاة مقصد الشارع عند وضع الشريعة – نصوص الكاتب والسنة، ومراعاة منهج الشارع في التشريع.

ثم إن المقصود بالنص الديني من المخلوقات التي نراها هو الإنسان ، أي الإنسان بحقيقته التي خلقه الله عليها وليس باسمه، فالنص وضع لهداية هذه الحقيقة وتوجيهها ، فكان معرفة هذه الحقيقة جزءا من معرفة رسالة النص، إذ لم يأت النص لمسخها وتبديلها حتى نقف عند ظاهره بغض النظر عما يترتب على ذلك، وهذا الذي حدا بنا إلى القول بضرورة مراعاة التكامل بين فطرة الإنسان والوحي في الفهم وكان بعدا ثالثا، وهذه الأبعاد الثلاثة هي محل حديثنا في هذا الباب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حياة الإنسان على الأرض، مشهد متميز و مثير، وهكذا شأن كل مشهد أخير. كانت المشاهد قبله تسير على وتيرة واحدة، كل شيء ساكن أو يقترب من السكون، وكاد أن يستعجم إبداع الخالق في الكون والإنسان، لكن حكمته سبحانه اقتضت تأجيل إظهار إعجازه في صنعه بشكل متسارع ومثير إلى المشهد الأخير (لكل أجل كتاب) الرعد (39).

فإذا بالدنيا كلها حركة لا سكون فيها. لهب في البر و البحر في الأرض و في السماء، نعم لهب الذرة في الحجر و الشجر، في الماء واليابسة، جعل الإنسان يدرك قرب موعد (وإذا البحار سجرت) التكوير (6). والحركة بنوعيها، الحركة الكامنة داخل الموجودات الثابتة، حركة الإلكترونات في مداراتها بسرعة يكل الذهن عن عدها، وحركة هذه الموجودات بعضها حول بعض، فالأرض تتحرك (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) النمل (90). والسماء تتحرك بأفلاكها (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) يس (39).

نظر الإنسان فإذا بالأرض ليست بالأرض، و السماء ليست بالسماء، فأدرك أن (يوم تبدل الأرض غير الأرض و السمـٰوات ) إبراهيم (50) ليس ببعيد، حتى الإنسان وكأنه ليس بالإنسان، يحلق في الفضاء وليس بطائر، ويدور مع الأفلاك وليس منها، ويغوص أعماق البحار وليس بسمك.

كل شيء متميز ومثير في هذا المشهد الأخير، حتى الهدى الذي نزل به الوحي لم يستثن من التلبس بالإعجاز المدهش الذي يفوق كل إعجاز، وذلك أمر يقتضيه طبيعة دوره في الحياة، فإذا كان نزوله ليقود حركة الإنسان على الأرض، فلا يعقل أن يفوق المقود في الإعجاز والظهور من يقوده ، وإن عقل فلم تشهد بذلك العوائد. لأن شرط القيادة يقتضي السبق دوما مهما كان الزمان و المكان، فعن سيدنا موسى (فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يافكون) الشعراء (44)، وعيسى نادى في قومه (أني قد جئتكم بآية من ربكم إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طائرا بإذن الله، وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم) آل عمران (48). وإبراهيم تحدى بربه طبيعة الإحراق في النار (يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) الأنبياء (68). أما محمد صلى الله عليه وسلم رائد المشهد الأخير، فهذا قرآنه يتحدى العالمين منذ قرون (قل لإن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) الإسراء (88) ولا يزال التحدي قائما إلى يوم الدين.

ولما قضى الله عز وجل أن تكون هذه الشريعة خاتمة الشرائع قصد بوضعها وضعا متميزا يتلافى به النقص الذي كان لا يتلافى إلا بمبعث نبي جديد فيما سبق.

حياة الإنسان على الأرض، مشهد متميز و مثير، وهكذا شأن كل مشهد أخير. كانت المشاهد قبله تسير على وتيرة واحدة، كل شيء ساكن أو يقترب من السكون، وكاد أن يستعجم إبداع الخالق في الكون والإنسان، لكن حكمته سبحانه اقتضت تأجيل إظهار إعجازه في صنعه بشكل متسارع ومثير إلى المشهد الأخير (لكل أجل كتاب) الرعد (39).

فإذا بالدنيا كلها حركة لا سكون فيها. لهب في البر و البحر في الأرض و في السماء، نعم لهب الذرة في الحجر و الشجر، في الماء واليابسة، جعل الإنسان يدرك قرب موعد (وإذا البحار سجرت) التكوير (6). والحركة بنوعيها، الحركة الكامنة داخل الموجودات الثابتة، حركة الإلكترونات في مداراتها بسرعة يكل الدهن عن عدها، وحركة هذه الموجودات بعضها حول بعض، فالأرض تتحرك (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) النمل (90). والسماء تتحرك بأفلاكها (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) يس (39).

نظر الإنسان فإذا بالأرض ليست بالأرض، و السماء ليست بالسماء، فأدرك أن (يوم تبدل الأرض غير الأرض و السمـٰوات ) إبراهيم (50) ليس ببعيد، حتى الإنسان وكأنه ليس بالإنسان، يحلق في الفضاء وليس بطائر، ويدور مع الأفلاك وليس منها، ويغوص أعماق البحار وليس بسمك.

كل شيء متميز ومثير في هذا المشهد الأخير، حتى الهدى الذي نزل به الوحي لم يستثن من التلبس بالإعجاز المدهش الذي يفوق كل إعجاز، وذلك أمر يقتضيه طبيعة دوره في الحياة، فإذا كان نزوله ليقود حركة الإنسان على الأرض، فلا يعقل أن يفوق المقود في الإعجاز والظهور من يقوده ، وإن عقل فلم تشهد بذلك العوائد. لأن شرط القيادة يقتضي السبق دوما مهما كان الزمان و المكان، فعن سيدنا موسى (فألقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يافكون) الشعراء (44)، وعيسى نادى في قومه (أني قد جئتكم بآية من ربكم إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طائرا بإذن الله، وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم) آل عمران (48). وإبراهيم تحدى بربه طبيعة الإحراق في النار (يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) الأنبياء (68). أما محمد صلى الله عليه وسلم رائد المشهد الأخير، فهذا قرآنه يتحدى العالمين منذ قرون (قل لإن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) الإسراء (88) ولا يزال التحدي قائما إلى يوم الدين.

ولّما قضى الله عز وجل أن تكون هذه الشريعة خاتمة الشرائع قصد بوضعها وضعا متميزا يتلافى به النقص الذي كان لا يتلافى إلا بمبعث نبي جديد فيما سبق.

فتعهد الله سبحانه بحفظها من التحريف والتبديل الذي كانت تتعرض له الكتب السابقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) الحجر (9)، بأن جعلها في أمة العرب[1] لما يتميزون به من قوة الحوافظ التي قامت بدور الحافظ للوحي إلى الأجل الذي تهيأت فيه الطباعة الحديثة لتتكفل بعد ذلك بتدعيم قوي إلى قيام الساعة إن شاء الله، ولما يتميزون به من بساطة الحياة و القرب من الفطرة، هذا الذي يؤهلهم إلى الالتزام الصحيح والصادق فيتقوى بذلك الحفظ، ويكونون أكثر أمانا على دين الله؛ بجانبين نهج الذين (يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) آل عمران (77). وذلك الذي كان حتى وصفهم ربنا بقوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس )آل عمران (110). قلت تعهد الله سبحانه بحفظها، وهيأ لذلك أسبابا من واقع الناس، أشرنا إلى بعضها لا على سبيل الحصر (وما يعلم جنود ربك إلا هو) المدثر (31).

فاقتضى مقصد الهداية بالشريعة ومقصد الاقتصار عليها والاكتفاء بها عبر الزمان والمكان أن توضع بأوضاع ثلاث، بعضها مراعى فيه كونها آخر رسالة، وهي بهذا الوضع تختلف عما سبق ولذلك كان الإعجاز كامنا فيها باقيا ببقائها، و لم يكن عصافى يدبي أو ظاهرة محسوسة طيعة على وجه خارق أو غير مألوف في يد رسول دلالة على صدق نبوته، ثم تنقضي بموته، وبعضها مراعى فيه كونها جاءت لهداية النفس والمجتمع وهي مع من سبقها في هذا سواء، فأما الوضع الأول فقصد به استيعاب أحداث الحياة في الزمن الواحد بالهدى مع تناهي النصوص، مصداقا لقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) النحل (89).

أما الوضع الثاني فقصد به استيعاب أحداث الحياة بالهدى فيما بقي من الأزمان مع انقطاع الوحي، الذي اقتضاه قوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) سبأ (28) مع قوله صلى الله عليه وسلم (لا نبي بعدي)[2] .

---

[1] يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: (فالعرب هم حملة شريعة الإسلام إلى سائر المخاطبين بها وهم من جملتهم واختارهم الله لهذه الأمانة لأنهم يومئذ امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي جودة الأذهان، وقوة الحوافظ وبساطة الحضارة و التشريع والبعد عن الإختلاط ببقية أمم العالم فهم بالوصف الأول أهل لفهم الدين وتلقينه وبالوصف الثاني أهل لحفظه وعدم الإضطراب في تلقينه وبالوصف الثالث أهل لسرعة التخلق به إذ هم أقرب إلى الفطرة السليمة و لم يكونوا على شريعة معتد بها متمائلة حتى يصمموا على نصرها، وبالوصف الرابع أهل لمعاشرة بقية الأمم إذ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى) مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر بن عاشور ط(1985) بمضع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع.ص (89)

[2] سبق تخريجه. ص (27)

أما الوضع الثالث فقصد به ما يقصد بكل تشريع، وهو أن تكون الحياة على أحسن صورة وأكمل حال (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) البقرة (138).

وأفردنا هذه الأوضاع الثلاثة، دون الذي أشرنا إليه قبلها الذي يقصد منه حفظها من التحريف، لأن إدراك هذه الأوضاع له دخل في اجتهاد المجتهد، إذ كل وضع ينير له طريقا من الطرق وهو يلاحق ما جد من أحداث الحياة في الزمن الواحد أو مع اختلاف الزمان باجتهاد يبين فيه ما يناسبها من الهدي، ولذلك رأينا أن نجعل هذا الفصل لبيان هذه الأوضاع الثلاثة عبر مباحث ثلاثة، كل وضع بمبحث يخصه

## المبحث الأول : وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب أحداث الحياة بالهدى مع تناهي النصوص.

## المبحث الثاني : وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب حركة الحياة بالهدى فيما بقي من الأزمان مع انقطاع الوحي.

## المبحث الثالث : وضع الشريعة وضعا يقضي بأن تكون الحياة على أحسن صورة وأكمل حال.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المبحـــــث الأول :

# وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب أحداث الحياة بالهدى مع تناهي النصوص

### مدخـــــــل :

إن حكمة الله في خلقه اقتضت ترابطا بين الموجـودات، ترابطـا لا يقبـل معـه التسـيب والشـذوذ. ترابطا نلمس فيه وحدة الشكل دلالة علـى وحـدة الصـانع، نجـد ذلـك في خلايـا الجسـم وأنسـجته داخـل الإنسان الواحد، كما نجده في الأواصر التي ننشد بين الأفراد داخل الجنس البشري، كما نجده في الشـموس والأفلاك في فضاء الله الشاسع.

وبيان ذلك أن الموجودات تتألف على شكل مجموعات، تكون الروابط بينها أقوى والأواصر أشد ، ثم هذه المجموعات تؤلف فيما بينها مجموعات أكبر تشدها روابط ليست في القوة كالتي قبلها، لكنها أقوى من روابط تشد مجموعات أكبر، وهكذا يتسلسل هذا الشكل من التآلف إلى المدى الذي يقـع تحـت إدراك الإنسان، ولا ندعي أننا أحطنا بالذي ذكرناه من خلق الله علما، ولكنه قبـس مـن فضـل الله ونـوره علـى معارفنا نستضيء به، مع إقرارنا أمام ربنا بقوله (وما أوتيتم مـن العلـم إلا قليـلا) الإسـراء (85)، ونظـرا أن الإنسان هو قطب الرحى في المشهود من الكون، بدليل أن الله سخر له الأرض والسماء، فإننا نقتصر عليـه في التمثيل لهذه الروابط التي تشد بين أفراده، وفي ذلـك دلالـة علـى نظائرهـا السـارية فيمـا خلـق الله مـن موجودات.

أنظر إلى البشر في شرق الأرض وغربها، تجدهم يتجمعون على شكل وحـدات صغرى، الروابـط بينها أقوى ما تكون، هذه الوحدات هي الأسر، ثم تجد هذه الوحدات تتجمع على شـكل وحـدات أكـبر تسمى عشائر، أو اختر لها ما تراه مناسبا من الأسماء، فلا ضرر إذا اتضح المسمى، الروابط بـين أفـراد هـذه الوحدة لها اعتبار دون اعتبار الروابط داخل الأسـرة الواحـدة، ولكنهـا أقـوى مـن روابـط ستتشـكل وفـق التسلسل المعهود، سنة الله في خلقه "ولن تجد لسنة الله تبديلا" الأحزاب (62).

والغرض من هذا البيان هو التنبيه على أن حركة الحيـاة الإنسـانية علـى الأرض لم تشـذ عـن هـذا الناموس، يشهد لذلك أن فروع الفقه الإسلامي التي هي ثمرة التفاعل بين نصوص الوحي ووقائع الحياة عبر قناة المجتهدين، قد تجمعت بصورة تلقائية على شكل أبواب تعكس تجمع أحـداث الحيـاة الـتي إليهـا يقصـد الوحي بالتوجيه على شكل قطاعات، كل قطاع يتـألف مـن وحـدات، تصنـف اقتضـاه قـانون الـترابط أو

التجاذب الذي أشرنا إليه، لم تقتضه أفكار المشرعين ولا عواطفهم ولا ظروف بيئاتهم، ويشهد لذلك أنه تصنف لا يشذ عنه تشريع في دنيا الناس.

والشريعة إذ وضعت وضعا مراعى فيه هذا الشكل من التآلف المتسلسل، لأن بهذا الوضع، بتسلسل عطاؤها مستوعبا أحداث الحياة وإن تناهت النصوص. فهو وضع اقتضاه شمول الشريعة لحركة الحياة في الزمن الواحد. ونحن في هذا المبحث نتحدث عن المطالب التالية :

**المطلب الأول : كيف تم هذا الوضع ؟**

**المطلب الثاني : كيف يتم ذلك الاقتضاء ؟**

**المطلب الثالث : أثر الغفلة عن مراعاة هذا الوضع في الاجتهاد.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلـــب الأول :

## كيـف تـــم هذا الوضـــع ؟

إن نصوص الوحي في الرسالة الخاتمة قد تناولت بالذكر والبيان القواعد والأصول التي يبنى عليهـا فقـه كل قطاع من قطاعات الحياة، تناولا متباين التركيز، بحسب ما تقتضيـه استقامة الحيـاة علـى الفطـرة في كـل ميدان من ميادينها، يشهد لهذا الاقتضاء ارتباط نزول كثير من النصوص بأحداث من واقع الناس، فكان النزول بذلك مفرقا عبر الزمن بحسب تفرق وقوع الأحداث فيه، هذا الذي لم يكن لمـا سبق مـن الكتـب، إذ كـانت تنزل جملة واحدة[1] .

فكانت النصوص لذلك تقل أو تكثر من قطـاع إلى آخـر، بحسـب حاجـة الفطـرة فيـه إلى الوحـي[2] ، ومركز الفعل الذي انصب عليه الهدى في حركة الحياة.

فجاءت ثلاث وعشرون سنة من عمر النبوة بقدر الله عصارة مركزة للحيـاة الإنسـانية لمـا شـهد فيـه مجتمع النبوة من قوة وضعف، وسلم وحرب، وحماية واحتمـاء، وبنـاء لجسور العلاقـات بـين الأفـراد أو مـع الشعوب والمجتمعات وهدمها، وصنوف صور الحياة التي تعد مدارا لأفعال العباد وإن اختلفـت المجتمعـات عـبر الزمان والمكان[3] .

فجاءت النصوص لذلك مستوعبة المحطات الرئيسية للحيـاة الإنسـانية، ممـا أهلهـا لأن تكـون مظلـة لا يشذ عن الاستضلال بهديها فرع من فروع الحياة ولا فعل من أفعال العباد ضيقا في أفقهـا، وإن حـدث ذلـك فعلى سبيل التعدي والجنوح

---

(1) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم. ط(1990) دار الثقافة الجزائر. ج(2) ص(259) / جلال الديـن السـيوطي : الإتقـان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. المكتبة العصرية صيدا بيروت. ط(1988). ج(1) ص(119) / الشيخ محمـد عيـد العظيم الزرقاني:مناهل العرفان في علوم القرآن دار الفكر. ج(1) ص(46)

(2) انظر الدكتور عبد المجيد النجار : في فقه التدين فهما وتنزيلا صدر عن مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحـاكم الشـرعية والشؤون الدينية في دولة قطر ج(1) ص(55) وما بعدها

(3) انظر : الشيخ محمد الغزالي. كيـف نتعـامل مـع القـرآن (في مدارسـة أجراهـا الأسـتاذ : الدكتـور عمـر عبيـد حسـنة) دار الإنتفاضة للنشر، الجزائر. ص(79)

## المطلب الثانـــي :

## كيـف يتم ذلك الاقتضـــاء ؟

إن الشريعة قد وضعت بهذا الوضع قصد استيعاب أحداث الحياة بالهدى وإن تناهت النصوص، أما كيف يقتضي هذا الوضع ذلك الاستيعاب، فإنه يقتضيه عبر ركنين يستند إليهما.

**الركن الأول : يتمثل في القواعد والأصول المبينة.**

**الركن الثاني : يتمثل في أصول فطرية جبل عليها الإنسان "المجتهد"**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## الركـــن الأول :

# استيعاب تقتضيه القواعد والأصول في كـل باب

فإن الشريعة لما وضعت بهذا الوضع قصد استيعاب حركة الحياة، كـان في تنـاول الوحـي لجملـة مـن المسائل في القطاع الواحد من قطاعات الحياة وسكوته عن البقية دلالة على أن ما نطق به الوحي مكتفيا به فيه جواب غيره من الطوارئ في القطاع نفسه[1] ، وإلا فإنه يبعد أن تترك تلـك الطـوارئ لذهـن الفقيـه ليستفرغ وسعه بحثا عن حكمها في أبواب الفقه كله، وذلك أنـه مسـلك غـير مضمـون النتيجـة، وعسـر لم تـألف مـن الشريعة مثله، ويبعد أن يكون بيان هذا شأنه مقصودا بقوله تعالى (تبيانا لكل شيء) النحل (89).

---

[1] وعلى هذا الأساس بني منهج كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد من قبل مؤلفه، أبـي الوليـد بـن رشـد، إلا أنـه أضـاف إلى المسائل المنطوق بها في الشرع المتعلقة بالمنطوق بها تعلقا قريبا، والتي اشتهر فيها الخلاف بين الفقهاء معتبرا إياها أصـولا لغيرهـا من طوارىء المسائل فيقول : (فإن غرضي من هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسـائل الأحكـام المتفـق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا) بداية المجتهد. ج(1) ص(2).

وقوله أصولا لغيرها، أي في الباب الفقهي الواحد وليس في كل الأبواب، إذ يفصح عن ذلك غـير مـرة في كثـير مـن الأبـواب، كقوله في كتاب الصرف (رأينا أن ندكر في هذا الكتاب - أي كتاب الصرف - سبع مسائل مشهورة تجري مجرى الأصول لما يطرأ على المجتهد من مسائل هذا الباب - أي باب الصرف. فهو تارة يعبر عنه بالكتاب كما هو في العنوان وتـارة بالبـاب كمـا ورد هنا -) بداية المجتهد ج(2) ص(159)

ويقول في الجزء الثاني من الكتاب ذاته : (وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب - كتاب بداية المجتهد - كما قلنا غير مرة : إنما هو أن نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها، ونذكر من المسائل المسكوت عنها التي شهر الخـلاف فيهـا بين فقهاء الأمصار فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها، وفي النوازل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، سواء نقل فيها مذهب عن واحد أو لم ينقل) بداية المجتهد ج(2) ص(387)

وكقوله في الفصل الرابع من باب البيوع الربوية بعد ذكره جملة مسائل : (فهذه هي أمهـات هـذا البـاب) بدايـة المجتهـد ج(2) ص(138). ولا يقصد بذلك باب البيوع الربوية، ولكن يقصد ما عنونه بالفصل الرابع، وهو معرفة ما يعد صنفا واحدا ومـا لا يعد صنفا واحدا. لكنه كثيرا ما يخلط بين الكتاب والباب والفصل والباب فليراعى ذلك فهو مثلا بعد أن ذكـر عنـوان الفصـل الرابع مباشرة يقول : (واختلفوا من هذا الباب فيما يعد صنفا واحدا وهو المؤثر في التفاضل مما لا يعد صنفـا واحـدا في مسـائل كثيرة) بداية المجتهد ج(2) ص(135). وكان الأولى أن يقول : واختلفوا من هذا الفصل، فذلك الذي ينسجم مع العنوان الذي وضعه.

فالغرض العملي من الشريعة الذي اقتضى يسرها ورفع الحرج فيها، يقتضي في الوقت ذاته البساطة في فهمها وإدراك أحكامها[1] ، وذلك بعدم ترك المسائل التي إن زل العقل البشري فيها ردفه انحراف لا تستسيغه مقاصدها دون بيان[2] ، فهذه المسائل تعتبر في كل باب أصوله وقواعده، ثم توجيه هذه المسائل توجيها يسهل الرد إليها، والبناء عليها إذا ما طرأت مسائل جديدة في الباب نفسه، وهذا الرد ليس شرطا أن يكون هو القياس الأصولي، ولكن القراءة المستمرة لأصول الباب بتدبر، وترتيبها ترتيبا يعكس صورتها وهي مرتبة في الوجود. والربط بينها وبين ما يقصد الشرع منها ييسر لنا إدراك حكم ما لم ينطق الشرع بحكمه مما جد من مسائل بتوجيه مما نطق به[3] . وإدراك الاحتمال المقصود من بين الاحتمالات المضنونة التي نطق بها نص بتوجيه مما هو مقطوع به[4] ،

مثال ذلك نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن خطبة المسلم على خطبة أخيه في قوله " المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر "[5] .

ورد في بداية المجتهد ما يلي : (فأما الخطبة على الخطبة فإن النهي في ذلك ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم. واختلفوا هل يدل على فساد المنهي عنه أولا يدل، وإن كان يدل، ففي أي حالة يدل، فقال داود :

---

[1] يشهد لذلك ما قرره الشاطبي في الموافقات بقوله : (أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك -لذى فإن الذي يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني... فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم) الموافقات ج(2). ص(46) وما بعدها.

[2] يقول ابن القيم (فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص، عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه) إعلام الموقعين ج(4) ص(375)

[3] وذلك مثل ما ذكره ابن القيم وهو يتحدث عن تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص فيقول : (وأخص من هذا و ألطفه ضمه -أي النص- إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من إقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) مع قوله : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) أن المرأة قد تلد لستة أشهر) إعلام الموقعين ج(1) ص(353).

[4] ومن ذلك تفسير المتشابه في ضوء المحكم يقول ابن القيم : (وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق فعكس هذه الطريقة وهي أنهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضا، ويصدق بعضها بعضا فإنها كلها من عند الله) إعلام الموقعين. ج(2) ص(375) / انظر أيضا الموافقات للشاطبي ج(4). ص(99)

[5] رواه البخاري عن ابن عمر. كتاب النكاح، باب : لا يخطب أخيه على خطبة حتى ينكح أو يدع. ج(7) ص(24)، ومسلم عن عقبة بن عامر. كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة عن خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك ج(4) ص(139)

يفسخ، وقال الشافعي وأبو حنيفة لا يفسخ، وعن مالك القولان جميعا، وثالث وهو أن يفسخ قبل الدخول ولا يفسخ بعده)[1] .

إن القصد من النهي لا يخفى على عاقل، فالطبيعة البشرية تدرك أن في ذلك منافسة توغر الصدر وتذهب صفاء القلوب، دون أن نستفتي في ذلك وحيا، ثم علمنا من الدين قصده إلى تقوية الأواصر بين المؤمنين بسبل شتى، وحث المؤمنين على التزين بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات، إذ ذلك مقتضى قسم التحسينات[2] من أقسام المصالح التي قصدت الشريعة إلى جلبها، وصاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام قال : "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[3] .

أما إذا خولف النص وعقد الخاطب الثاني، فإن حكم هذا العقد يمكن الاهتداء إليه استعانة بالوقوف على ترتيب كل من الخطبة والعقد في حركة الحياة، وذلك أن الخطبة مقدمة[4] طبيعية للعقد وليست هي العقد، تقدم تقتضيه كون تصرفات العباد على نهج العقل والفطرة، لذا نجد هذا التقدم في كل المجتمعات، ألا ترى أن افتراض أن يجلس وليان بحضور شاهدين لسماع صيغة منهما متعلقة بالتزويج هكذا فجأة، دون أن يسبق ذلك استعداد وتهيئة، هو ضرب من سفسطة المفترضين، فذلك الاستعداد وتلك التهيئة هي روح الخطبة وإن اختلفت التسميات. ومن ثم فإن هذا الترتيب لم تأت النصوص إلا لتضبطه فيؤدي دوره على أحسن صورة وأكمل حال، أما قلب هذا الترتيب أو إلغاؤه فهو ضرب من مجانية الفطرة.

فإذا أدركنا هذا الترتيب من جهة إدراكا لا ينازع فيه عاقل، ثم أدركنا أن الإلزام يتم بالعقد دون الخطبة إجماعا، فإبطال عقد الخاطب الثاني فيه إهمال لما سبق من الاعتبار، يجعلنا نتساءل ما معنى الإلزام الذي رتبه الشرع على العقد الذي أحاطه بهالة من الشهود على صيغة تسمح من الطرفين، إذا كان هذا الإلزام يثبت بمجرد الخطبة، وإذا كان للخطبة هذا الإلزام فلم العقد بعدها ؟ فإن قلت إن ذلك ليس إلزاما متعلقا

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد دار المعرفة بيروت لبنان ط(1986). ج(2) ص(3) انظر أيضا : ابن جزي القوانين الفقهية مكتبة الشركة الجزائرية مرازقة وبوداود ص(199) / ابن قدامى : المغني. دار الكتاب العربي بيروت لبنان ج(7) ص(523)

[2] انظر : الإمام الشوكاني إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص(190) / محمد تقي الحكيم الأصول العامة للفقه المقارن ص(384) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، ص(200)

[3] أخرجه البخاري عن أبي هريرة في الأدب المفرد : تحقيق وضبط الشيخ خالد عبد الرحمان العك، دار المعرفة بيروت لبنان ط(1996). باب حسن الخلق ص(91). وأخرجه مالك مرفوعا في الموطأ، دار الكتب الجزائر في كتاب الجامع : ما جاء في حسن الخلق ص(527)

[4] انظر : السيد سابق : فقه السنة. دار الفتح للإعلام العربي، القاهرة ط(1994). ج(2) . ص(117) / الدكتور وهبة الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته. دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق ط(1985)، ج(7) ص(10) / الإمام محمد أبو زهرة : الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة ص(28)

بالخطبة إنما هو بطلان العقد لبطلان شرطه، وهو أن لا تسبقه خطبة، قلت : إن قصدت بذلك أنه لا يمكن العقد بعد خطبة الأول مطلقا فذاك عين الإلزام، وإن لم نجد من قال بهذا القول على هذا الإطلاق.

وإن قصدت أن ذلك يتم ولكن بعد رفض الأول، قلنا فإن عقد الثاني يتضمن الرفض وعدم القبول، فمذهب داود القائل بالفسخ يجعل الخطبة تطغى على العقد وتلغى ما جعل له الشرع من اعتبار، وإن كان الذي دفعه إلى ذلك هو الوقوف مع النص إعمالا له إلى أبعد مدى، إلا أن فيه إلغاء لما اعتبرته غيره من القواعد والأصول، والوقوف بمضمون النص عند حد ما ليس تسلطا منا عليه إذا كان ذلك فيه إعمال لنص آخر أو قاعدة أخرى، فذلك مسلك غير غريب في الشرع، وقد عهدنا أن من النصوص ما يكون للواقع دخل في تحديد مغزاه وبعض معانيه، وذلك الذي جعل السلف لا يغفلون عن تدوين أسباب النزول لآي القرآن وأسباب الورود للحديث النبوي، قل ذلك أو كثر، لما لتلك الأسباب وهي من واقع الناس من دور في إلقاء بعض الأضواء تزيد معنى النص وضوحا[1] .

فإذا كان هذا معهودا في الشرع دون منازع. فعدم النزاع في ربط فقه مسألة بفقه مسألة أخرى ترتبط معها في الوجود أحرى وأولى.

وهكذا نستعين في معرفة الحكم بالنظر إلى الأفعال حسب ترتبها في الوجود، فحكم فعل يهدينا إلى حكم غيره، كما أن النصوص الواردة على محل واحد تتعاون جميعها للدلالة على الحكم دون الاقتصار على نص واحد[2] . ذلك المسمى في أصول الفقه بتخصيص العام وتقييد المطلق وبيان المحمل[3] .

وبهذا المنهج تؤول أحداث الحياة اللامتناهية إلى التناهي بوجه ما، فإن لم تتناه في أشخاصها تناهت في أنواعها وأجناسها[4] ، وبذلك تنتظم جميع الأحداث ضمن أصناف لها أصول قد بينت فلم تكن – بذلك – هملا دون بيان، بل في ذلك إشارة إلى الوجه الذي يسلك لمعرفة حكم ما جد ضمن القطاع، وذلك ضرب من البيان، ومن ثم كانت حركة الحياة مستوعبة بالهدى وإن تباينت طرق الاستيعاب.

---

(1) انظرأبي إسحاق الشاطبي : الموافقات في أصول الأحكام، ج(3) ص(201-204) / الدكتور عبد المجيد النجار في فقه التدين فهما وتنزيلا. ج(1). ص(51)

(2) الدكتور يوسف القرضاوي : كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط. ص(125)

الدكتزر عبد المجيد النجار : المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن. مطبعة الوفاق رويبة الجزائر. ص(29)

(3) انظر أبي إسحاق الشاطبي : الموافقات في أصول الأحكام. ج(3). ص(244)

(4) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج(1) ص(333)

## الركن الثانـــي :

## استيعاب يعتمد أصولا فطرية جبل عليها الإنسان "المجتهد"

إن الوحي لما نزل بقصد هداية الإنسان في كل ميادين الحياة، كـان هـذا الشـمول مراعيـا فيـه حاجـة الإنسان إلى الهدى وعجزه عن الوصول إليه خارج إطار الوحي، لذلك نجد النصوص تكثر التفصيل في جـانب العبادات دون المعاملات[1] ، وهذا التفصيل هنا والتعميم هناك من حيث القلة والكثرة لا ينازع فيه فقيه.

ومن ثم فإن استيعاب الشريعة لأحداث الحياة المترتب على هذا الوضـع، يكـون بصنفـين مـن الأدلـة، صنف يتمثل في نصوص الوحي التي تناولت بالبيان المحطات الرئيسـية للحيـاة الإنسانيـة والـذي تحدثنـا عنـه قبـل [2]،وصنف هو ثمرة التفاعل بين النصوص الموحاة والفطرة الإنسانية المتمثل في أدلة غير النصوص، لأغلبها أصول فطرية، وأول هذه الأدلة القياس، وهو أول طرق الاجتهاد بالرأي[3] ، واستناده إلى الفطرة غير متكور[4] ثم يردفه أدلة يرجع أغلبها عند التحقيق إلى القياس[5] .

فكان استيعاب الحياة بالهدى تارة بالنص والبيان، تارة بالإرشـاد إلى الوسـيلة الـتي يحصـل بهـا البيـان، وذلك نوع من البيان.

فإن تقرر هذا تقرر بعده : أن صحبة الفقيه الدائمة لنصوص الوحي عـبر هـذه المحطـات تورثـه القـدرة على النسج على منوالها إذا ما جد جديد لم يكن في متناول النصـوص، لخبرتـه بعرفهـا في معالجـة المسـائل مـن جهة، ولما أوتيته النفس الإنسانية من أصول فطرية على رأسها القياس، والذي من شأنه أنـه يمكنـه مـن التقـاط التشابه الكائن بين العلاقات والأشياء التقاطـا إن لم يمكنـه مـن الاعتقـاد بالتطـابق التـام بـين المسـألتين لتنـاول

---

[1] الشاطبي : الموافقـات في أصـول الأحكـام، ج(3) ص(25) / د. عبـد المجيـد النجـار في فقـه التدين فهمـا وتـنزيلا. ج(1). ص(56)

[2] انظر. ص (34) وما بعدها

[3] عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. ص(35-68)

[4] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين. ج(1) ص(131) / محمد أبو زهرة : أصـول الفقـه ص(173) / وهبـة الزحيلي : أصـول الفقه الإسلامي ج(1) ص(607)

[5] عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. ص(155)

النصوص لهذه دون تلك، يعكر عليه الاطمئنان للتباين التام، مما يفرض عليه وقفة بحث وتأمل ليصل إلى ما يطمئن إليه، أو تهديه إلى وسيلة أخرى من وسائل البيان[1] .

فإذا علمت من الشرع تحريمه للجمع بين الأختين ألقي في روعك غصبا عنك تساؤل عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وإن لم تعلم في ذلك نصا، يجعلك تسحب بدافع من الورع غطاء الحلال بين عن هذه المسألة لسكوت النصوص عنها، إلا إذا أعدت النظر واستفرغت الوسع من جديد، فإن أصبت فبها ولك الأجر مرتين، وإلا فأنت مأجور بأجر واحد على اجتهادك[2] ، أما خطؤك فهو على هامش المحطات الرئيسية للحياة الإنسانية التي تكفلت النصوص ببيانها، خطأ لا يغير معالم البناء الفقهي الذي رفعت دعائمه نصوص الوحي الثابت، ولا يشوه رسم الفطرة بالمحو أو التبديل.

وبذلك صار تناهي النصوص يسرا في الدين، لكونه تناهيا معطاء، يزود باستمرار مصاحبه بالخبرة اللازمة لممارسة اجتهاد ينسب فيه الثمر إلى شجره والشجر إلى تربته إلا أن ما غرس في النفس الإنسانية من الرغبة في الجديد يقف وراء استرسال كثير من أهل الفقه في صحبة ثمرات العقول الإسلامية من البحوث والدراسات، وهي صحبة مهمة بقدر قيامها على أصولها من الكتاب والسنة حتى لا يختل التوازن عند الفقيه بين الأصول والفروع، لكنه استرسال لا يتقيد عند البعض بذلك[3] فتتحول عنده الفروع أصولا[4]، إذ يروم اقتباس نهج في الافتاء قوى المستند عالي البناء كمن يروم اقتلاع شجرة من غير ترتبها خضراء مثمرة.

---

[1] يقول الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان : إن الأصول الفرعية إنما تمثل قواعد ومنطلقات النظر العقلي الإسلامي في الواقع والحياة التي هي محل توجيه الشريعة وهدايتها بما فيها من وقائع وأحداث وتنظيمات وعلاقات وما تحويه من شؤون الفطرة في طبائع النفوس والكائنات، وكيف أن هذه الأصول التي تمثل جانب الاجتهاد والنظر العقلي في الحياة والواقع والطبائع إنما تمثل الشق الأساسي الثاني – وذلك هو الفطرة أي العقل والطبائع والسنن الإلهية في النفوس والكائنات – في منهجية الفكر الإسلامي ومصادر المعرفة والتوجيه والبناء فيه إلى جانب الوحي. أزمة العقل المسلم للدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان دار الهدى عين مليلة الجزائر، الطبعة الثانية (1992). ص(73)

[2] ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام دار الجيل بيروت طبعة (1987م) ج(2) ص(590-591) / الشوكاني : إرشاد الفحول ص(23) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج(2) ص(1097)

[3] يقول ابن القيم : (قد كان عمر رضي الله عنه يمنع من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن، فكيف لو رأى انشغال الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث. فالله المستعان) إعلام الموقعين. ج(4) ص(376)

[4] انظر طه جابر فياض العلواني : إصلاح الفكر الإسلامي. دار الهدى عين مليلة الجزائر ص(41-42) / ملتقى الاجتهاد : محاضرات الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بقسنطينة (1983). مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية الجزائر، محاضرة تحت عنوان : بحث في الرأي والإحتجاج به في مجال الأحكام الشرعية للدكتور طه جابر فياض العلواني. ج(2) ص(108)

## المطلب الثالث :

# أثر الغفلة عن المقصد بهذا الوضع في الاجتهاد

إن مراعاة المقصد بهذا الوضع حصانة للفقيه من استرسال قد يقوده إلى شذوذ يتنافى مع مقاصد الباب الفقهي، أو شذوذ يتنافى مع ما قرر في قواعد هذا الباب، ذلك أن إدراك قواعد الأحكام في الباب الفقهي الواحد وفقه مقاصده، ثم رد الفروع إلى القواعد في الباب نفسه في ضوء مقاصده قبل البحث عن أصل يرد إليه في باب آخر، يجعل الأحكام أكثر انسجاما مع مقاصدها.

وذلك أن قواعد الباب تجعل العقل أكثر حصانة من أن يسترسل مع الحلول التي لا يشدها إلى مقاصد الباب رباط. فالربط بين فقه المسائل في الباب الواحد أدعى للاقتراب من الصواب في يسر لتحدد ميدان البحث وأدعى لضيق شقة الخلاف إذا تعذر الاتفاق، وأظهر في أن قصد الشارع أن يجعل المسائل المندرجة في الباب الواحد يؤثر بعضها على البعض في استنباط الأحكام لها ذاك الذي لحظه أكثر العلماء القائلين بتجزؤ الاجتهاد[1]. من المسائل البعيدة أي المندرجة في أبواب أخرى من الفقه، وإن كان حصول مثل ذلك التأثير واقعا – وذلك الذي لحظه من قال بعدم تجزؤ الاجتهاد[2] .

فمن المسائل ما يكون إدراجها في باب دون غيره تجاوزا، إذ هي كمسألة مشتركة أولى، ولكن تعلقها بكل باب يطبعها بشيء من التميز، مما يظهر وكأنها مسائل متعددة في أبواب مختلفة يبنى بعضها على بعض، إلا أن هذا الحصول يكون بقدر، وذلك أن المسألة الواحدة كلما رددتها إلى أخواتها في الباب الواحد كلما كثرت أوجه الشبه والارتباط التي تدعو إلى ربط فقه هذه بفقه تلك، وكلما رددتها إلى مسائل في أبواب أخرى كلما قلت هذه الأوجه، ولكن غفلة الفقيه عن هذا الترتيب، ورد المسألة إلى أبواب أخرى ابتداء يفقده المناعة من عدم الوقوع في فخ الشبه الموهوم، أو الشبه الصوري وغير الحقيقي، وذلك أنه لا يعدم لمسألته شبها إذا قصد ذلك، وذلك في أي باب، لكنه شبه في أكثره شكلي وشبه خادع، ويمثل هذا الشبه تمسك المبطلون[3] في جحدهم للنبوة وقالوا : 'ما نراك إلا بشرا مثلنا' هود (27). ولا يظهر زيف هذا الشبه بوضوح إلا إذا لاحظ الذهن في الوقت نفسه الشبه الحقيقي بين المسألة ونظيراتها في الباب الواحد.

---

(1) فخر الدين الرازي : المحصول في علم الأصول. دار الكتب العلمية بيروت لبنان طبعة (1988). ج(2) ص(499)
ابن قدامى : روضة الناظر وجنة المناظر، الدار السلفية الجزائر. الطبعة الأولى (1991). ص(353)
محمد سراج : أصول الفقه الإسلامي. طبعة (1994) ترعة الجبل حدائق القبة القاهرة كمبيوتر سعد سمك ص(373)

(2) انظر الشوكاني : إرشاد الفحول ص(224-225) / ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين. ج(4). ص(216)
عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه. ص(220)

(3) ابن قيم الجوزية : إعلام المرقعين. ج(1) ص(148)

**أمثلة للشذوذ الذي يتنافى مع مقاصد الباب الفقهي :**

نظير ذلك مذهب المالكية في تحديد مقدار الصداق قياسا على نصاب السرقة فقالوا : (عضو مستباح بمال، فوجب أن يكون مقدرا أصله القطع)[1] . فهو تشبيه يعسر معه القول أن ظاهر الشرع فضلا عن مقاصده يقر مثله، ونترك التعليق على هذا القياس لأحد المالكية وهو صاحب بداية المجتهد إذ يقول : " وضعف هذا القياس هو من قبل الاستباحة فيما هي مقولة باشتراك الاسم، وذلك أن القطع غير الوطء وأيضا فإن القطع استباحة على جهة العقوبة والأذى ونقص خلقه، وهذا استباحة على جهة اللذة والمودة، ومن شأنه قياس الشبه على ضعفه أن يكون الذي به تشابه الفرع والأصل شيئا واحدا لا باللفظ بل بالمعنى وأن يكون الحكم إنما وجد للأصل من جهة الشبه، وهذا كله معدوم في هذا القياس ومع هذا فإنه من الشبه الذي لم ينبه عليه اللفظ، وهذا النوع من القياس مردود عند المحققين "[1].

**أمثلة تنافي الأحكام مع ما قرر في قواعد الباب الفقهي :**

**أ– اللعان** : اعتبر اللعان استثناء من عموم رمي المحصنات، استثناء اقتضته الضرورة في حق الزوج الذي هو صاحب الفراش، قال صاحب بداية المجتهد : (لما كان الفراش موجبا للحوق النسب كان بالناس ضرورة إلى طريق ينفونه به إذا تحققوا فساده، وتلك الطريق هي اللعان)[2]، فكان اللعان مخرجا للأزواج من مضيق عسر إقامة البينة والحرج المترتب على السكوت بالنسبة للأزواج كما تبينه أسباب النزول[3]، وبناء عليه فالسماح للزوج باللعان بمجرد القذف لظاهر اللفظ وهو مذهب الجمهور : أبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود وآخرين[4]. هو إلغاء لما إعتبرناه سابقا من تشريع اللعان رفعا للحرج الشديد الذي تظهره دهشة القائل : (يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل)[5]. وهو حرج أقره النبي صلى الله عليه وسلم ويتجلى ذلك في جوابه للسائل عند نزول الآيات بقوله (أبشر يا هلال[6] قد جعل الله عز

---

(1) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد. ج(2). ص(20)

(2) نفس المصدر. ج(2) ص(115)

(3) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج(5).ص(33) / ابن جرير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن دار المعرفة بيروت لبنان، الطبعة الثانية (1972). ج(18). ص(65) وما بعدها / الزمخشري : الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان طبعة (1986). ج(3). ص(216)

(4) ابن رشد : بداية المجتهد. ج(2) . ص(116) / ابن جزي : القوانين الفقهية ص(249)، ابن قدامى : المغنى. ج(9). ص(19) / الشافعي : الأم، دار المعرفة، بيروت لبنان. ج(5) ص(286)

(5) رواه البخاري عن سهل بن سعد، كتاب النكاح، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان. ج(7). ص(29) / ومسلم عن سهل ابن سعد، كتاب اللعان. ج(4). ص(205)

(6) هلال بن أمية بن عامر بن قيس بن عبد الا علم بن عامر بن كعب بن واقف واسمه مالك بن امرئ القيس بن مالك بن الأوس الأنصاري الواقفي شهد بدرا وأحدا وكان قديم الإسلام كان يكسر أصنام بني واقف وكانت معه رايتهم يوم الفتح

وجل لك فرجا ومخرجا)[1]، وتعليلا لهذه الدهشة منع مالك في المشهور عنه[2] اللعان بمجرد القذف. وعلى هذا النهج سار قضاة فاس لما أبطلوا (إجراء اللعان في أحوال كثيرة بناء على أن الزوج الراغب في إجراء اللعان قد خرج به عن مقصوده المشروع وحوله إلى أن يكون وسيلة انتقام من الزوجة وأهلها)[3].

**ب- حجية الإجماع** : ذهب جمهور أهل الأصول إلى القول بحجيته مستندين في ذلك إلى أدلة أقواها من السنة [4]، ويرون أن الأحاديث الواردة في عصمة الأمة عن الخطأ من قبل التعظيم لها[5]، لأن العقل لا يمنع اجتماع العدد الكثير على الخطأ[6]، ويوجز ابن كثير[7] في تفسيره مؤدى تلك النصوص الواردة في هذا الشأن بقوله : (قد ضمنت للأمة العصمة في اجتماعهم من الخطأ تشريفا لهم وتعظيما لنبيهم)[8] . ثم نجد بعض أهل الأصول ينازع في اعتبار حجية الإجماع قبل انقراض عصر المجمعين[9] فيكون قوله بهذا الشرط للإجماع إهمالا لما اعتبر في الاستدلال على حجية الإجماع ابتداء، لأنه إذا اشترطنا انقراض عصر المجمعين فقد لا يتحقق إجماع إلى قيام الساعة[10] وأي فضل بعد ذلك وأي تشريف.

---

وهو الذي لاعن امرأته ورماها بشريك بن سمحاء وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك. ابن الأثير. أسد الغابة. دار إحياء التراث العربي. بيروت لبنان. ج(5). ص(66)

[1] رواه أبو داود عن ابن عباس، كتاب الطلاق باب في اللعان، ج(2) ص(277)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج(2) ص(116) / ابن جزي : القوانين الفقهية، ص(249)

[3] محمد سراج : أصول الفقه الاسلامي. ص(240)

[4] أبو حامد الغزالي : المستصفى في علم الأصول ص(138)/ الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام. ج(1) ص(138)

[5] الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام. ج(1) ص(315)/ أبو سهل السرخسي أصول السرخسي، دار المعرفة بيروت لبنان، ج(1) ص(295) / ابن قدامى، روضة الناظر، ص(134) / محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن، ص(256)

[6] أنظر الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام. ج(1) ص(319-320) / أبو سهل السرخسي : أصول السرخسي، ج(1) ص(295) / الشوكاني : إرشاد الفحول ص(65)

[7] ابن كثير : هو إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن درع البصروي ثم الدمشقي أبو الفداء عماد الدين ولد سنة (701هـ) في قرية من أعمال بصرى بالشام وتوفي سنة (774هـ) بدمشق، من تصانيفه البداية والنهاية، طبقات الفقهاء الشافعيين، تفسير القرآن الكريم، الزركلي : الأعلام، ج(1) ص(320)

[8] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، ج(1) ص(355)

[9] أنظر فخر الدين الرازي : المحصول في علم أصول الفقه، ج(2)، ص(71) الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام. ج(1) ص(366)/ أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق طبعة (1964)، ج(2) ص(538) / الشوكاني : إرشاد الفحول، ص(74)

[10] ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، ج(1) ص(544-545) ابن قدامى : روضة الناظر، ص(145)

**سبب التعارض مع قواعد الباب الفقهي والشذوذ عن مقاصده :**

إن الوقوع في التعارض مع ما قرر في قواعد الباب يرجع إلى الغفلة عن التكامل الكائن بين الموجودات في عالم الحس أو عالم المعاني، هذا التكامل الذي يقتضي تكاملا في القواعد والنصوص التي تعالج هذه الموجودات غفلة تجعل الفقيه يدرس المسألة مفصولة عما يكملها، مبتورة عن مساقها في الوجود، فلا ينتبه عند ذلك إذا هدم في هذه المسألة ما أقره في غيرها، فالعقل البشري يعجز عن إدراك المعاني المتباعدة لحظة واحدة، فهو إذا أدرك شيئا ذهل عن غيره، إلا إذا تجمعت هذه المعاني تجمعا قريبا من بعضها بفعل من ذهن الفقيه قصد تسهيل ملاحظة الجميع في عالم المعاني، أو بفعل من عوامل الحس في عالم الشهادة، ولا أطيل أكثر من هذا لأنه فرع عن ركن الاستيعاب الذي تقتضيه القواعد والأصول الذي تكلمنا عنه سابقا[1].

أما سبب التشبيه الشاذ، هو أن عملية الإلحاق لمسألة بأخرى التي يقوم بها ذهن الفقيه، ليس لها ضابط دقيق يحدد المسألة الملحق بها دون غيرها تحديدا حتميا، إنما ذلك متروك لذاكرة الفقيه، وتحديد ذاكرة الفقيه للمعنى الملحق به خاضع للروابط الطبيعية التي تنتقل به الذاكرة من معنى إلى آخر، وذلك مسلك مفتوح على احتمالات مختلفة، وغير منضبطة، إلا أن الاحتمال يرجح الإلحاق إلى آخر المسائل التي مرت بذهن الفقيه، فالتشابه الكائن بين بعضها إن كان وبين المسألة المدروسة هو الأقرب لأن يلتقطه أو يتنبه له فيقيس عليه، وإن كان ما هو أقرب منه في الاعتبار، فهذه عادة الإنسان " تميل إلى استدعاء الأفعال الحديثة في خبرته، بمعنى أن الأمور الحديثة الاتصال بخبرته لها الأسبقية على البعيدة الاتصال به"[2]. فلا بد إذن من ضبط عملية التذكر لتهدي إلى الأصل الأليق بالبناء عليه والرد إليه، بتنبيه العقل الإسلامي إلى أن هذا الأصل في الغالب يكون من صنف الفرع ليبحث عنه في بابه، فلا تختلط عليه الأشباه ولا تخدعه لوجود الشبه الأقرب بين يديه، وبذلك نضمن للتفكير في عملية الاجتهاد انضباطا أكثر، لانضباط ما يستند إليه وهو التذكر – إضافة إلى الإدراك[3] – والخلاف بينهما في كون أحدهما أكثر تعريضا للمجتهد في الزلل من الآخر هو أن الأول منهما متعلق بغائب مجهول ابتداء أما الثاني فمتعلق بحاضر معلوم.

---

(1) انظر ص(34) وما بعدها

(2) د. محمد محمود محمد : علم النفس المعاصر في ضوء الإسلام. دار الشروق جدة. طبعة (1984). ص(269)

(3) د. عبد السلام عبد الغفار. مقدمة في علم النفس العام : دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة الثانية. ص(262)

وهذا السبب نفسه –سبب التشبيه الشاذ – هو الذي يجعل من سعة فقه الفقيه سببا للشذوذ بدلا من عمق الطرح ، ويجعل من قلة فقه البعض سببا في انسجام أقوالهم في المسألة ، مع مقاصد الشريعة في ذلك الباب ، وعكس هذه النتيجة هو المفترض ، ولكن حصل ذلك لأن قلة فقه الثاني جعله لا يجد مخرجا في إيجاد حكم للمسألة إلا بمراعاة قرياتها في الباب نفسه ، فذلك أيسر عليه ، فعلى قلة فقهه أرشدته قواعد الباب إلى الحكم المنسجم معها [1] . وسعة فقه الأول وكون ذهنه يعج بمسائل شتى ، ومن أبواب مختلفة ، فبمجرد حدوث الذهول عن الرد إلى قواعد الباب وأولوية هذا الرد على غيره ، يجد العقل نفسه أمام زخم من الأفكار ومن مختلف الأبواب ، وليس هناك ضابط محدد يحتم اختياره لفكرة دون غيرها كما سبق أن أشرنا ، مما يجعله يبعد أو يقرب في القول من جهة ، ويجعل الأقوال تتعدد وتتباعد إذا تكلم في المسألة بهذا المنهج أكثر من فقيه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] يقول الدكتور عبد المجيد النجار : (كما أن هذا النظم القطاعي – أي لأحكام الشريعة – من شأنه أن يصير بدقة أكبر لمآلات الأحكام لانحصارهم المجتهد في مجال موحد ذي طبيعة متجانسة بالنسبة لما هو داخل القطاع) المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الاسلامي الراهن ، ص (82 83)

# المبحث الثاني : وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب حركة الحياة بالهدى فيما بقي من الأزمان مع انقطاع الوحي

## مدخـــل :

لما كانت الشريعة الإسلامية آخر شريعة أنزلت على آخر نبي أرسل ، وتـأذن ربنـا سبحانه أن تكـون آخر رسالة من السماء إلى الأرض ، إشعارا بقرب الأجل الموعود ، وكان الخطاب فيها عامـا لجميع النـاس في الزمن الواحد عبر المكان أو عاما لهم في أجيالهم عبر تعاقب الأزمان [1] وقد عهدنا من سـنن الله في المجتمعـات سنة التطور والتغير ، الذي يقتضي تجدد الأوضـاع القديمـة في صـور غـير معهـودة ، وطـروء أوضـاع لم تكـن موجودة ، وهذا من المقتضيات الطبيعية لسنة التطور والتغير في المجتمعات ، والمنسجمة مع السنن الـتي فطـرت عليها الكائنات.

فمراعاة لهذا التغير المستمر ، وتحسبا للجديد المتوقع مع الأيـام ، اقتضـت حكمـة الله تعـالى وضـع الشريعة وضعا يستوعب هذا التطور بالهدى مهما حمل معه من جديد الأوضاع.

ويتمثل هذا الوضع في صياغة أصل الشريعة – القرآن الكريم – صياغة إعجازية علت تطور المجتمعات فلقد اتفق أهل الأصول وعلماء الشريعة أن أصل الشريعة وعمدة الأدلة ، هو كتاب الله تعالى [2] وسائر الأدلة يبنى عليه أو يعود إليه بوجه من الوجوه [3] ، إذ هو الظـاهرة المعجـزة ، ولا يـزال إعجـازه يتحـدى النـاس إلى يومنا هذا وإلى قيام الساعة (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن ياتوا بمثل هـذا القـرآن لا يـاتون بمثلـه ولـو كان بعضهم لبعض ظهيرا) الإسراء (88) .

---

[1] يقول ابن القيم : [فلرسالته عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص ، عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم ، وعمـوم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه ، فرسالته كافية شافية عامة لا تحوج إلى سواها ولا يتم الايمان بـه إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته ، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتـاج إليـه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به ] إعلام الموقعين ج (4) ، ص (375)

[2] الآمدي الإحكام في أصول الأحكام – ج (1) ص (227) / الشـاطبي : الموافقـات في أصـول الأحكـام ج (3) ص (22-200) / الخضرى بك : أصول الفقه – دار القلم – بيروت لبنان طبعة (1987) ص (101 – 208)

[3] بدران أبو العينين بدران : أصول الفقه الاسلامي : مؤسسة شباب الجامعة – الاسكندرية – مصر ص (51)

وقضى ربنا سبحانه أن يتولى ترتيب كلماته وحروفه ، كلمة كلمة ، وحرفا حرفا ، دون أن يأذن بذلك لملك مقرب أو لنبيه المرسل [1] (( يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته)) المائدة (69) (ولو تقول علينا بعض الاقاويل (44) لأخذنا منه باليمين (45) ثم لقطعنا منه الوتين (46) فما منكم من أحد عنه حاجزين (47) الحاقة (44-47) (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم) الأنعام (116).

فجاءت الظاهرة القرآنية تظاهي الإعجاز المبثوث في الأرض والسماء ، فالكل من أمر الله (صنع الله الذي أتقن كل شيء) النمل (90) ، فانظر إلى السماء (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور (3) ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير ) الملك (3-4) تدبر هذا القرآن بقلب مؤمن فلا ترى فيه إلا الإحكام (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) النساء (81) إنه الظاهرة المعجزة (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ) فصلت (41).

وأوجه الإعجاز في القرآن دون أن تحصى (لا تنقضي عبره ولا تفنى عجائبه) [2] ، والذي نتحدث عنه منها هو الإعجاز المتعلق بالعطاء المتجدد للقرآن بحسب تجدد الأحداث وتعاقب الأزمان الذي يقتضي تجدد الحاجة إلى الهدى ونتكلم عن ذلك في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين :

## المطلب الأول : مقدار الهدى الذي يشتمل عليه القرآن

## المطلب الثاني : الشرط الطبيعي لتنبه العقل للهدى الكامن في النظم القرآني

---

[1] محمد عبدالعظيم الزرقاني مناهل العرفان في علوم القرآن ج (1) ص (48) ، وما بعدها ، جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ج (1) ص (125) ، وما بعدها تفسير ابن كثير ، ج (4) ص (131)

[2] أخرجه الدارمي في سننه ، دار الفكر بيروت لبنان ، كتاب فضائل القرآن باب : فضل من قرأ القرآن ، ج(2) ص (435-436)

## المطلب الأول :

# مقدار الهدى الذي يشتمل عليه القرآن

إن القرآن الكريم تتجلى فيه يد الألوهية المقدسة لا أقول في معانيه بل حتى في صورته من كلمات وحروف وما كان هذا شأنه فإن عقيدة التوحيد تقتضي تنزيه مقام الألوهية عن تشبيه كتاب الله بكتب عباده في التعدد المحصور لهديه ومعانيه ، مفارقة اقتضاها وصف الكتاب العزيز بالبيان الشامل والعطاء المتجدد.

**وصف الكتاب بالبيان الشامل** : قال تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) النحل (89) فكان القرآن بهذا الشمول يتضمن الكنوز من الهدى الذي تقتضيه استقامة الحياة على الأرض في العلم والعمل عبر مختلف الأزمان [1] ، فتعالى ربنا أن نحصى لمعاني كتابه عددا.

**وصف الكتاب بالعطاء المتجدد** : قال الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا الكتاب (لا تنقضي عبره ولا تفنى عجائبه) [2] ، فهو معطاء متجدد العطاء ، وهذا لم يكن لأي كتاب من كتب البشر ، فأي كتاب مهما كان ثريا وغزيرا بالمعاني ، ومهما أعجبت به أيما إعجاب ، فكلما قرأته وأعدت القراءة ، كلما التهم وعيك لمعانيه ، معنى معنى ، وانتقلت هذه المعاني في ذهنك من الجدة والغرابة إلى العادة والوضوح إلى أن يأتي الأجل الذي لا تجد فيه ما يدعوك إلى قراءة هذا الكتاب ، لأن وعيك التهمه التهاما تاما ، فلم يعد يجد فيه جديدا يلتهمه ، بخلاف القرآن ، فهو وحده الذي (لا تنقضي عبره ولا تفنى عجائبه).

ولا بأس أن نستأنس في هذا المقام بما بدالنا من أن حكمة الله اقتضت وضع أسماء لسور القرآن لا على وجه المناسبة بين العنوان والمحتوى كما هو معهود في كتب البشر ، وإن لم نهتد إلى حكمة هذه التسمية على وجه اليقين ، إلا أن الذي بدالنا والذي له تعلق بما نحن بصدد الحديث عنه هو أن عطاء القرآن لا ينحصر في باب دون باب ، فليس هناك عنوان في حقه أنسب من عنوان على وزن العناوين الموضوعة على كتب البشر.

ولا داعي لأكثر من هذا التنبيه ، لأن المسألة مسلمة عند المسلمين على وجه الجملة وإن عجزت عقول الكثيرين عن تفهم كيف يشتمل القرآن على هذه الكنوز جملة واحدة بشيء من التفصيل.

---

[1] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج(4) ص (44) / القرطبي : الجامع لأحكام القرآن الناشر : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، طبعة (1967) ، ج(6) ص(420) / الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ج (14) ص (108)

[2] سبق تخريجه ، ص (46)

## وخلاصة القول :

أن الظاهرة القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز الإلهي الذي له شبه في صورته في صنع الناس المتمثل في تأليف الكتب ،فتقرير أن معاني القرآن فوق الحصر لم يكن عاطفة دينية غير واعية ، بل اقتضاه تنزيه الخالق عن الند والشريك ، اقتضاء من وحي العقل الذي قضى بحكم العادة المعهودة تفرقة بين من ينتمون إلى عالم واحد ، عالم المخلوقات إلى خبير ومبتدئ في كل شأن ، فأنى له بعد ذلك أن يسوي ولو بضرب من التقارب بين صنع الله الخالق وصنع الإنسان؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الثانـــي :

## الشرط الطبيعـي لتنبه العقل للهدى الكامن في النظـم القرآني

يقول بعض علماء التفسير إن القرآن نزل مرتين مرة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا ونزولـه كـان جملة واحدة [1] ، والمرة الثانية نزوله إلى الأرض على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نزولا منجما علـى مـدى ثلاث وعشرين سنة من عمر النبوة بحسب ما تقتضيه أحداث الحياة وأحوال الناس من الهدي ، إلى أن كملـت المنظومة القرآنية وقال ربنا سبحانه (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكـم نعمـتي ورضيـت لكـم الإسـلام دينا) المائدة (4) ، ونادى نبينا صلى الله عليه وسلم في الموقف المشهود في خطبة الوداع : (وأنت تسألون عـني فما أنتم قائلون ؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت فقال : ... الله اشهد) [2].

نزل القرآن واهتدت به خير أمة أخرجت للناس ، ولكن هل نفـذ ذلـك الجيـل علـى خيريتـه إلى كـل معاني القرآن مستوعبا كل دلالاته ؟ اللهم لا وليس في هذا إقلالا لشأن ذلك الجيـل ، جيـل الصحابـة الكـرام الذين هم كالشامة بين أجيال الناس إلى يوم الدين ، إنما هي قداسة كتاب الله تعالى التي أبت أن تجاري فضول البشر في حب الاستطلاع عما حجب من المعارف ، وإن لم تدع إلى معرفتها حاجة و لم يتوقف على معرفتهـا هدى في الحياة ، سألوه يوما عن الأهلة كيف ترتقى في منازلهـا إلى أن تعـود كـالعرجون القديـم [3] ، فقـال : (هي مواقيت للناس والحج) البقرة (188) ، و لم يجار فضولهم في حب معرفة مـا لا ينبـني علـى معرفتـه عمـل ، وهكذا شأنه [4] ، وبذلك صار نزول القرآن مـن السـماء الدنيـا إلى الإدراك البشـري نظـير نزولـه مـن اللـوح المحفوظ إلى دنيا الناس على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مارا بمرحلتين :

**المرحلة الأولى** : اكتمل فيه نزول نظمه في فترة وجيزة تكـاد تهمـل إذا مـا قيسـت بـالزمن الـذي يكـون فيـه القرآن حجة الله على خلقه فصار هذا النزول إذا ما قيس بذلك الزمن وكأنه نزل جملة واحـدة ، وتلـك المـدة الوجيزة هي عمر النبوة ، وزمن حجية القرآن على الخلق يمتد إلى قيام الساعة.

**المرحلة الثانية** : بروز الدلالات القرآنية على مختلف الهدى تتوالى شيئا فشيئا ، وذلك بحسب حاجة النـاس إلى ذلك النوع من الهدى ولجوئهم إلى القرآن في طلبه والهدي الرباني بهذا الطريق مـا زال يـنزل مـن ثنايـا النظـم القرآني إلى يومنا هذا وإلى قيام الساعة (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) الحجر (21)

---

[1] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج(1) ص(230-231) / جلال الدين السيوطي : الإتقـان في علـوم القـرآن ج (1) ص (116) وما بعدها / محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ج (1) ص (44) وما بعدها

[2] رواه مسلم عن جابر في كتاب : الحج : باب : حجة النبي صلى الله عليه وسلم ، ج (4 ) ص (41)

[3] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج (2) ص (341) / الزمخشري : الكشاف ج (1) ص (234)

[4] أنظر الشاطبي : الموافقات ج (1) ص (20)

فالقرآن الكريم يتضمن الكنوز من المعاني التي تغطى الحياة عبر أجيالها بالهدي ، لكن عطاء القرآن لهذا أو اهتداء العقل البشري إلى هذه المعاني له شرطه ، هذا الشرط هو انتقال محل الهدي القرآني إلى منطقة الإدراك البشري ، فإذا تم هذا الانتقال تهيأ العقل لاستقبال الهدى المتعلق بهذا المحل ، وهذا الشرط ينسجم مع منهج القرآن في النزول الوسط – أي نزوله من السماء الدنيا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم – إذ كان يتنزل حسب الوقائع [1] ، فهكذا في النزول الأخير الذي نتحدث عنه ، فالمعاني الهادية تنزل إلى منطقة الإدراك البشري بحسب الحاجة ، فقبل أن ينتقل محل الهدى إلى منطقة الإدراك البشري فهو كالمعدوم ، ولم تدع إلى بيان الهدى فيه حاجة ، وشرط البيان أن لا يتأخر عن وقت الحاجة[2] ، أما إذا تم هذا الانتقال فإن العقل البشري يتهيأ بذلك لاستقبال الهدى المتعلق به ، تهيؤ الفقير ليكون محلا للإحسان ، فإن هو لجأ إلى القرآن بعد ذلك لجوء المؤمن الفقير إلى البيان فعسى الله أن يفتح عليه.

وتوضيحا لما ذكرناه نمثل بما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم ، ألا ترى أن تلك الدلالات القرآنية على بعض الحقائق العلمية ظلت كامنة في النظم القرآني قرونا عدة دون أن يتطرق لها بالذكر والتفسير من سبق من أساطين المفسرين على جلالة قدرهم ومقامهم [3] لأن الحقيقة العلمية المدلول عليها كانت خارج منطقة الإدراك البشري ووعيه فلما ارتقت المدارك البشرية بعد قرون لتستوعب تلك الحقائق تهيأت العقول الإسلامية – وإن كانت أقل شأنا – بعد ذلك للاهتداء للدلالات القرآنية المتعلقة بتلك الحقائق لتوفر شرط العطاء القرآني.

---

[1] أنظر تفصيل ذلك في : جلال الدين السيوطي : الاتقان في علوم القرآن – ج (1) ص (82) / محمد عبدالعظيم الزرقاني : منهاهل العرفان في علوم القرآن ، ج (1) ص (106)

[2] أنظر : الآمدى : الإحكام ، ج (3) ص (42) / فخر الدين الرازي : المحصول ج (1) ص (477–478) أبي الحسين البصري المعتمد في أصول الفقه ، ج (1) ص (342) / ابن القيم إعلام الموقعين ، ج (4) ص (158)
الشوكاني : إرشاد الفحول – ص (152) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (332)

[3] يقول الدكتور عبدالمجيد النجار : فالنص الديني نفسه ورد يحمل من المعنى ما يناسب البشر جميعا في كل مكان وزمان بإعتبار خاتمية الوحي فيه ، وهذا ما يجعل المجموع النصى يحمل من كنوز المعاني ما لا يستنفده فهما جيل واحد من المسلمين ، بل يمكن أن يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله وذلك وجه من وجوه إعجازه] أنظر كتابه في فقه التدين فهما وتنزيلا ، ج (1) ص (81)

وخلاصة القول أنه لا يهتدي إلى الإعجاز الطبي في القرآن الكريم إلا طبيب ، كما أنه لا يهتدي إلى الإعجاز الفلكي إلا عالم فلك ، أو مطلع على علوم هؤلاء إطلاعا يوفر شرط استيعاب الإدراك البشري لمحل الهدى القرآني ، وقل مثل ذلك في سائر أنواع الإعجاز ومختلف صور المدلولات. [1]

وقد يقول قائل وما فائدة هذا الاهتداء بعد معرفة الحقيقة العلمية ، إذا لم يكن الوصول إلى الحقيقة العلمية عن طريق القرآن ابتداء ؟ والجواب عن ذلك يكمن في معرفة وظيفة القرآن ، وذلك أنه نزل لهداية أعقد ما في الكون المشهود ، وهو النفس والمجتمع ، و لم يأت ليعلم الناس الطب أو الفلك ونحو ذلك من العلوم ، إنما ذلك متروك لكسب العقل البشري ، لأنه أهل بما فطر عليه من مؤهلات لأن يخوض غمار تلك الميادين ، ونتائج كسبه المتمثلة في التقدم العلمي والتكنولوجي الحديث لشاهد على ما نقول ، بخلاف النفس البشرية ، فيبدو أن أمرها أعقد من أن تحيط به العقول ، وكسب العقل البشري إن بلغ طوله السماء في العلوم المادية ، فهو لا يزال يحبو في ميدان العلوم الإنسانية ، و لا نتوقع له قياما مستغنيا عن مقيم من هدى السماء يقوى على الخطو إلى الأمام [2] ، فكان لزاما عليه أن يهتدي بنور الوحي فيما يتعلق بالنفس والمجتمع والإنسان لهداية الإنسان في هذا المجال نزل القرآن.

فإذا تقرر ما سبق بيانه من وظيفة القرآن ، تبين تبعا لذلك أن الدلالات القرآنية على المعاني تنقسم قسمين ، بحسب انقسام المعاني المدلول عليها ، فهناك دلالات للهدى ، وهناك دلالات لإقامة الحجة على أن هذا الهدى من عند الله فيتحقق الإلزام [3] ، فالأولى تتعلق بالنفس والمجتمع والثانية تتعلق بما توصل إليه العقل البشري من حقائق العلم في الكون المشهود. الأولى تضيف شيئا إلى معرفة الإنسان بينما الثانية تؤكد ما وصل إليه الإنسان ، والاختلاف الحاصل بينهما يرجع إلى القصد من كل دلالة.

---

[1] يقول الدكتور عبدالمجيد النجار : [كما أن لعملية الفهم – أي فهم النص الديني – علاقة بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف] في فقه التدين فهما وتنزيلا ج (1) ص (81) / أنظر أيضا : الدكتور حسن الترابي : تجديد الفكر الاسلامي ، دار الهداية قسنطينة ، الجزائر ، ص (9 – 10)

[2] يقول الكسيس كاريل : [إن التقدم البطئ في معرفة بني الانسان إذا قورن بالتقدم الرائع في علوم الطبيعة والفلك والكيمياء والميكانيكا يعزى ... وإلى تعقد الموضوع ، وإلى تركيب عقولنا وهذه العقبات أساسية وليس هناك أمل في تذليلها] الانسان ذلك المجهول ترجمة : شفيق أسعد فريد ، مؤسسة المعارف – بيروت الطبعة الثالثة (1980) ص (23 – 24)

[3] يقول الشيخ محمد عبدالعظيم الزرقاني [أن القرآن الكريم كتاب هداية وإعجاز من أجل هذين المطمحين نزل وفيهما تحدث وعليهما دل] مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج (1) ص (24)

فالنوع الثاني من الدلالات لا تتحقق وظيفته على الوجه الأكمل إلا إذا وصل الإنسان إلى المدلول بمحض عقله ، فحينها تفصح الدلالة القرآنية عن نفسها [1] ، لا لتضيف جديد كما ذكرنا إنما لتثير تساؤل الإنسان من أين للقرآن هذا ؟ هذا التساؤل الذي يقوده إلى الإيمان لا محالة إلا إذا ركبه العناد ومهما يكن ؛ تكن الدلالة القرآنية المتعلقة بالإعجاز قد أدت وظيفتها بهداية العاقل أو إقامة الحجة على المستكبر (سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) فصلت (52) .

أما النوع الأول من الدلالات فيكفي لاهتداء العقل إليه أن ينتقل المدلول إلى منطقة الوعي ولو على سبيل الشك والتردد والحيرة ، لأن اليقين أو الظن الغالب الذي يطرد شبح التردد والشك هو وظيفة القرآن فإذا استوعب العقل محل الهدى وعيا، ثم لجأ إلى القرآن بقصد الاستنارة والاهتداء، حصل البيان إن شاء الله ،لأن البيوت أوتيت من أبوابها.

وعدم فقه هذا الشرط في عطاء القرآن قد يكون سببا في اتهام بعض المتدينين لبعض العلماء والمفكرين إذا رآه يستدل بالقرآن على صورة الهدى في وضع من الأوضاع الحديثة يتهمه بلي أعناق النصوص لكون ما استدل به لم يقل به أحد من المفسرين ، [2] والخطأ في هذا الاتهام يكمن في الغفلة عن الشرط المشار إليه.

فالوحي لم يقصد إلى ثبات المجتمعات على صورة من صور الحياة الاجتماعية أو السياسية ونحوها فذلك خاضع لسنن الله في التغير والتطور التي أوحى الله بها إلى طبيعة المجتمعات فلا نقوى على وقف زحفه كما لا نقوى على وقف النمو الذي يحصل لأجسادنا وللنبات من حولنا.

إنما يقصد الوحي أن تهتدي كل صور الحياة وفي مختلف مراحل تطورها بهذا القرآن ، كما يهتدي أحدنا بهديه في مختلف مراحل عمره ، فالقرآن يسع بهديه الجميع.

---

[1] يقول مصطفى صادق الرافعي : (وأن من أدلة إعجاز هذا الكتاب الكريم أن يخطئ الناس في بعض تفسيره على اختلاف العصور لضعف وسائلهم العلمية ولقصر حبالهم أن تعلق بأطراف السماوات أو تحيط بالأرض ثم تصيب الطبيعة نفسها في كشف معانيه ، فكلما تقدم النظر وجمعت العلوم ونازعت إلى الكشف والاختراع واستكملت آلات البحث ظهرت حقائق الطبيعة ناصعة حتى كأنه غاية لا يزال عقل الانسان يقطع إليها ، حتى كأن تلك الآلات حينما توجه لآيات السماء والأرض توجه لآيات القرآن أيضا) ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية مكتبة رحاب الجزائر ، ص (129) .

[2] يقول الدكتور عبدالمجيد النجار : (فإن فهم الدين جهد متواصل من قبل أجيال الأمة لا يتوقف ، ولا يمكن أن يدعى في زمن من الأزمان أن تعاليم الدين قد استنفدت جهود الفهم ، فليس للاحق أن يضيف اجتهادا جديدا فيه ، وذلك لأن الاجتهاد في فهم الظني – من النصوص – يقوم على معطيات وقرائن يرجع بعضها إلى ذات البنية النصية ، ويرجع بعضها الآخر إلى ما هو خارج عنها من مكشوفات الحقائق في الكون والحياة وهي معطيات متجددة متنامية مما يجعل الاجتهاد في الفهم وما ينشأ عنه من نتائج متجددة متنامية أيضا) ، في فقه التدين ج (1) ص (69)

ومن ثم فإذا كانت حياتنا على صورة لم تكن من قبل ، نكون بذلك أهلا للاهتداء إلى الدلالة القرآنية المتعلقة بهداية مواقف هذه الصورة من الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها ، وما بيناه هنا لا يبرر عمل المتلاعبين الذين يريدون أن يخضعوا النصوص لما تهواه أنفسهم ، كما أنه إذا فرضنا رفض ما ذكرناه قصد قطع الطريق أمام هؤلاء ، فإن ذلك لا يوقفهم عن باطل جديد يبتكرونه ، والذي نراه ، هو أن ندع قافلة الحق تهتدي بالقرآن بالممكن من صور الاهتداء ونحن موقنون بـ (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض) الرعد (19)

والغرض من هذا البيان أن نجعل المسلم الباحث يوقن بأن القرآن الكريم هو المصدر الأول من مصادر المعرفة فيما يتعلق بالنفس والمجتمع ، وقد تقول هذا ليس جديدا ، فكلنا يوقن بأن القرآن تبيان لكل شيء ، فأقول ليس هذا هو الإيمان المقصود فإن مثل هذا الإيمان يوجد عند العجائز بصورة أكبر. فهو إيمان قائم على مطلق التقديس للقرآن لقداسة مصدره ، دون أن يعي العقل شيئا منه يغريه باللجوء إلى القرآن عند البحث بل تقديسا في كثير من الأحيان يجعل المسلم يستنكف عن الاهتداء مباشرة بالقرآن لأنه يستصغر نفسه أن يكون أهلا لذلك ، إنما الذي أعنيه هو إيمان مغر بوضع القرآن المصدر الأول للمعرفة ، لأنه إيمان مبني على شيء من التعقل لا على مطلق التسليم.

ويشهد لقولنا ما نراه من حال الباحثين في مختلف فروع المعرفة الإنسانية والإسلامية ، أي أننا نسلم بأن القرآن تبيان لكل شيء ولكن إذا أردنا إعداد بحث من البحوث في فرع من فروع المعرفة المتعلقة بالنفس والمجتمع ، ولتكن مثلا مسألة "التعلم" في علم النفس ، فإننا نكدس على مكتبنا عشرات الكتب المتعلقة بهذه المسألة تعلقا مباشرا في علم النفس أو علم الاجتماع ، أما القرآن الكريم فغاية ما في الأمر أن نلتقط منه بعض الآيات التي تدل بعض ألفاظها على العلم في دقائق معدودات ، ونظرا لأننا لا نهتدي بسرعة إلى هذه الآيات في القرآن لأنه غير مفهرس فهرسة تسهل علينا ذلك كما هو معهود في كتب البشر ، فإننا نلجأ مباشرة إلى بعض الكتب التي تتحدث عن العلم وما يتعلق به لعلنا نجد هناك ذكرا لبعض الآيات التي زين بها الكاتب ما كتب ، فيكون بذلك قد اختصر علينا طريق الرجوع إلى القرآن والبحث عن هذه الآيات في ثنايا سوره ، وفي الأخير نضع على رأس قائمة المصادر والمراجع القرآن الكريم.

لا ليس هذا هو المقصود ، بل الذي أعنيه وأنت مقبل على أي بحث في فرع من فروع المعرفة الإنسانية ، أن صياغتك لخطة البحث تكون قد وفرت شرط الاهتداء بالقرآن في بحثك ، لأن فكرة البحث بهذه الصياغة قد احتكت بذهنك فما عليك إلا أن تتوضأ وتأخذ القرآن وتبدأ بتلاوة له متدبره آية ، آية وسورة سورة من أول البقرة إلى آخر الناس ، فإنك لا تدري متى يستقبل ذهنك توجيها قرآنيا وضوءا خافتا أو قويا فكلما استقبل ذلك سجل الآية التي أرسلته وفي الأخير تتجمع لديك حصيلة من الآيات القرآنية التي

ترى لها سندا ما في م أقبلت عليه ، وستكون هذه الآيات أكثر مما كنت تتوقع ، ومع ذلك فإياك أن تعتقد أنك أحصيت دلالات القرآن على فكرتك عددا، وبعد أن تجمع لديك قدر معتبر من الآيات القرآنية فإنك تلجأ بعدها إلى تحليلها بالنظر إلى أقوال المفسرين وآرائهم في كتب التفسير ، ثم تضم إليها ما توصلت إلى جمعه مما وصلت إليه المدارك البشرية من معارف ، على أن يوجه توجيها في ظل الدلالات القرآنية ، وبهذا يحق لك أن تجعل القرآن الكريم المصدر الأول لبحثك خاصة ولمعرفتك في مختلف البحوث عامة.

وبهذا يعود للقرآن دوره في توجيه المجتمع ، لما يجتمع على مائدته المسلمون على مختلف اختصاصاتهم العلمية خاصة ما يتعلق منها بالإنسان ، ويرتفع ذلك الفصام النكد في تاريخنا الفكري الذي قسم المعرفة إلى علوم إسلامية وغير إسلامية [1] ، وحتى من لهم اختصاصات علمية مادية قد يغريهم ذلك فينكبون على القرآن لعل أحدهم يكون له فضل السبق في الاهتداء إلى دلالة قرآنية تتعلق بتخصصه يوسع به ساحة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم [2] ، فيقترب بذلك حالنا اقترابا ما من حال الصحابة رضوان الله عليه وما عرف عنهم من انكباب على كتاب الله تلاوة وتدبرا ، فكانوا بذلك خير أمة أخرجت للناس ، وما ذلك على الله بعزيز.

---

[1] لمزيد من التوضيح عن ذلك الفصام : أنظر : الدكتور أحمد أبو سليمان : أزمة العقل المسلم ط (1992) ، دار الهدى عين مليلة الجزائر ، ص (65 وما بعدها)

[2] يقول الأستاذ مصطفى صادقي الرافعي : [ولعل متحققا بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه وكان بحيث لا تعوزه أداة الفهم ولا يلتوي عليه أمر من أمره ... لأستخرج منه إشارات كثيرة تومئ إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها وتدل عليها وإن لم تسمها بأسمائها] إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ص (128)

# المبحث الثالث : وضع الشريعة وضعا يقضى بأن تكون الحياة على أحسن صورة وأكمل حال

مدخـــــل :

إن الإنسان في المشهود من الكون يعيش ضمن غيره مـن الموجـودات ، موجـودات تتحـرك والحركـة تقتضي مسارا موجودا يتحرك وفق مسار ثلاثية متلازمـة لا نتصـور لهـا رابعـا ، حـاول إن شئت أن تتحـدث واصفا ما تراه وما تحسه وما تعقله ، فإنك لا تقوى على ذلك إلا ضمن هـذا المثلـث الحـاصر ولذلـك وجدنـا كلمتك أيها الإنسان تؤول إلى أصول ثلاثة [1] مهما كانت لغتك [2] ، ومهما حـاولت أن تجعـل مـن الفـروع أصولا جعلا توهمنا به التحرر من القيد المذكور.

نعم كلمتك تؤول إلى أصول ثلاثة : اسم وفعل وحرف، اسم يـدل علـى الموجـود في عـالم الحـس أو عالم المعاني ، وفعل يدل على الحركة ، حركة هذا الموجود في كـلا العـالمين ومهمـا كـان نـوع هـذه الحركـة وحرف يدل على مسار الحركة.

هذه لغة الإنسان تعكس صورة الوجود الذي يعيش ضمنـه الإنسـان ، إلا أن حكمـة الله اقتضـت في صنف من الموجودات جبرها على الحركة وفق مسار مرسوم (لا الشمس ينبغي لهـا أن تـدرك القمـر ولا الليـل سابق النهار) يس (39) قدر قاهر فلم يكن لهذه الموجودات إلا الخضوع والاذعان ، إنه أمر الخالق الفاطر (ثـم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) فصلت (10) قدر قاهر

---

[1] ابن هشام : قطر الندى وبل الصـدى ، الطبعـة الثالثـة عشـر ، ص (14) وشـرح شـذور الذهـب في معرفـة كـلام العـرب للمؤلف نفسه ، منشورات المكتبة العصرية صيدا ، بيروت ص (13) ، ونعني بالأصول الثلاثة : الاسم ، والفعل والحرف

[2] يقول ابن الخباز : ولا يختص انحصار الكلمة في الأنواع الثلاثة – الاسم والفعل والحرف – بلغة العرب ، لأن الدليل الـذي دل على الانحصار في الثلاثة عقلي والأمور العقلية لا تختلف بـاختلاف اللغـات) شـرح شـذور الذهـب لإبـن هشـام ص (14) والدليل العقلي الذي أشار إليه هو ما أفصح عنه ابن هشام بقوله (قالوا – أي أهل العربية – ودليل الحصر أن المعاني ثلاثة ذات وحدث ورابطة للحدث بالذات فالذات الاسم والحدث الفعل والرابطة الحرف) شرح شذور الذهب ص (13 – 14)

ولذلك وجدنا أبا حامد الغزالي في كتاب معيار العلم في فن المنطق جعل الفـن الأول مـن كتـاب مقدمـات القيـاس في دلالات الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني وبين ذلك بسبع تقسيمات ، وجعل القسمة الخامسة للفظ المفرد في نفسه وفيـه يثبت الحصر الذي نبهنا عليه بقوله :(اللفظ إما اسم أو فعل أو حرف) معيار العلم في فن المنطق ، دار الأندلس للطباعة والنشـر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الثانية (1978) ص (50). وما أثبته الغزالي يعتبر مبحثا من مباحث دلالات الألفاظ في الدراسـات المنطقية ولمزيد من التوضيح. أنظر علي سامي النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضـة العربيـة. بـيروت لبنـان طبعة (1984) ص(49) وما بعدها.

إلى أجل مسمى وموعد مضروب تتحطم فيه الروابط بين الموجودات وتخرج الحركة حركة الكون عن المسار المعهود (إذا الشمس كورت (1) وإذا النجوم انكدرت) / التكوير (1-2) ، و(وإذا البحار سجرت) التكوير (6) و(إذا السماء انشقت) الانشقاق (1) (وإذا الأرض مدت (3) وألقت ما فيها وتخلت) الانشقاق (3-4) إنه يوم رهيب (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) إبراهيم (50) .

إنه يوم عظيم أن يبنى هذا الكون الكبير وفق هذا النظام المبدع الخلاق ، لا لشيء إلا انتظارا لذلك اليوم الموعود ، ليزول كل شيء ، ثم يهيأ على حال غير معهود ، هكذا اقتضت حكمة الله في هذا الصنف من الموجودات ، فكانت شريعته له غلابة قاهرة.

واقتضت حكمة الله في هذا الصنف من الموجودات ، فكانت شريعته له غلابة قاهرة.

واقتضت حكمته تعالى في بعض آخر من الموجودات رفع الجبر عن سلوك مسار محدد ، فكانت حركة هذا الصنف - على رأسها الإنسان والذي ينصب حوله حديثنا - تتجاذبها مسارات عدة ، كل مسار يغري بالمسير ، ولكن ليس كل مسار يضبط حركة الموجودات في عالم الإنسان ضبطا يبعد التصادم والازدحام ، فترتب على ذلك فساد كبير ، فساد علمت به ملائكة الرحمن بطريق لا نعلمه على وجه اليقين [1] ، فقالت مستفسرة عن حكمته (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) البقرة (29).

فقال ربنا (إني أعلم ما لا تعلمون) البقرة (29).

فكانت حركة الإنسان لا تخلص من هذه الفوضى طورا جهلا بالمسار السليم ، وطورا بفعل قوة الإغراء الذي يعرضه كل مسار وإن تبين عوجه ، فاقتضت حكمة الله تعالى أن تضبط هذه الحركة على مستوى الفهم بشريعة منزلة ، لا على مستوى الفعل ليتحقق قصد ربنا سبحانه من خلق هذا الإنسان بأن يعرض على الابتلاء (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) الملك (2) تشريع يضبط الحركة وفق مسار محدد ، فليس هناك تشريع إلا لضبط حركة ، ولا اعتبار لضبط إلا إذا كان هناك خيارات من المسارات لهذه الحركة و لم تتمايز المسارات تمايزا يرجح واحدا على غيرها إلا بما توصل إليه وكيفية هذا الوصول [2] ، فكان بذلك وضوح الهدف يسبق رسم المسار الموصل إليه ، كما أن مقصد التشريع يسبق التشريع وشريعة الإسلام لم تشذ عن هذا المنطق وليس في ذلك تشبيها لمنطق الشرع بمنطق البشر ، إنما هو مصداق لقوله تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) إبراهيم (5) فكانت مقاصد التشريع هادية للفقيه وهو يعالج مسائل لم تعالجها النصوص معالجة صريحة ، ولا يتأتي له ذلك على وجه عملي مقبول

---

[1] أنظر آراء المفسرين في ذلك ، ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم : ج(1) ص(74 وما بعدها) / الزمخشري ، الكشاف ج (1) ص(125) / القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج (1) ص (274 - 275)

[2] يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : [إذا قدرنا وسائل متساوية في الافضاء إلى المقصد باعتبار أحواله كلها سوت الشريعة في اعتبارها ، وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر إذ الوسائل ليست مقصودة لذاتها] مقاصد الشريعة الاسلامية ص (149)

إلا بعد أن يصحب النصوص وهي تعالج مختلف المسائل نصا نصا، ومسألة مسألة [1] ، وليس الغرض الإتيان عليها كلها ، فذلك مسلك قد يتعدى الطاقة ، كيف وقد علم أنه لم يتأت لكبار أهل هذا الشأن ، ولكن يكفي في ذلك قدرا يكسبه خبرة في كيفية المعالجة المنسجمة مع مقاصد التشريع [2] ، إذ ليس كل معالجة وإن ادعى فيها هذا الانسجام معتبرة [3] ، فكم اختفت تحت هذا الادعاء أهواء وضلالات [4] ، ألا ترى أنه لأهل كل فن عرف خاص ، وفي كل فن أو صناعة لا تمنح الإجازة اكتفاء بالدرس النظري بل لابد من التطبيق والدرس العملي ، فهذه من تلك ولعل هذا هو السبب الذي أوقع صنفا من المؤمنين الصادقين في أخطاء لحظها الفقيه الكبير الشيخ يوسف القرضاوي وعبر عنها بقوله : " قد لمست بالتجربة أن الذين يتعرضون للاجتهاد والفتوى ممن لم يتمرسوا بالفقه ويعيشوا بين كنوزه ، من أساتذة التاريخ أو الأدب أو التصوف أو الفلسفة أو الدعوة... يخطئون أكثر مما يصيبون]. [5]

ولكن قبل أن يبحث الإنسان عن مقاصد الشريعة المنزلة ليهتدي على ضوئها فيما لم تبين النصوص الهدى فيه صراحة مما جد من أفعال ، هناك مقصد أعظم ، عليه أن يستحضره لينطلق منه ويهتدي على ضوئه،

---

[1] يقول الإمام الشاطبي : [فإذا بلغ الانسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله] الموافقات : ج(4) ص (56)

[2] يقول العز بن عبد السلام : [ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لايجوز إهمالها ، وأنه هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص ، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك ومثل ذلك أن من عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره وما يكرهه في كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة] قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عزالدين عبدالعزيز ابن عبدالسلام ، دار المعرفة بيروت لبنان - ج (2) ص (160)

[3] يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور [نعم أن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة ، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودا منه كل مصلحة] مقاصد الشريعة الاسلامية ، ص (78)

[4] يقول الإمام الشاطبي [المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له فقد يكون ساعيا في مصلحة نفسه من وجه لايوصله إليها أو يوصله إليها عاجلا لا آجلا أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة أو يكون فيها مفسدة تربى في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها ، وكم من مدبر أمرا لا يتم له على كماله أصلا ولايجنى منه ثمرة أصلا وهو معلوم مشاهد بين العقلاء] الموافقات ج (1) - ص (243) أنظر أيضا : الدكتور : يوسف القرضاوي : عوامل السعة والمرونة في الشريعة الاسلامية دار الصحوة ، القاهرة ط (1985)، ص (29)

[5] الدكتور يوسف القرضاوي : الاجتهاد شروطه حكمه مجالاته وحاجتنا إليه اليوم - أنظر ملتقى الاجتهاد ، ج(1) ص (81)

إذ هو الضمان لاهتداء صحيح بمقاصد التشريع بعد معرفتها وكم حولت الغفلة عنه مقاصد الشريعة من طريق هاد إلى طريق ترتدي عبره الأهواء والضلالات رداء الشرعية ، إنه مقصد الخالق من خلق الإنسان ، فخلق الإنسان سابق نزول التشريع ، فلابد أن يبنى هذا على ذلك ، وما معرفة الشريعة بمقاصدها إلا طريق لتحقيق مقصد الخالق من خلق الإنسان [1] ، فمعرفة الشيء يسبق عقلا معرفة ما يتعلق به ، لذا ارتأينا أن يشتمل هذا المبحث على مطلبين اثنين :

## المطلب الأول : مراعاة مقصد الخالق من خلق الإنسان

## المطلب الثاني : مراعاة مقصد الشارع من وضع الشريعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] محمد سعيد رمضان البوطي : ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية ، الناشر مكتبة رحاب ، الجزائر ، ص(122)

## المطلب الأول : مراعاة مقصد الخالق من خلق الإنسان

وجد الإنسان في هذا الكون دون اختيار منه ودون أن يستشار [1] (وما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) الكهف (50) ، ووجود مثل هذا يثير تساؤلا حتما ، من أوجدني ؟ و لم وجدت ؟ تساؤل يفرض نفسه على العقل البشري حال صحوه ، ولكن حكمة الله التي قضت أن يوجد الإنسان وأن يشهد وجوده قبل أن يكتمل عقله ويقوى على التساؤل ، فلما قوي كانت غرابة هذا الوجود التي تستدعي هذا السؤال قد زالت بفعل الإلف والعادة ، فصار لا يطرحه كثير من الناس إلا تكلفا.

ومهما يكن فإن هذا الوجود يبقى غريبا عقلا ، وبغربته يبقى السؤال مطروحا عقلا من الموجد ؟ و لم أوجد ؟ ويبقى الجواب عنه هو المهم قبل أي جواب ، وقبل أي حركة يقوم بها الإنسان في هذا الوجود.

ولذلك لم يأت رسول إلا ونادى في قومه (يا قوم اعبدوا الله) الأعراف (58 ، 64 ، 72 ، 84) هود (50 ، 60 ، 83) المؤمنون (23) ، العنكبوت (36) ، ولقد جمع ذلك كله قوله تعالى (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله) النحل (36) وقوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)) الأنبياء (25)

فهو الموجد الخالق ، وأنه خلقكم لعبادته (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) الذاريات (56) ، فيعلم الإنسان أن وظيفته في هذا الوجود هي عبادة الواحد ، فالكون كله محراب والحياة كلها صلاة (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين) الأنعام (164)

ومن ثم فالإنسان على ضوء هذه الوظيفة المقدسة يسأل نفسه باستمرار وأمام أي وضع من أوضاع الحياة ، وأي موقف من مواقفها كيف أكون عبد الله في هذا المقام ؟

---

[1] جاء في تفسير ابن كثير [يقول تعالى : أن المستقل بخلق الأشياء كلها ومدبرها ومقدرها وحدي ليس معي في ذلك شريك ولا وزير ولا مشير ولانظير] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج (4) ص (100) ، القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج (11) ص (1) / الطبرى جامع البيان في تفسير القرآن ج(15) ص (171)

سؤال يسأله أي مؤمن في أي مجال من مجالات الحياة ، إذابة للحواجز العلمانية التي ابتدعها الإنسان ، والغفلة عن هذا السؤال لم تكن إن كانت إلا على سبيل التقصير الممقوت وصرف للجهد في غير مصرف.

وعلى ضوء هذا السؤال ، ينبغي أن يكون مقصد المكلف هو تحقيق المقصد الأعظم مقصد العبودية لله تعالى ، ولا يتوجه قصده إلى تحقيق مقاصد التشريع إلا تبعا لذلك ، تبع الوسيلة للمقصود [1] فتكون بذلك الوضع مقاصد التشريع وسيلة لتحقيق مقصد الخلق يشهد لهذه التبعية وفق هذا الترتيب ثبات مقصد الخلق ووحدته في مختلف الديانات (وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) الأنبياء (25) بينما التشريع قال فيه تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) المائدة (50) فهو يتغير تغير الوسائل ، فالشريعة اللاحقة ناسخة لما قبلها اتسع نطاق النسخ أم ضاق [2] فهذا القصاص في شريعة موسى حق لله تعالى بينما في شرعنا غلب فيه حق العبد ، وهذا تعدد الزوجات في شرع موسى لم يجعل له حد إلا قدرة الزوج على ذلك بينما في شرع عيسى لم يبح لهم أكثر من واحدة وهو في شرعا محدد بأربع [3] ، ونظائر ذلك كثير.

فسبق هذا المقصد إلى ذهن المكلف وقلبه يمثل الضمان لاهتداء صحيح بمقاصد التشريع ، أما إن تجاوز المكلف هذا المقصد وتعداه مباشرة إلى مقاصد الشريعة ، فإنه قد يختلط عليه مراعاة حظه بمراعاة مقاصد الشريعة ، لأن الشريعة لما وضعها الله عز وجل وضعها شريعة إنسانية واقعية [4] ، راعى في ذلك الوضع ما فطر عليه المكلف من غرائز وطباع [5] ، فلما يشهد المكلف ذلك قد يؤول به إلى استرسال مع حظوظه وهواه ، و لم تأت الشريعة إلا لتخرجه عن داعية هواه [6] وهو يظن أنه يلحظ بذلك مقاصد الشريعة ، فالمصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى . لا من حيث أهواء النفوس في

---

[1] لمزيد من البيان والتوضيح لضرورة معالجة أحكام الشريعة في ضوء أحكام العقيدة أنظر : عبدالمجيد النجار : المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الاسلامية ، ص (45) وما بعدها

[2] ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج (2) ص (367 – 368) الطبرى ، جامع البيان في تفسير القرآن : ج(6) ص (174) / الزمخشري : الكشاف ج(1) ص (640)

[3] العز بن عبدالسلام : قواعد الأحكام ، ج(1) ص (38)

[4] الدكتور يوسف القرضاوي : الخصائص العامة للإسلام ، ط (1985) مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، ص (81–82) و (170 وما بعدها)

[5] يقول الإمام الشاطبي (للمقاصد الشرعية ضربان : مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، فأماما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف ... وأما المقاصد التابعة فهي التي روعى فيها حظ المكلف فمن جهتها حصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات] الموافقات : ج (2) ص (120–122)

[6] نفس المصدر ، ج (2) ص( 114)

جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية) [1] ، ولذلك جعل البعض من شروط الاجتهاد العبادة والتقوى و لم يكتف بشرط العلم وذلك (لأن لهما أثرا كبيرا ويدا لا تجحد في تكوين المذاق الديني السليم وتنشيط المواهب الفكرية والتمييز بين الحق والباطل). [2]

وعلى ضوء هذه المسألة يراودنا الشك في كل اجتهاد من قبل شخص لم ينضبط اجتهاده بمراعاة مقصد العبودية وعيا على مستوى الفهم أو تحققا على مستوى الفعل ، مثال الأول ، ما يقوم به المستشرقون ، ومثال الثاني ما يقوم به بعض من أبناء المسلمين ممن يرون الظهور في المسجد نقيصة تخدش كرامة أهل الفكر والحضارة والسجود لله أمام الناس أمرا يثير الخجل ، كبعض من لهم عقدة نقص تجاه الحضارة الغربية ، إذ يحاولون أن يجروا الدين ليسير خلفها بأي طريق من الطرق.

ومصدر شكنا أنهم ليسوا أهلا لحمل أمانة هذا العلم ، ودليل حكمنا قوله صلى الله عليه وسلم : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين) [3] ، والعدالة إيمان واستقامة ، وعدول القوم أعدلهم.

قلت يراودنا الشك في مثل اجتهاد هؤلاء ، شك يستدعي إن أحسنا الظن بنياتهم وكسبهم المعرفي مراجعة نتتبع من خلالها الثغرة المفتوحة ، التي لم تسد بمراعاة مقصد العبودية ، هل تسلل منها حظ من حظوظ النفس ، سواء كان هذا الحظ من وحي الفطرة ابتداء ، أو بفعل الضغط المسلط على عقولهم وقلوبهم من قبل الحضارة الغربية التي يرون فيها المثل الأعلى ، ضغطا يميل بهم إلى الوفيق المتعسف ، إحمادا لصراع داخل أنفسهم بين التدين الموروث والفكر الوافد ، كما أن إدراك علاقة هذه المسألة بالاجتهاد [4] قد يوقفنا على سبب الجنوح في مثل هذا النمط من الاجتهاد.

---

[1] الشاطبي : الموافقات ج(2) ص (25)

[2] ملتقى الاجتهاد ، محاضرة : منهجية الاجتهاد في العصر الحاضر للأستاذ محمد تقى العثماني ، ج(3) ص(345)

[3] أخرجه العقيلى عن أبي أمامة : الضعفاء الكبير حققه ووثقه عبدالمعطي أمين قلعجي دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى (1984) ج (1) ص (9) وورد في كنز العمال أن الخطيب قال سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث وقيل له كأنه كلام موضوع قال لا هو صحيح سمعته من غير واحد / أنظر : علاء الدين على المنقى بن حسام الدين الهندي البرهان فوري : كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكري حياني ، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ صفوة السقاء مؤسسة الرسالة ، بيروت ، طبعة (1979) . كتاب العلم ، البا الأول في الترغيب فيه ج (10) ص (176)

[4] أنظر : محاضرة الاجتهادحكمه مجالاته حجيته أقسامه للدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، ملتقى الاجتهاد ج (1) ص (21) / الدكتور عبدالمجيد النجار : المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة ص (56)

## المطلب الثاني : مراعاة مقصد الشارع من وضع الشريعة

إن المعنى ابتداء بالشريعة المنزلة هو الإنسان ، الإنسان في بيئته المسخرة له في عالم الشهادة ونظرا أن الإنسان في عالم الشهادة بين غيبين ، فقد كان بعد أن لم يكن شيئا مذكورا ، و لم يدر كيف حدث هذا الكون ابتداء ، ثم مصيره إلى القبر و لم يدر بمحض عقله ما يكون بعد ذلك.

لكنهما غيبان يفرضان على العقل البشري أن يوقن بأن هناك سرا ، وأن ليس للعبث أو الصدفة مجال ، وإنما جيء به لوظيفة في بيئته بين الأرض والسماء ، أي أن ثم تساؤلا لا يرتفع إلا إذا تبين للإنسان ببيان على مستوى الفهم يفتح نافذة للإدراك على مستوى الغيبين اللذين اكتنفا وجوده في عالم الشهادة أي كيف جاء ؟ وإلى أين المصير ؟ وببيان على مستوى العمل تصير به حياة الإنسان في عالم الشهادة امتدادا صحيحا لوجوده في عالم الغيب ، ويكون وجوده في بيئته جزءا من جنس وجوده في عالم الغيب بحكم التكامل الكائن بينهما وبناء هذه على تلك.

هذه عناصر ثلاث : الإنسان – البيئة – المنهاج (المعبر عنه بالبيان على مستوى الفهم والعمل)

وقد عهدنا في نزول الوحي في شقه التشريعي ، نزوله مرتبطا بأحداث من واقع الناس وبحسب ذلك دونت أسباب النزول ، وهناك شطر من نصوص الوحي لا يذكر له سبب ، ولا يعني ذلك أنه دون سبب في دنيا الناس ، إنما ارتبط سببه بعالم المعاني لا بعالم الحس ، كالمتعلق بعنصر المنهاج الذي يفتح للإنسان آفاقا من المعرفة في عالم الغيب ، هذه المعرفة التي ندرجها ضمن قسم العقائد.

فيمكن القول إن سبب نزول الشريعة على وجه الجملة لا على وجه التفصيل هي هذه العناصر الثلاثة ، الإنسان ، البيئة ، المنهاج ، وبعد النظر في العنصر الأول يمكن تفريعه إلى ثلاثة عناصر فرعية ، فإذا نظرنا إليه كشخص تميزت فيه كليتان جامعتان هما النفس والعقل ، وإذا نظرنا إليه كنوع برز عنصر ثالث وهو النسل. أم البيئة فبحكم هي مسخرة للإنسان فيمكن تسمية ما يقوم بتسخيره مالا سواء أكان أرضا للزرع أم السكن أم استخراج ما اشتملت عليه من صنوف المعادن وما انبنى على كل ذلك.

أما المنهج الذي يربط الوجود الإنساني في عالم الشهادة على نسق ينسجم مع وجوده في عالم الغيب على مستوى الفهم أو العمل فيسمى الدين.

ومن ثم كانت أسباب نزول الشريعة الإسلامية على وجه الجملة هي هذه العناصر الخمس : الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال ، والتي سماها الفقهاء والأصوليون بالمقاصد الضرورية للشريعة الإسلامية [1] وقولنا إنها سبب لنزول الشريعة الإسلامية، أي إياها قصد المشرع بالشريعة حفظا لها [2] وارتقاء بها.

وقد حصرنا المقاصد الضرورية في هذه الكليات الخمس بطريق القسمة العقلية للوجود الذي تنزلت عليه الشريعة [3] – الإنسان في بيئته ، والنتيجة نفسها نصل إليها باستقراء [4] موارد الأحكام وفروع الشريعة ، لأن أي تشريع لا يقصد العدم بالتوجيه إنما يقصد الوجود ، وجود قد يضيق وقد يتسع ، بحسب سلطان المشرع من جهة ، والمحل من الوجود الذي ينصب حوله التشريع.

ونظرا أن هذه العناصر الثلاثة بفروعها هي محاور الوجود الإنساني نجد أنها مراعاة في كل ملة [5] بل إننا لا نجد اختلافا في الشرائع سماوية كانت أم وضعية في تناولها لهذه العناصر الثلاثة بالتشريع ، إنما الخلاف في التشريع الأنسب والأكمل .

أما كيف تناولت الشريعة الإسلامية هذه العناصر الثلاثة بفروعها ، فيمكن إيجازه بأنه تناول على سبيل الارتقاء بها وفق درجات ثلاث : الارتقاء بها من وضع وحال إلى وضع أحسن وحال أكمل [6] وفي مدى تحقيق هذا الارتقاء تتفاضل الشرائع ، فتناولت في المرحلة الأولى ما تحفظ به هذه الكليات إذ هي أساس الوجود الإنساني وقاعدته مقتصرة على مواضع الضرورة في هذا الحفظ وهي التي سماها الفقهاء والأصوليون بالمقاصد الضرورية ، وفي المرحلة الثانية تناولت لها تناولا يرتقي بها عن حال الضرورة إلى حال أكمل وأوسع وهي التي سماها الفقهاء والأصوليون بالمقاصد الحاجية.

---

(1) أنظر الآمدى : الإحكام ، ج(3) ص (394) / الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (189) محمد نقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ص (383) ، الدكتور : وهبة الزحيلي : أصول الاسلامي ، ج (2) ص (1020)

(2) الشوكاني : إرشاد الفحول ص (189) / الدكتور : وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (2) ص (1021)

(3) قال سيف الدين الآمدي : [والحصر في هذه الخمسة الأنواع – أي الكليات الخمس– إنما نظرا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة] الإحكام ج (3) ص (394)

(4) يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : [إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الاسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الانسان ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه ] مقاصد الشريعة الاسلامية ص (63) أنظر أيضا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ضوابط المصلحة ص (111)

(5) الآمدى : الإحكام ، ج(3) ص (394) / الشاطبي : الموافقات : ج(2) ص (209) الشوكاني : إرشاد الفحول ص (189)

(6) يقول الدكتور وهبة الزحيلي :(ليست هذه المقاصد الشرعية المذكورة مستقلة عن بعضها ، وإنما يكمل بعضها بعضا ، فالضروريات تتكمل بالحاجيات والتحسينات والحاجيات تتكمل بالتحسينات) أصول الفقه الاسلامي ، ج (2) ص (1026) / أنظر أيضا ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ، ص (110)

وفي المرحلة الثالثة تناولت لها تناولا يرتقي بها إلى حال هي الأكمل والأجمل وهي التي سماها الفقهاء والأصوليون بالمقاصد التحسينية.

وهكذا ترتقي الشريعة الإسلامية بصورة الحياة الإنسانية عبر هذه المراحل الثلاث فكل مرحلة أهم من التي بعدها [1] لقيام هذه الأخيرة عليها [2] بحكم العقل والمنطق ، ولكن كل مرحلة أحسن من التي قبلها لأنها تعبير عن صورة أحسن للحياة الإنسانية ولأنها متضمنة لما قبلها ضرورة [3] فكلما نزلنا في الترتيب كلما وجدنا أن الشرائع تقترب في تحقيق المرحلة التي نزلنا إليها ، وكلما ارتقينا كلما تباعدت الشرائع لأن القدرة على الارتقاء بالحياة من حال إلى حال قوة في التشريع وكمال ، ومن ثم تتفاوت الشرائع في الارتقاء بالحياة عبر هذه المراحل الثلاث بحسب إحكام كل تشريع وكماله.

وكون مراحل الارتقاء بالحياة الإنسانية ثلاثة يقتضي أن توجد في كل مرحلة أحكاما تناسبها وبذلك تنقسم أحكام الشريعة الإسلامية إلى مجموعات ثلاث . [4]

**المجموعة الأولى** : تحقق المرحلة الأولى وهي كون الحياة مقتصرا فيها على ما هو ضروري من هذه الكليات

**المجموعة الثانية** : فترتقي بالحياة إلى المرحلة الثانية حيث الأمر أكثر سعة وفسحة

**المجموعة الثالثة** : ترتقي بالحياة إلى المرحلة الثالثة حيث تكون صورة الحياة أكثر زينة وجمالا.

فإذا تقرر هذا، فإنه يكون عونا لنا ونحن نعالج جديد أحداث الحياة التي لم تتناولها النصوص صراحة باختيار المعالجة التي نراها تحقق الارتقاء الأكمل نسجا على منوال الشريعة وهي تعالج أوضاع الحياة بالارتقاء،

---

(1) الشاطبي : الموافقات ، ج(2) ص (16 – 25) / عبدالوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص (205) وما بعدها وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (2) ص (1026)

(2) الشاطبي : الموافقات ، ج (2) ص (8)

(3) يمثل عبدالوهاب خلاف لهذا الارتباط بين هذه المراحل الثلاثة وفق ما ذكرناه بقوله : (أما البرهان على أن مصالح الناس لا تعدو هذه الأنواع الثلاثة فهو الحس والمشاهدة ، لأن كل فرد أو مجتمع تتكون مصلحته من أمور ضرورية وأمور حاجية وأمور كمالية مثلا : الضروري لسكني الانسان مأوى يقيه حر الشمس وزمهرير البرد ولو مغارة في جبل ، والحاجي أن يكون المسكن مما تسهل فيه السكنى بأن تكون له نوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة والتحسيني أن يجمل ويؤثث وتوفر فيه وسائل الراحة ، فإذا توافر له ذلك فقد تحققت مصلحته في سكناه ، وهكذا طعام الانسان ولباسه وكل شأن من شؤون حياته) علم أصول الفقه ص (199)

(4) علم أصول الفقه : عبدالوهاب خلاف ، ص (205) وما بعدها / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ج(2) ص (1026)

أو باعتبار الحكم الذي يحقق المرحلة الأهم بدل الحكم الذي يحقق المرحلة الأحسن عند التعارض [1] ، لقيام المرحلة الأحسن على المرحلة الأهم في الوجود ، دون أن نجد لها وجودا معلقا دون استناد إلى ما قبلها ، وذلك كما يلغى التابع إذا عاد اعتباره على المتبوع بالإبطال ، والطلب المتوجه للتفاصيل إذا أبطل الطلب الموجه للجملة. [2]

كيف ترتقي الشريعة بالحياة عبر هذه المراحل الثلاثة ؟

إن حركة الحياة غير متوقفة لتحتاج إلى الدفع ، إنما هي متسمرة بدفع من الفطرة التي فطر عليها الأحياء ، فالناس بدفع من الفطرة يتحركون إشباعا للجوعة وإرواء للظمأ وتحقيقا للرغبة ، فنزول الشريعة لم يكن توليدا للحركة إنما ضبطا لها ، ومن ثم فلم نجد عند كل حكم من أحكامها بيانا للمقصد منه ، لأن هذا المقصد يتحقق بصورة تلقائية إذا ضبطت الحركة وفق المسار الصحيح ، وهو الذي قامت به مختلف الأحكام – أي هذا الضبط – ومن ثم فعد التنصيص على المقصد عند كل حكم ليس إهمالا له ، ولكن لأنه حاصل ضرورة فما دام هناك حركة فلابد أن تنتهي إلى ما ينتهي إليه المسار الذي ضبطت وفقه ، هذا عند كل حكم على حده. ثم إن مجموعة الأحكام المتعلقة بقطاع واحد من قطاعات الحياة إذا ما طبقت جميعها تطبيقا صحيحا فإن هناك مقصدا أعم يتحقق ، وهو ما يمكن تسميته مقاصد الشريعة في كل قطاع من قطاعات الحياة وفي كل باب من أبواب الفقه. [3]

ثم إن هذه القطاعات إذا تحققت فيها مقاصد الشريعة بتطبيق الأحكام المتعلقة بها تطبيقا صحيحا ، فإن ثم مقصدا عاما يتحقق تلقائيا وهو المسمى بالمقصد العام من التشريع ، ويحصل هذا التسلسل لما بين أحكام الشريعة من تكامل وانسجام.

ومن ثم فإن قطب رحى البحث في مقاصد الشريعة هي المقاصد المتعلقة بكل حكم على حده [4] لا المتعلقة بمجموعة الأحكام لأن الثانية مبناة على الأولى بصورة تلقائية ولهذا وجدنا الحديث عند فقهائنا عبر

---

(1) الشاطبي : الموافقات ، ج (2) ص (1206) / ابن عبدالسلام : قواعد الأحكام ، ج (1) ص (46) / محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ، ص (384) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (2) ص (1026 – 1027)

(2) الشاطبي : الموافقات ، ج (3) ص (96 – 119) / محمد سعيد رمضان البوطي : ضوابط المصلحة ص (222)

(3) أنظر : عبد المجيد النجار : المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة ، ص (56 ومابعدها)

(4) يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : [لقد بان لنا من استقراء أقوال الشارع صلى الله عليه وسلم وتصرفاته ومن الاعتبار بعموم الشريعة الاسلامية ودوامها ، أن مقصدها الأعظم نوط أحكامها المختلفة بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام وأن يتبع تغير الأحكام تغير الأوصاف ...] مقاصد الشريعة الاسلامية ص (136)

قرون طويلة منصبا على المقاصد الجزئية [1] المتعلقة بكل حكم على حده ، وذلك ضمن مسلك المناسبة في تحديد علة القياس ، و لم يكن هناك حديث مفصل عن المقاصد العامة إلا في عصور متأخرة ، ولعل أبرز محاولة في ذلك ما قام به الشاطبي [2] في الموافقات وابن عاشور [3] في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية . [4]

وهذا التأخر – في نظري– طبيعي ، لأن الحاجة إلى ذلك ظهرت بصورة أكبر في هذه العصور المتأخرة حيث صورة الحياة حدث لها تباعد معتبر عن صورة الحياة في المجتمعات الأولى ، مما يقتضي ظهور أحداث غاية في الجدة غير منصوص عليها وضبطها بالتشريع يتطلب معرفة بالمقاصد المتعلقة بالقطاع الذي يضم جنسها والذي تتكامل فيه جملة الأحكام المتعلقة به.

ولهذا سنتحدث عن المعاني والمقاصد المتعلقة بالأحكام الفرعية ، وكيفية هذا التعلق الذي لم يقف الفقهاء إزاءه وقفة واحدة لتصريح النصوص بالحكم دون التصريح بالمقصد منه فبين مسترسل مع المعاني ومقتضب مبينين العدل والشذوذ ، ثم نشير إلى المقاصد المتعلقة بجملة أحكام أو بالقطاع الواجد تمثيلا.

**أ– ارتباط الحكم بالمقصد القريب :**

إن منشأ الخلاف في الفقه الإسلامي هو تردد ذهن الفقيه وقلبه بين الاحتياط لظاهر اللفظ والاحتياط للمعنى المقصود باللفظ، خلاف لا يمكن التخلص منه للترابط غير المتطابق بين اللفظ والمعنى ، لأن الانتقال من المعنى إلى اللفظ الذي يدل عليه ، أيسر من الانتقال من اللفظ إلى المعنى المقصود به وذلك في جميع اللغات ،

---

[1] وذلك نظير ما يذكره الفقهاء من أن مقصد الشريعة هو صلاح الأفراد دون التأكيد على صلاح المجموع وهو الأهم ، وذلك ليس نكرانا منهم له ، وإنما هو آت بصورة تلقائية من صلاح الأفراد ، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : [لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضرر والفساد عنها ، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصدا للشريعة فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم ، وهل يقصد إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل ، بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلا مركب صالح ، وهل ينبت الخطمى إلا وشيجه] مقاصد الشريعة الاسلامية ص (139)

[2] الشاطبي : هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي من علماء المالكية ، كان إماما أصوليا مفسرا فقيها محدثا ، من تآليفه (الموافقات في أصول الشريعة) و(الاعتصام) و(المجالس) شرح به كتاب البيوع في صحيح البخاري توفي سنة (790 هـ) الزركلي : الأعلام ، ج (1) ص (75)

[3] محمد الطاهر بن عاشور ولد بتونس سنة (1296 هـ) وتوفي بها سنة (1393 هـ) ، شيخ جامع الزيتونة وفروعه ورئيس المفتين المالكيين بتونس في عهده ، كان من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة ، من أشهر مصنفاته "التحرير والتنوير" في تفسير القرآن و"مقاصد الشريعة الاسلامية" الزركلي : الأعلام ، ج (6) ص (174)

[4] أنظر الإشارة إلى ذلك : عبدالمجيد النجار ، المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة ، ص (60)

وللخلاف بين طبائع النفوس الذي يحول دون وقوف الجميع في صف واحد [1] وكلا السببين لا يمكن التخلص منهما بالحجة والبرهان ، فكان الخلاف من هذا النوع ضرورة ، إن لم يرفع عنه الحرج يسرا في الدين وسعة رفع عنه ضرورة (إلا ما اضطررتم إليه) الأنعام ، وهو خلاف أقرته السنة النبوية و لم يتخلص منه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم عند منصرفهم من غزوة الأحزاب (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة) [2] ، وتلقوا الأمر جميعا بحضرته ، فلما جاء العصر عمل اختلاف الطبائع عمله في الوقوف مع النص ، فطرف تمسك بالظاهر ، وطرف تمسك بالمعنى ، وأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كله لما أخبر به دون أن يعنف طرفا منهما أو يعاتبه فتكون مع الزمن بفعل هذين السببين تياران في حقل الفقه الإسلامي تيار سمي بأهل الظاهر لوقوفهم مع ظاهر النص دون اعتبار للمعنى خارج اللفظ في الغالب ، وتيار يعطى للمعنى اعتبارا. ونظرا لاختلاف طبيعة اللفظ والمعنى مع ترابطهما إذ اللفظ وسيلة والمعنى غاية ، والغاية أولى من الوسيلة أو قبلها في الاعتبار [3] ، حظي التيار الثاني بكثرة الاتباع فكان مذهبا لجمهور أهل الفقه ، وكان حظ التيار الأول من الاتباع قليلا.

ولما كان اللفظ بالنسبة إلى المعنى كنسبة الجسد إلى الروح في خضوع الأول في كل منهما إلى حاستي السمع والبصر بينما لا قدر للثاني منهما إلا حاسة الفؤاد ، كان لأهل الظاهر في الغالب مذهب واحد ولأهل المعنى من جمهور أهل الفقه مذاهب عدة ، فطبيعة المستند في كل منهما تفرض الوحدة هنا والتعدد هناك إذ لا دخل في ذلك لأشخاص كل طرف إلا في اختيار المنهج المتبع ، وهذه ليست سمة أهل الفقه وحدهم ، بل ذلك شائع في ميدان المعرفة البشرية ، والاختلاف والاتفاق كائن في نوع نوع منها وفق المعيار الذي ذكرناه مع ملاحظة أن ما هو خاضع للمسلمات العقلية يلحق في الاتفاق حول مسائله بما هو خاضع لحاستي السمع والبصر أو يزيد ، وبذلك تفجر في حقل الفقه الإسلامي ينبوع ثان للخلاف انقسم أهله إلى مسترسل مع مرونة المعنى مطمئنا إليه دليلا ، قانعا بما لديه من أثر وإن كان يراه غيره قليلا ، وإلى مسترسل مع المعنى بدر

---

[1] يقول الدكتور حسن الترابى : "والدورة بين الباطنية التي تشتط في النظر إلى النيات والمعاني وبين الطقوسية التي تشتط في النظر إلى الأشكال والمباني سنة تطرأ على كل فكر "تجديد الفكر الاسلامي ، ص (48)

[2] رواه البخاري عن ابن عمر : باب مرجع النبي صلى الله عليه وسلم من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته أياهم ، ج (5) ص (143)

[3] يقول الشاطبي : (... ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود) الموافقات ، ج (2) ص (58) أنظر أيضا : ابن عاشور : مقاصد الشريعة ص (149) / إعلام الموقعين (75/3)

معتصم بالأثر من أن يجرفه تيار الاسترسال إلى بعيد[1]، فكانتا مدرستين عرفتا في تراخ التشريع الإسلامي بمدرستي أهل الرأي وأهل الحديث ، وكتب تاريخ التشريع تذكر الأسباب التي تقف وراء كل مدرسة [2] ، فنحن لا نخلط بين الظاهرية ومدرسة أهل الحديث ولكن نرى مدرسة أهل الحديث مدرسة بين المدرستين لا تبعد في الاسترسال مع المعنى ولاتجمد جمود أهل الظاهر على اللفظ ، ولكن لانعتبرها هي الأمة الوسط لأن الوسط ما كا وسطا بين طرفين متكافئين.

وليس الأمر كذلك فيما نحن بصدده ، ومن ناحية أخرى فإنه لا يبعد عند أهل الظاهر من مدرسة أهل الحديث ، لكن مكانهم دوما في أقصى اليمين أو أقصى اليسار في المدرسة بحسب وضع هذه المدرسة من مدرسة أهل الرأي.

هذا منشأ الخلاف في الحقل الفقهي على وجه الجملة ، وهو خلاف لا يمكن التخلص منه فنحكم عليه برفعه أو الإبقاء عليه ، ولكن خلاصة القول : خلاف رفع الحرج عنه وإنما الحكم على الخلاف بالاعتبار من عدمه يكون في آحاد المسائل في فروع الفقه ، وذلك أن مرونة المعنى يجعل تركيزه يختلف ويتباين قوة وضعفا في شخص شخص من أشخاص الواقعة التي يتناولها النص الشرعي بالحكم ، فيبلغ التركيز ، تركيز المعنى أعلاه عندما يتحد المعنى مع اللفظ في شخص واحد ، فيكون هذا الشخص مدارا للحكم عليه يقيس أهل القياس ، وعنده يقف أهل الظاهر والاتفاق حاصل حوله على كل حال وقد نجد شخصا تركيز المعنى فيه أعلى من الأصل فيلحق به في الحكم وهو ما يسمى بقياس الأولى [3] ثم ينساب المعنى من اللفظ ليشمل لوحده أشخاصا آخرين ، وتركيزه آخذا في النقصان [4] إلى أن يتجاوز الحد المعتبر عند جمهور أهل الفقه القائلين بالمعنى ، فلا لفظ يشمله ولا معنى يعضده فيحصل الاتفاق على عدم اعتباره ، فهناك طرف أعلى معتبر وطرف أدنى غير معتبر وطرف وسط نقطة تحول من الاعتبار إلى عدمه ، فكلما ابتعدنا عن هذه النقطة

---

[1] يقول الدكتور وهبة الزحيلي (ومن المؤكد أنه لم يكن هناك انفصال بين المدارس الفقهية سواء مدرسة الحديث أم مدرسة الرأي فكانت كلها تعتمد السنة والرأي إلا أن الغالب في الحجاز التزام الحديث والغالب في العراق الجنوح إلى الرأي المتمشى مع هدى الشريعة لسبب قلة الحديث والتحرى الشديد لصحة الرواية والاستيثاق الزائد في الرأي) ملتقى الاجتهاد ج (1) ص(216) محاضرة الاجتهاد في عهد التابعين للدكتور وهبة الزحيلي .

[2] أنظر : الشيخ محمد الخضري : تاريخ التشريع الاسلامي ، "دار اشريفة" للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ، ص (143) ومابعدها.

[3] قياس الأولى : هو أن يكون الفرع فيه أولي بالحكم من الأصل لقوة العلة فيه ويعتبره الأحناف من قبل دلالة النص لكون العلة تفهم بمجرد دلالة اللغة واعتبره الشافعي من القياس في معنى الأصل ، أنظر : وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ج (1) ص (702 - 703)

[4] وإلحاق هذا النوع من الأشخاص بالأصل في الحكم هو الذي يسمى بقياس الأدنى (وهو أن يكون الفرع فيه أضعف في علة الحكم من الأصل) وهذا النوع متفق على كونه قياس بخلاف الأول ، الآمدى : الإحكام ، ج (4) ص (2) الزحيلى : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (702)

كانت الغلبة لحكم الجهة التي يتم إليها الانسحاب ، أما هي فيقع الاضطراب في إلحاقها إلى إحدى الجهتين لتداخل المعاني التي تتجاذبها إلى الطرفين [1] ، والترجيح يتوقف على قدرة المرجح على التنبه لكل المرجحات ثم مدى دقة إحساسه بوزن كل مرجح ليوازن بينها ويحكم لمن غلب ، وهي مسألة كما ترى إن ترك الأمر فيها لمجرد العقول والمعاني يكون الاتفاق حولها مستحيلا أو يكاد ومن ثم يبقى هذا الخلاف معتبرا ويترك لتغيرات الأزمان كي ترجح عملا مذهبا على آخر ، أما الطرفان فالاتفاق فيهما هو الغالب ولكن استقراء فروع الفقه يسجل أحيانا شذوذا في أحدهما شذوذا لا يسنده لفظ ظاهر ولا معنى قوى معتبر. فهذا الشذوذ هو الذي لا ينبغي عده فقها يقلد إن لم تسعفه تغيرات الزمان بما يعضده.

مثال الذي ذكرنا الاتفاق الحاصل بين الفقهاء حول اعتبار رضا الثيب البالغة وعدم إجبارها على النكاح [2] ، اتفاق نطق به نص وآزره معنى ، فمن جهة النصوص قوله صلى الله عليه وسلم (الثيب أحق بنفسها من وليها) [3] ، ومن جهة المعنى فلكونها تحررت من القصور النفسي الذي يخول الوصاية لشخص على آخر ، تحررها من هذا القصور سنا ببلوغ الرشد ومراسا لخوضها تجربة النكاح من جهة ، ولما في ذلك من سبق تأكد تحررها فلأن يدور الخلاف في هذه المسألة عن الحسن البصري [4] ، خلاف شذ به عن الجمهور [5] و لم يأت الزمان بما يعضده بل أتى بخلاف ذلك ، فاعتبارنا له فقها يقلد فيه ظلم للفقه وعدم اعتبارنا له كذلك ليس فيه ظلم للإمام الفقيه.

وفي الطرف المقابل نجد الاتفاق حاصلا حول عدم اعتبار الأب رضا البكر الصغيرة [6] لقصورها في الجهتين مقابل الثيب البالغة ، أي قصورها عقلا بعدم البلوغ ، ثم ليس لها خوض سابق في قضية النكاح يجعلنا نعبتر خبرتها تعويضا للقصور الحاصل من عدم البلوغ ، ولو من باب الاستئناس ، هذا من جهة ولكونها جزءا من الأب بحكم الطبع والفطرة إذ لا يتهم الأب في ابنته ، كل هذا تكاثف ليجعل الفقهاء يتفقون على أنها إذا

---

[1] أنظر الموافقات للشاطبي ج (4) ص (18 - 86 - 89) وأصول الفقه : الخضرى بك ص (245)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ج (2) ص (5) / ابن قدامى : المغنى ج (7) ص (385) فتح القدير مع تكملته - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ، ج (3) ص (138)

[3] رواه مسلم عن ابن عباس : كتاب : النكاح ، باب : استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ، ج (4) ص (141)

[4] هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد ، تابعي ولد بالمدينة سنة (21 هـ) وتوفي بالبصرة سنة (110 هـ) عاصر بعض الصحابة وكان إماما لأهل البصرة عرف بالتقوى والشجاعة ولا يخاف في الحق لومة لائم ، الزركلى : الأعلام ج (2) ص (226) / ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج (2) ص (69) وما بعدها

[5] ابن رشد : بداية المجتهد (2) ص (5) / ابن قدامى : المغنى ج (7) ، ص (385)

[6] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (6) / ابن قدامى : المغنى ، ج (7) ص (379) / فتح القدير كمال الدين بن الهمام مع تكملته ، ج (3) ص (172)

زوجت على هذه الحال فلا اعتبار لاختيارها مع اختيار أبيها ، ولأن يشذ ابن شبرمة [1] عن الجمهور [2] ويرجح اختيارها على اختيار أبيها ، وهي على هذه الحال لا يسعفه لفظ ولا معنى ولا أنيس معتبر من الفقهاء ، فعده من الفقه غير سديد وسحبه منه أولى إلا إذا أتى الزمان بطارئ من أحوال تجعل له اعتبارا فيعاد فيه النظر.

فإذا انتقلنا إلى الوسط الثيب الصغيرة ، والبكر البالغة تداخلت المعاني التي تجدب كلا منهما إلى الطرفين تداخلا أجبر من اتفقوا قبل هذا على الخلاف فأبو حنيفة رهن ولاية الإجبار بالصغر والشافعي رهنها بالبكارة ومالك بهما الاثنين [3] ، ولنا بعد ذلك أن نرجح قولا على قول دون أن نلغي ما رجح من الاعتبار لقوة مستنده ، ووقوفا عند حدودنا ، ولعل في مثله تدريبا للخلف على أوجه من النظر مختلفة يزيد من تأهيلهم لممارسة اجتهاد تقل في العثرات ، أو لعل الزمن يأتي بما يجعل منه راجحا. [4]

**ب- ارتباط الحكم بالمقصد البعيد :**

وذلك يكون في الواقعة التي لم يرد بشأنها نص من الوحي يجعلنا نتلمس منه المقصد الخاص المتعلق بحكمها ، فيسبق ضرورة معرفة المقصد الشرعي الذي يكون مقصدا لجنس تلك الواقعة معرفة الحكم المتعلق بها لأنه مصوغ انطلاقا من هذا المقصد[5] ، فتكون العلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة ، والسبق الكائن بينهما في هذا الحال هو سبق المقدمة على النتيجة ، بخلاف الحكم الذي يرد فيه نص من الوحي فمعرفة هذا الحكم لا يتوقف على معرفة المقصد منه في الغالب إلا على سبيل التخصيص والتقييد وما إلى ذلك وإن كان

---

(1) عبدا لله بن شبرمة بن الطفيل بن حسان بن المنذر أبو شبرمة الكوفي القاضي التابعي الفقيه ، روى عن إبراهيم النخعي ، وأنس بن مالك والحسن البصرى وروى عنه سفيان الثوري وبن عيينة وحماد بن زيد وآخرون ، توفي سنة (144 هـ) المزى : تهذيب الكمال ، ج (15) ص (172)

(2) أبي الوليد بن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (6) تكملة فتح القدير : للمولى شمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاد ، ج (3) ص (172)

(3) ابن رشد بداية المجتهد ج(2) ، ص (6) ، فتح القدير مع تكملة ج (3) ص (161) - الشافعي الأم ج (5) ص (18)

(4) يقول الدكتور يوسف القرضاوي : " "كما أن بعض الآراء قد يكون أسبق من زمنه بحيث يعتبر في عصر ما شاذا أو متطرفا في حين يعتبر في وقت آخر من روائع الاجتهاد الفقهي كبعض آراء ابن حزم في العدالة الاجتماعية وما يتصل بها) (شريعة الاسلام خلودها وصلاحها للدكتور يوسف القرضاوي دار الشهاب باتنة الجزائر" ص ( )

(5) ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية ص(83)

أهل الظاهر أخذوا ذلك على سبيل الإطلاق تمشيا مع مذهبهم في عدم القول بتعليل النصوص [1] ، مما أوقعهم في شذوذ كثير حتى وصف هذا المنهج بأنه بدعة حدثت بعد المائتين [2] .

ونحن نمثل لضرورة هذا الترابط بين الأحكام الجزئية والمقاصد المتعلقة بجنسها لا بآحادها بمثال وردت به النصوص ، لأن الغرض هو بيان ضرورة هذا الارتباط ليتم النسج على منواله في مختلف الوقائع.

ومثال ذلك : نهيه صلى الله عليه وسلم عن تلقي الركبان (لا تلقوا الركبان) [3] ، فهو في صورته بيع توفرت كل أركانه وشروطه ، ولكن ظهر فيه استغلال للمال الذي أوتيه الفرد استغلالا يتنافى مع نظرة الإسلام إلى المال ووظيفته في المجتمع والمقصد الشرعي منه وبالنظر إلى ذلك تتجلى حكمة النهي في الحديث عن هذه الصورة من البيوع .

فإذا كانت الشريعة الإسلامية تقرر أن المال مال الله ، وأن الإنسان مستخلف فيه ومستأمن عليه فينبغي أن يكون في خدمة الأمة والمجموع ، وإن نسبت ملكيته إلى الأشخاص ، وبذلك ضبطت المعاملات المالية في الشريعة ضبطا ينزع به إلى الشيوع والرواج (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) الحشر (7) من جهة ، ويحقق التكامل بين انتفاع الأفراد المالكين لهذا المال وانتفاع الأمة. [4]

أما بيع تلقي الركبان ، فإذا نظر إليه كصورة سلوكية مفردة ومفصولة عن النظر إلى المقاصد المتعلقة بالمعاملات المالية ، فلا نجد ما يبرر النهي عنه لتوفر أركانه وشروطه أما إذا نظرنا إلى تلك المقاصد وجدنا تعارضا يصلح لأن يكون مستندا للنهي عنه ، ويمكن إيجاز هذا التعارض فيما يلي :

أ- فإذا ثبت أن من مقاصد الشريعة في المال هو رواجه بين الأمة [5] ليعم نفعه بطريق عادل دون أن يكون ذلك على حساب مالكيه ، فصاحب المال يوفر بماله للناس فرصا لاقتناء ما يحتاجون إليه ، فينتفع صاحب المال بتحريك ماله في أنواع التجارات وينتفع الناس بالفرص المتاحة لهم ، لا أن يتحول ماله وسيلة لالتهام الفرص التي ساقها الله للناس ، فاستيلاؤه عليها يجعله متحكما في سعرها ، وليس من صالح المجتمع أن تحصر

---

(1) ابن حزم : الاحكام ج(2) ، ص (561) / وهبة الزحيلي أصول الفقه الاسلامي ج (2) ص (1002)

(2) الشاطبي : الموافقات ، ج (4) ص (151)

(3) رواه البخاري عن أبي هريرة ، كتاب : البيوع ، باب : النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم ... ج(3) ص(92)

(4) ابن عاشور : مقاصد الشريعة ، ص (170)

(5) المصدر السابق ، ص 175

حاجياتهم المبتاعة في يد تاجر واحد فيكون سعرها عرضة لهواه ، بخلاف ما إذا كانت لهذه السلعة مصادر عدة ، فإنها تكون قيودا لبعضها البعض وذلك هو مفهوم النهي عن تلقي الركبان كما يراه مالك[1] ، فصاحب المال إن رام ذلك عليه أن يقتلع الفرص البعيدة حتى إذا تفرد بها بعد ذلك يكون قد وفر على الناس شيئا لم يكن بخلاف تفرده على حساب شيوع ما تفرد به.

ب- وإذا ثبت مشروعية قصد الربح بالمعاملات المالية ترغيبا للناس في السعي والحركة ، وثبت أيضا النهي عن الاستغلال الذي يبتز به صاحب المال الربح دون جهد أو عوض متجليا في النهي عن الربا وما أدى إليه.

وإذا تقرر حسب العرف والعادة أن الربح في التجارة يتضاعف كلما ابتعدت السلعة عن مصدرها الأول ، فإن في هذا البيع يتجلى بوضوح استغلال صاحب المال لماله كي يحقق ربحا دون أن تكون هناك حركة معتبرة في ذلك ، بل على حساب الرخاء الذي كان سينتفع به عامة المسلمين ، فهو يعترض طريق سلعة قادمة إلى السوق فيكون الناس أقرب إلى مصدرها ، وكلما قربت السلعة من المصدر الأول كلما قل ثمنها فيكون وسيطا يبعد به الناس عن المصدر الأول للسلعة ، فيحرمهم من نفع ساقه الله إليهم ، دون أن يكون سببا في جلب هذه السلعة ، بل هو طلب للربح من غير جهد مبذول معتبر ، وذلك هو عين الاستغلال [2] ، ونظير في استغلاله للبيوع الربوية ، ومن جهة أخرى يمكن أن نتبع النهي عن تلقي الركبان وفق هذا المحمل بما

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (166) / ابن جزى : القوانين الفقهية ص (264)

- ويرى الشافعي أن منع هذا البيع لحق صاحب السلعة لذلك فهو بالخيار إذا وصل إلى السوق ، أنظر الأم : ج(3) ص (93) ، وكلا الحقين في نظرنا معتبر ، قال الشوكاني (ولا مانع من أن يقال العلة في النهي مراعاة نفع البائع ونفع أهل السوق) نيل الأوطار ج (5) ص (167) ، وهذا ما اعتبره الأحناف ، انظر فتح القدير مع تكملته ج (6) ص (106). فعلة النهي عند الشافعية متعلقة بالغش بإخفاء الثمن الحقيقي عن البائع الذي يريد بيع سلعته في السوق ، وهذا يتجلى بوضوح عند ما يكون التلقي من مكان قريب إذ ليس للبائع مقصد في بيعها بسعر أقل - بخلاف ما إذا باعها في مكان بعيد عن السوق - لكن الذي قد يغريه ببيعها قبل الوصول إلى السوق والتأكد من السعر الحقيقي هو ما يعرضه عليه المتلقي بأخذ سلعته جملة مع أن الربح الحاصل هنا هو نفسه الحاصل هناك مع اختصار في الجهد لذلك فإن غرر به المتلقي فهو بالخيار إذا بلغ السوق كما ذهب إلى ذلك الشافعي.

بينما علة النهي عند المالكية يتجلى فيه التعارض بين صورة هذا البيع وبين مقاصد الشريعة في المال وهو الذي نحن بصدد التمثيل له.

[2] ونفيا للاستغلال عن مبادرة المتلقي للسلعة شرط المالكية لجوازه أن تكون مسافة التلقي لا تقل عن ميل وقيل فرسخين وقيل مسيرة يوم فأكثر - القوانين الفقهية ص (264) - حتى يلتحق بذلك سعيه بسعي الجالب من مكان بعيد وهو الجالب الحقيقي ، بجامع أن كل منهما أبذل جهدا في جلبه يحق له أن ينال ربحا مقابله.

ورد عقب النهي عن بيع حاضر لباد وهو قوله صلى الله عليه وسلم (دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض)[1] لقرب ما بينهما من معنى. [2]

فبهذا الربط ، ربط أحكام الوقائع الفردية بمقاصد الشريعة في جنس تلك الوقائع ، تكون الأحكام أكثر تكاملا ويكون البناء الفقهي أكثر وحدة وانسجاما ، ونجد للوقائع التي لم تقم النصوص ببيان الهدى فيها على وجه مباشر سندا أعم يمكن أن يكون متكأ سليما لاجتهاد يروم بيان الهدى فيها ، وسبحان من لم يغب عن علمه شيء من خلقه ، و لم يستثن من بيان شريعته فعل من أفعال عباده . [3]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] رواه مسلم عن جابر ، كتاب البيوع ، باب : تحريم بيع الحاضر للبادئ ، ج (5) ص (6)

[2] أنظر تكملة فتح القدير ، ج (4) ص (77)

[3] أنظر : الشاطبي : الموافقات ، ج (1) ص (44)

# الفصـــل الثانـــي : ضرورة مراعاة منهج التشريع في الكتـــاب والسنـــة

## تمهيـــــــــد :

إن الإنسان في المشهود من الكون قد كرم على غيره بما امتن الله عليه من نعمة العقل الذي هو مناط التكليف [1] ، لقيام التكليف على الفهم والإدراك ، ولا يتحقق ذلك إلا بالعقل ولذلك وصف الله عزوجل من لم ينتفع بهديه أنهم كالأنعام تشبيها لمن عطل عقله بمن لا عقل له أو أضل (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا) الفرقان (44) وشرف العقل لأنه مناط المعارف وشرف المعرفة أفصح عنه قوله تعالى (اقرأ) العلق (1) وهو أول ما نزل من القرآن [2] ، وقوله تعالى (قل هل يستوى الدين يعلمون والذين لا يعلمون) الزمر (10) .

والعلم بالتعلم وللتعلم وسيلتان أساسيتان ، سماع الخطاب الملقى ، أو قراءة الخطاب المكتوب ثم فهم وتعقل كلا من الخطابين بالعقل والفؤاد (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) الفرقان (78) ، وقال تعالى (اقرأ وربك الأكرم (3) الذي علم بالقلم) العلق (3-4).

لذلك يمكن عد اللغة والتي هي قناة لنقل الخطاب وحفظه ، إن كانت من إكتشاف الإنسان ووضعه بأنها أعظم اختراع حققته الإنسانية منذ فجر نشأتها [3] ، أو أنها أعظم نعمة من الله تعالى بعد نعمة العقل والسمع والبصر إن كانت هبة من الله وتوقيفا منه دون اصطلاح ونحسب أن تعدد اللغات البشرية كتعدد أجناسها حدث عن طريق التوالد عبر الزمن بدأ أول ما بدأ لغة واحدة لغة أسرة آدم عليه السلام ، ثم انتشرت هذه اللغة في مناكب الأرض ، مع ذريته لتلقح بظروف جديدة وأشياء جديدة تقتضي

---

[1] الآمدى : الإحكام ، ج (1) ص (215) / الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (7) / وهبة الزحيلى : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (158)

[2] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، ج (1) ص (68) / الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج (1) ص (93)

[3] أنظر مهدى فضل الله : مدخل إلى علم المنطق ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، ص (45)

استعمالا جديدا بما أوتي الإنسان من قدرة على التفنن في استعمال الألفاظ وبما بثه الله في أرضه وسمائه من قدرة على تغيير لون الإنسان أو تحوير لغته إذ من آياته (اختلاف ألسنتكم وألوانكم) الروم (21) فتتكاثف هذه العوامل على تطعيم الجنين الجديد في رحم اللغة الأم بمقومات الاستقلال إلى أن يتهيأ للإنفصال ويتمخض الحمل على مولود جديد ولغة جديدة تبدأ بنتا نسميها لهجة إلى أن تتهيأ بدورها إن أسعفتها الظروف ولم تتوف من قبل إلى دورة حمل جديدة ، تكون هي الحامل وفي أحشائها يترعرع جنين جديد سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا.

فكانت هذه اللغة على اختلاف أنواعها من آيات الله في الإنسان – فلكل قوم لغة ولكل قوم هاد (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ، ليبين لهم ) إبراهيم (5).

فإذا تبين لنا كيف أن للإنسان قدرة واستعدادا على تكييف لغته إذا ما اقتضى ذلك مقتضى وتبينت لنا قدرة الظروف البيئية والاجتماعية على دفع الإنسان في ذلك السبيل ، مما أنتج لنا لغات عدة هذا التغير والتعدد اعتبر ولوحظ من قبل الشارع عند خطاب البشر بالوحي ، فإن العوامل نفسها تعمل العمل نفسه في اللغة الواحدة إذا استعملت في أكثر من علم وأكثر من غرض ، فكل علم يحمل اللغة مضمونه حملا يناسب طبيعته ، فاستخراج هذا المضمون من وعاء اللغة ينبغي أن يراعى فيه منهج العلم المحمول [1] ومصطلح أهل ذلك العلم وإلا وقعنا في الخلط وطابقنا بين متباين ، وذلك موطن كثير من الأخطاء في الفهم ، وتحديد منهج الخطاب يتوقف على معرفة المخاطب والمخاطب والعلاقة بينهما والغرض من الخطاب ، فلكل عنصر من هذه العناصر دوره في بناء منهج الخطاب ، لذا ونحن نجتهد لفهم مضمون خطاب الشارع ينبغي مراعاة العناصر السابقة ، حتى يسير الفهم على سكته وتؤتى البيوت من أبوابها ، إلا أن الذي أشير إليه أن اختلاف المناهج باختلاف العلوم في اللغة الواحدة لا يعني أنه اختلاف مطلق و لاتوجد نقاط اشتراك ففهم الخطاب وفق قواعد اللغة مثلا منهج مشترك وإن اختلفت العلوم ، إلا أن مثل ذلك ليس موضوع حديثنا في هذا البحث ، إن ما قصدنا الحديث عنه هو المتعلق بمنهج الخطاب في الكتاب والسنة على وجه خاص أو غالب ، ثم إننا لا نقصد بذلك الإتيان على المنهج بكل أصوله ، وفروعه والإحاطة به من كل جوانبه ، إنما هو ضرب من التمثيل وفق ما يتسر لنلفت الانتباه إلى ضرورة

---

[1] يقول الدكتور عبدالحليم محمود : (إن لكل علم منهجا ينسجم معه ، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه ، وطبيعة العلوم إذن هي التي تحدد مناهجها والخطأ كل الخطأ أن نستعمل منهج علم في علم آخر له منهجه الخاص به ) التفكير الفلسفي في الاسلام ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، طبعة (1989) ص (300)

مراعاة مثله ، فمثلنا ببعض القواعد في المنهج وعلى حسب عناصر الخطاب ، فانقسم بذلك هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة :

**أ- المبحث الأول : بعض قواعد المنهج المتعلقة بطرفي الخطاب (المخاطب والمخاطب)**

**ب- المبحث الثاني : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالعلاقة بين طرفي الخطاب**

**جـ- المبحث الثالث : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالغرض من الخطاب.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المبحث الأول : بعض قواعد المنهج المتعلقة بطرفي الخطاب – المخاطـــب – والمخاطـــب

## مدخـــــــل :

إن عملية الفهم تتمثل في إهتداء المخاطب إلى المضمون المقصود باللفظ الصادر عن المخاطب وهي عملية يتم فيها الانتقال من المعنى إلى اللفظ عند الخطاب ، ومن اللفظ إلى المعنى عند الفهم ، وهذا الانتقال يتم في ظرف ذاكرة المجموع المخاطب ، إذ الذاكرة هي التي تستحضر المعنى عند سماع اللفظ ، وهي التي تختار اللفظ المعبر عن المعنى المراد صرفه بالخطاب ، فلكل شيء عالم وللخطاب عالمه ، وعالمه يتمثل في ذاكرة المجموع المخاطب وفهم الخطاب في غير عالمه صرف للجهد في غير مصرف كما أن توجيه الخطاب بما هو خارج ذاكرة المجموع المخاطب قصد الامتثال بمضمون الخطاب لم يكن منهجا للعقلاء ومسلكا يشين البلاغة والبيان كما أن تحميل كلام المخاطب معنى خارج محيط ذاكرته تعسف في الفهم وفي الخطاب الشرعي إن كان المخاطب هم مجموع من البشر يخضعون لسلطان الذاكرة البشرية ، فإن للخطاب مصدرين ، مصدر بشري يتمثل في السنة النبوية ، إذ هي من صياغة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بشر يخضع لما يخضع له غيره من البشر مما لايتنافى ومقام النبوة والرسالة وسلطان ذاكرة المجموع يسري على ما صدر منه من كلام كما يسري على كلام غيره.

ومصدر سماوي يتمثل في القرآن الكريم الذي ثم تلقيه من لدن حكيم عليم (وإنك لتلقى القرءان من لدن حكيم عليم) النمل (6) إذ لا دخل للنبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب كلماته وحروفه إذ تم اختيار ألفاظه وترتيبها من لدن حكيم في اختياره لكل حرف ولفظ عليم لا يخضع لسلطان الذاكرة البشرية ، ولا يخفى عليه بشيء من الأشياء ، فسبحان ربنا الذي أحاط بكل شيء علما ، لذا تناولنا في هذا المبحث مطلبين اثنين :

## أ– المطلب الأول : ذاكرة المجموع المخاطب وأثرها في فهم النصوص

## ب– المطلب الثاني : قانون ذاكرة المجموع بين الكتاب والسنة

## المطلب الأول : ذاكرة المجموع المخاطب وأثرها في فهم النصوص

إن اللفظ والمعنى كل يستدعى الآخر بوجه ما [1] ، فالمعنى يستدعي اللفظ عند الملقي أو المتكلم ويسمى ذلك قصدا واللفظ يستدعى المعنى عند المتلقى أو المستمع ويسمى ذلك فهما ، والإشكال يقع عندما يكون استدعاء اللفظ أشمل من استدعاء المعنى. [2] أي المعنى المفهوم أشمل من المعنى المقصود - وذلك أن المعنى يستدعي لفظا واحدا وقد يستدعي اللفظ أكثر من معنى وعلينا أن نميز من بينها المعنى المركزي الذي استدعى اللفظ ابتداء إذ هو المقصود باللفظ دون غيره "فالكلام لم يكن كافيا بمفرده في الدلالة على مراد اللافظ دلالة لا تحتمل شكا في مقصده من لفظه وذلك في جميع اللغات " [3] ، وذلك أن المعنى يحضر في الذهن أولا ، ثم يتولى بنفسه اختيار اللفظ الذي يكون أكثر مناسبة له ودلالة عليه فيأتي اللفظ معبرا عن المعنى المركزي الذي قصد الملقى باللفظ الدلالة عليه جالبا معه معاني أخرى من خلال الاستعمالات اللغوية الواسعة للفظ [4] فهذه المعاني لاتكون مقصودة بالحكم وإن تعلقت باللفظ تعلقا ما [5] لعدم استحضار ذاكرة ملقى اللفظ لها عند

---

[1] أنظر : السيد أحمد عبدالغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين - دار عكاظ للطباعة والنشر ، جدة طبعة (1981) ص (141)

[2] جاء في إعلام الموقعين : (... أن دلالة النصوص نوعان حقيقية وإضافية ، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته ، وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك ] أنظر ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج (1) ص (350)

[3] محمد الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ص (27-28)

[4] هذا الذي يسمى في الأبحاث اللغوية الحديثة عند علماء الغرب بظاهرة التأقلم ، ذكر السيد أحمد عبدالغفار في كتابه التصور اللغوي عند الأصوليين ص (65) نقلا عن جزيف فندريس من كتابه (اللغة) ص (254) مايلي : [أن معنى الكلمة يزيد تعرضا للتغير كلما زاد استعمالها وكثر ورودها في نصوص مختلفة ، لأن الذهن في الواقع يوجه كل مرة في اتجاهات جديدة ، وذلك يوحي إليه بمعاني جديدة ومن هنا ينتج ما يسمى بالتأقلم (Poly sémie) ، فيجب أن نفهم من هذا الاسم قدرة الكلمات على اتخاذ دلالات متنوعة تبعا للاستعمالات المختلفة التي تستعمل فيها ، وعلى البقاء في اللغة مع هذه الدلالات].

[5] قال أبو حامد الغزالي (فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك ... ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى) المستصفى من علم الأصول ص (18)

إلقائه له [1] ، ومن هذا الجانب تقرر أن لازم المذهب ليس بمذهب [2] ، فإن قيل عليه أن يبين عدم قصده إليها حتى لا يقع الاشتباه ، قلنا ذلك متروك لذاكرة المجموع المخاطب ، فإذا لم تستحضر مع اللفظ إلا معناه المركزي عند سماعه لايعد من الإجمال ترك هذا النوع من البيان "[3] لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام" [4] و لاتحتج هذه المعاني على الحكم الذي سلبت إياه بمجرد التعلق اللفظي إلا إذا كانت مما تستحضرها ذاكرة المجموع المخاطب عندما تخاطب باللفظ [5]، فحينئذ إما أن يبين عدم القصد إليها ، مثال ذلك قوله صلى الله عليه "لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده"[6] فتأمل كيف أتبع الجملة الأولى بالثانية رفعا لتوهم إهدار دماء الكفار مطلقا وإن كانوا في عهدهم] [7] واستعادها بطرق التخصيص والإستثناء فإن لم يكن كانت ذاكرة المجموع المخاطب شاهدة على شمول حكم اللفظ لها بطريق العموم ، فإن لم تكن مما تستحضرها ذاكرة المجموع المخاطب ووجد ما يدعو إلى إلحاقها بالمعنى المركزي في الحكم كان القياس ونحوه من الأدلة رائدنا في ذلك بدل العموم وهذا الحصر لمعاني اللفظ المقصودة ليس غريبا ، بل الغريب خلافه ، ألم يشع بين الأصوليين قولهم : "ما من عام إلا وقد خص منه

---

[1] قال الشاطبي : (فطائفة من أهل الأصول نبهوا على هذا المعنى وأن مالا يخطر ببال المتكلم عند قصد التعميم إلا بالإخطار لايحمل لفظه عليه إلا مع الجمود على مجرد اللفظ ، وأما المعنى فيبعد أن يكون مقصودا للمتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم (أيما إهاب دبغ فقد طهر) قال الغزالي خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد ، بل هو الغالب الواقع ونقيضه هو الغريب المستبعد ، وكذا قال غيره أيضا هو موافق لقاعدة العرب ، وعليه يحمل كلام الشارع بلابد ) الموافقات ج (3) ص (155)

[2] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج (3) ص (298)

[3] قال سيف الدين الآمدى : (والأصل أن كل ما يتبادر إلى الفهم من اللفظ أن يكون حقيقة فيه إما بالوضع الأصلي أو العرف الاستعمالي ، وذلك لا إجمال فيه و لاتردد) الإحكام ، ج (3) ، ص (20)

[4] أصول السرخسى ، ج (1) ص (190)

[5] [وذلك أن للعموم التي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين ، أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق ، وإلى هذا النظر قصد الأصوليين فلذلك يقع التخصيص عندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة والثاني بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك ، وهذا الاعتبار استعمالي والأول قياسي والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الإستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للإستعمالي] أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الأحكام ، ج (3) ص (153)

[6] رواه النسائي عن علي بن أبي طالب. كتاب : القسامة. باب : القود بين الأحرار والمماليك في النفس ج(8) ص(20)

[7] ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ج (4) ص (160)

البعض" [1] بل نرى ذلك سنة عامة تخضع لها كل اللغات واستعمالات الألفاظ فيها ، وأن ذاكرة المجموع المخاطب هي الكفيلة بتنقيح مناط القصد في اللفظ ليسلم الفهم ويرتفع الاشتباه.

وهذا النزاع أي في إلحاق المعاني المتعلقة باللفظ لغة بالمعنى المركزي المتعلق باللفظ لغة وقصدا في الحكم لا يظهر بحدة إلا خارج ذاكرة المجموع المخاطب باللفظ لتكفل ذاكرة المجموع بالبيان الذي يرفع النزاع بطريق التبادر التلقائي للمعنى المركزي إلى ذاكرة المجموع المخاطب ، والغياب التلقائي لغيره من المعاني [2] لذا فكلما كان لمعنى ما ما يزاحم به المعنى المركزي في الحضور إلى ذاكرة المجموع المخطاب ، ولو لم يكن بالدرجة نفسها كلما كان للخلاف إن وقع حول إلحاقه به عذر لكونه ثمرة لمقدمات طبيعية وكلما افتقد إلى ذلك كلما كان خلافا موهوما ، أو خلافا من صنع قوم آخرين أي إذا تم الانتقال إلى ذاكرة اجتماعية أخرى عبر المكان من قوم إلى قوم أو عبر الزمان من جيل إلى جيل ، كان لموقف هؤلاء القوم الجدد مع اللفظ هذا الشأن من الاشتباه إن لم يتنبه فيه لما ذكرنا يحملون النص أكثر من المقصود منه فإذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم : "الثيب أحق بنفسها من وليها" [3] ثبت هذا الحق لمن كان لها ذلك بنكاح صحيح ، إذ ذلك المتبادر إلى ذاكرة المجموع المخاطب ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة [4] ، ويبعد القول بأنه يصدق على ما كان من زنى وهو مذهب الشافعي [5] وإن كان لمعناه تعلق ما بلفظ الثيب للقاعدة التي ذكرناها من جهة ولكونه لا يناسب المنهج النبوي في بيان الأحكام كما سنبين بعد قليل ، ولكن نشير هنا بإيجاز فلأن يبين النبي صلى الله عليه وسلم حكم الزانية ، في هذه المسألة نوع من الإقرار لهذه المخالفة ، وتهوين لها و لم يأت الرسول صلى الله عليه وسلم ، إلا لينهي عنها وعن مثلها لذلك فعدها من المسائل المسكوت عنها أولى من أن نلحقها بمضمون نص الحديث أي فلأن يتناولها فقيه باجتهاده أولى من أن يتناولها نبي مرسل ، ثم إن وجد ما يدعو إلى إلحاق حالة الزنا بحالة النكاح الصحيح في الحكم ، كان طريق القياس أولى من طريق العموم.

---

[1] الآمدي – الإحكام ، ج 2 ص (410) / الشوكاني – إرشاد الفحول ص (126) / أنظر : وهبة الزحيلي : أصول الفقه الإسلامي ج 1 ص (251)

[2] هذا الذي حدا بالأصوليين إلى القول [بوجوب فهم القرءان وتفسيره في ضوء ما كانت عليه دلالة ألفاظه وقت نزوله حتى لا يختلف فهمه وتفسيره باختلاف العصور ومراحل التطور اللغوي في دلالات الألفاظ ومعانيها وتدرج اللغة وتطورها على مستوى النحو وطرق التعبير] ، د: محمد سراج أصول الفقه الإسلامي ص (138)

[3] رواه مسلم عن ابن عباس ، كتاب النكاح – باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ج (4) ص (141)

[4] ابن رشد : بداية المجتهد، ج (2) ص (6)/ ابن جزى : القوانين الفقهية ص(203)/ ابن الهمام ، فتح القدير ج (3)، ص (169)

[5] الشافعي : الأم ، ج (5) ص (18)

## المطلب الثاني : قانون ذاكرة المجموع المخاطب بين الكتاب والسنة

فإذا كانت ذاكرة المجموع المخاطب تعد الشرط المعقول لفهم مضمون الخطاب وذلك في جميع اللغات وجميع الأقوام ، فإننا لا نحسب أن نصوص الوحي من كتاب وسنة تشذ عن هذه القاعدة العامة لقوله تعالى (و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » إبراهيم (5) وهذا من لسان كل الشعوب وإذا ثبت مراعاة العرف الخاص ، كان مراعاة العرف العام أثبت ، وإن كان لأحدهما أن يشذ عن هذه القاعدة بمقدار ، كان ذلك للكتاب دون السنة ، وذلك أن المخاطب في السنة من جنس المخاطب.

ومن ثم فهما مستوعبان من قبل ذاكرة اجتماعية واحدة وعالم واحد ، بينما قول ذلك في الكتاب ضرب من الكفر الصراح ، فعلمه تعالى محيط بالألوان والأزمان. ما كان منها وما سيكون (وسع ربنا كل شيء علما) الأعراف (88). بينما علم البشر ووعيه محدود بحدود ذاكرته ، ثم إن الخطاب في السنة ، وإن كان ملزما للبشرية جمعاء من بعده ، إلا أن قانون الذاكرة الاجتماعية يفرض تغايرا أو تقسيما للبشرية إلى من تشملهم والنبي صلى الله عليه وسلم ذاكرة اجتماعية واحدة وإلى من هم خارج هذه الذاكرة عبر الزمان أو المكان لأن هذا خطاب البشر و لاستحالة أن يتحرر النبي صلى الله عليه وسلم من بشريته والفرق بين الصنفين.في حدود الفهم لا الإلزام أي أن النص النبوي يفهم ابتداء في حدود ذاكرة المجموع المخاطب في عصره ثم المعنى المفهوم يلزم الجميع ولا يعني أنه ليس هناك حدود مشتركة في الفهم من خلال الذاكرتين ، لأن الذاكرة مستويات ولغة العرب لوحدها تمثل بنفسها ذاكرة اجتماعية أوسع ، وهي المعتمد ابتداء وإنما مع ذلك يظل للذاكرة التي دونها في المستوي أثر في الإبعاد والتخصيص لكثير مما هو مشتمل في الذاكرة ذي المستوى الأعلى – أي ذاكرة لغة العرب بينما الخطاب في القرآن الكريم لا يجوز تقسيم البشرية المخاطبة به أمامه انقسامها أمام السنة من جهة مصدر الخطاب وهو الله سبحانه وتعالى وإن كان فمن جهة المخاطب ، أما في السنة فمن الجهتين ، وبيان ذلك أن الله سبحانه وتعالى لما خاطب البشرية بالقرآن لم تنقسم البشرية أمامه إلى قريب وبعيد ، وكائن وسيكون وكأن البشرية كلها منذ نزول الوحي بالخطاب إلى آخر مولود يولد على وجه الأرض أمامه على صعيد واحد يتلقون خطابه جل في علاه فإن وجدنا ما يستلزم مراعاة التفرقة السابقة في فهم بعض النصوص أي اعتمادا على ذاكرة المجموع المخاطب السابق – فلم يكن ذلك من قبل عجز المخاطب أن يستوعب بعلمه تعاقب الأزمان ، إنما لعجز المخاطب عن استيعاب ما هو خارج ذاكرة مجموعه فخوطب على نحو ذلك – تيسيرا للفهم ولمزيد من

البيان نقول : إن السنة من صياغة الرسول صلى الله عليه وسلم [1] وهو بشر عربي ، يسري عليه ما يسري على عربية أي عربي ، ويخضع لما يخضع له منطق كل بشر [2] (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا) الإسراء (93). من عدم استحضار الذاكرة لكل المعاني المتعلقة باللفظ عند النطق به بل يكون الذهن مشدودا إلى معنى ما مقصود وذاكرة المجموع المخاطب تصون وصوله إلى إفهام الآخرين من أن يشوبه اختلاط بغيره مما له تعلق باللفظ دون القصد عن طريق التبادر التلقائي للمقصود دون غيره ويؤيد قولنا مايلي : أن الله تعالى لم يكتب الحفظ للفظ السنة كما هو مكتوب للفظ القرآن ولو كان الحكم يتعلق بكل ما تعلق باللفظ ، لما أغنى لفظ عن غيره ولما أغنت عبارة عن أختها .

ولما كان تعدد الروايات الناجم عن رواية الحديث بالمعنى [3] ، ولما فرطت الأمة في حفظ لفظ السنة كحفظها للفظ القرآن ولما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوينها ، أي السنة في بداية الرسالة فقد ثبت عنه قوله « لاتكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه » [4] ، أما لفظ القرآن فإن لم يشذ عن القاعدة التي ذكرنا شذوذا مطلقا ، فذلك من قبل (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" إبراهيم (5) وهذا من لسان القوم أما وإنه لا يغيب عن علمه شيء ، فدلالة اللفظ لغة على أي معنى تعلق به تبقى في الإعتبار لتنزه الله تعالى عن الغفلة والنسيان ثم للذاكرة الاجتماعية أن تنفي قصد هذه الدلالة ، إن ترجح النفي دون أن يكون ذلك غفلة منه عنه بل خطابا للقوم بلغتهم أو جريا مع عرف الشارع ومنهجه في التشريع في استنكافه عن قصد بعض أنواع من الدلالات وإما أثبتنا قصد العموم إن ترجح الإثبات.

---

[1] عبدالوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص (23) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (422)

[2] يقول الدكتور عبدالله دراز : (فإن الضعف الطبيعي الذي يصيب كل إنسان مهما كان عقله قويا ولا معا يمكن أن يصيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، أيضا ولكن الفرق هنا أن الضعف لا يستمر معه أبدا ولا يبقى مطلقا على فكرة خاطئة فإذا لم يعد من نفسه إلى الطريق القويم ، فإن الوحي يتدخل ليهديه ويقوده إلى الطريق الصحيح)
بحث : احتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقوعه ومغزاه ، للدكتور أحمد سيد محمد. ملتقى الاجتهاد ، ج (4) ص ( )

[3] قل (أجاز جمهور الأصوليين رواية الحديث بالمعنى إذا كان الراوي مدركا للمعنى عالما بدلالات الألفاظ ومواقعها) الآمدي : الاحكام ، ج (2) ص (146) أنظر أيضا : أبي الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ج (2) ص (626 - 627) / الشوكاني : إرشاد الفصول ، ص (51-52)

[4] رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ، كتاب : الزهد والرقائق ، باب : التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم ، ج (8) ص (229)

# المبحـــث الثانـــي : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالعلاقة بين طرفي الخطاب

## مدخـــــــل :

نظرا أن العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب في شريعة الاسلام هي علاقة العبودية ، إذ الخطاب صادر عن الله الخالق المعبود (وما محمد إلا رسول) آل عمران (144) وإن عليه إلا البلاغ ، (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) المائدة (69 ) والمتلقي للخطاب ، أو المخاطب هو الإنسان بما فيه محمد عليه الصلاة والسلام ، (واتبع ما يوحى إليك من ربك) "الأحزاب (2)" (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لايعلمون ) الجاثية (17) فسمو مقام المخاطب ودنو مقام المخاطَب اقتضى أن يكتسي الخطاب سمتا يميزه عن خطاب الإنسان أخاه الانسان عبر الفلسفات والأفكار البشرية المتعددة ، سمت الجد لا الترف ، سمت يليق بمحراب العبودية الذي تقف به البشرية المؤمنة ، ولا يضره هو الجاهلين وإن كانوا كثرة ، مادام مقام من صدر عنه الخطاب لا يطاله لهو ولا عبث (وماخلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين) "الأنبياء 16" ، (إنه لقول فصل وماهو بالهزل) الطارق 13 – 14 ، هذا السمت اقتضى أن يكون الخطاب منصبا على مواقف الحياة قصد هديها و توجيهها الوجهة الصحيحة دون أن يسترسل التشريع مع المواقف المتخلية التي ينساق إليها الذهن إذا خلع رداء التدبر الجاد في محراب العبودية وركن إلى الفراغ ، فكان بذلك المنهج العملي هو البيئة الطبيعية للحكم الشرعي أما منهج الافتراض فهو تكلف واصطناع ، إلا أن البيئة الفكرية التي يدور في فلكها عقل المجتهد لها ضغطها على تفكيره قد يؤول به إلى سلوك منهج عصره لامنهج التشريع في فهم الخطاب الشرعي دون أن يتفطن إلى الخلل الذي يترتب على ذلك في الفهم ، لذلك ارتأينا أن نتحدث في هذا المبحث عن مطلبين اثنين :

## أ- المطلب الأول : البيئة الطبيعية للحكم الشرعي

## ب- المطلب الثاني : البيئة الفكرية وأثرها في عملية الاجتهاد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الأول : البيئة الطبيعية للحكم الشرعي

إن الحكم الشرعي له بيئته الطبيعية التي ينبت فيها نباتا طبيعيا ، وله مناخ يولد فيه ولادة طبيعية نتلمس ذلك ونتحسسه من استنكاف التشريع في عهده الأول أن يفرض حكما لمسألة إلا وقد تلبست بالواقع ، وشدد النكير على كثرة التسآل الذي يدفع إليه الفضول [1] ، و(إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته) [2] فكان ثمرة لذلك ما قرن مع نصوص القرآن من أسباب نزوله ، وما عرف مع السنة النبوية بأسباب ورودها ، وتنبيه العلماء على أهمية ذلك في تفصيل الحكم على الواقعة [3] ، وما أطبق عليه الجميع من أن فقه الافتراض لم يكن منهجا للنبوة ولا من منهج عصر الصحابة رضوان الله عليهم [4] . وإنما نشأ بعد ذلك بزمن ، وفرق بين نبات الحكم في البيئتين ، البيئة الطبيعية والبيئة المفترضة له ، فإذا كان الفرق كائنا بلا منازع بين النبات ، أي نوع منه في بيئته الطبيعية وفصله المعهود والنبات نفسه في بيئة اصطناعية أسست على أساس من سحب شروط البيئة الطبيعية من زمن إلى آخر ، وذلك أنه مهما أبذلت الجهود في إحداث التطابق بين البيئتين لم تفلح مع خضوع هذه البيئة للتجربة والقياس فكيف نروم التطابق فيما حظه من التجربة والقياس قليل ، إن لم يكن معدوما ، وذلك أن بيئة الحكم الشرعي بيئة إنسانية ، ويكفي في الدلالة على بعد ذلك الفارق الظاهر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من حيث إمكان الوصول إلى اتفاق حول مسائلهما أو عدمه لطبيعة كل علم ، بل أن العلوم الإنسانية تعتبر محظوظة إذ انتصرت في النزاع الذي ثار حول علميتها وقتا ما . ومع ذلك فهو انتصار نسبي .

ومن ثم كان سكوت الشرع عما لم يقع بعد أن بين الأمهات والأصول التي يرد إليها ويبنى عليها مراعيا فيه أمرين ، وذلك بحسب مواطن السكوت فهناك توقف عن ابتداء التشريع للواقعة قبل وقوعها وهناك توقف عن التشريع لما يترتب على مخالفة ما سبق تشريعه قبل وقوع المخالفة.

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (1) ص (20 - 23)

[2] رواه البخاري عن سعد بن أبي وقاص ، كتاب : الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب : ما يكره من كثرة السؤال وتكلف مالا يعنيه ، ج(9) ص (111) ومسلم عن سعد بن أبي وقاص ، كتاب : الفضائل ، باب : توقيره صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله عمالا ضرورة إليه أولا يتعلق به تكليف وما لايقع ، ج (7) ص (92)

[3] أنظر : الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ج (1) ص (82) وما بعدها / مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ، ج(1) ص (109) وما بعدها.

[4] أنظر : ملتقى الاجتهاد بحث في الرأي والاحتجاج به للدكتور طه جابر فياض العلواني ، ج (2) ص (106)

**الأمر الأول : توقف الشارع عن ابتداء التشريع للواقعة قبل وقوعها** : وذلك لتتمكن حركة التشريع من مراعاة ما يستحق الاعتبار عند صياغة الحكم للواقعة ولا يتجلى بعضها إلا عند الوقوع فيكون سكوت الشارع رحمة منه وسعة تستوعب تعاقب الأزمان وتنوع البيئات فيكون لهذا التعاقب ، وذاك التنوع حظه من المراعاة في التشريع وأثره الطبيعي في الأحكام فإذا بفقه الافتراض بمنهجه يريد أن يضيق من هذه السعة ، إلا أن سعة التشريع في عهده الأول وسعت الجميع بما فيهم المفترضين لما أزالت إلزامية منهجهم وما وصلوا إليه من أحكام وفق هذا المنهج إلا وفق قوة الدليل ، فصار فقههم على ما فيه من عيوب خبرة نستعين بها وشموع نستضيء بها ونحن نمارس اجتهادا جديدا ، وذلك أن وقوع المسألة المعالجة من شأنه أن يستفز الفقيه كل الفقيه فتتحرك فيه كل القوى العقلية والنفسية ما نعلم منها وما لا نعلم لتؤدي دورها في هذا الاجتهاد إضافة إلى الشعور بمعنى العبادة في هذا الاجتهاد وكأن السائل جاء إليه وهو المعنى [1] بقوله تعالى (فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) النحل(43) فلم تبق فيه ذرة من طاقة لها دور في الاجتهاد إلا استفرغها [2] فيكون اجتهادا أقوى جندا عددا وعدة واجتهاد هذا شأنه لجدير بالتوفيق إلى الصواب وإن لم يكن فلم يبعد عنه وفي كلنا الحالتين فهو مأجور على ما فعل ، ففي الحديث (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر) [3] أما إن تجردت المسألة المدروسة عن الوقوع فقدت قدرتها على استفزاز كل قوى الفقيه فلم يتحرك من هذه القوى إلا ما هو تحت إرادته ، وهي قواه العقلية بدرجة أولى ، وحتى تحركها يكون بقدر ويترتب على ضمور بقية القوى وعدم مشاركتها في عملية الاجتهاد قيام الإجتهاد على بعض الدعائم دون بعض وهو اجتهاد يفتقد إلى ما يزن به ثقل كل اعتبار في اجتهاده حتى يوازن بعد ذلك بين هذه الاعتبارات ليركب من كل ذلك حكما للمسألة يأخذ من كل اعتبار بمقدار يفتقد إلى هذا الميزان لكون ليس جميعها خاضعا لقواه العقلية فحسب ولما للواقع بمثيراته

---

[1] يقول ابن القيم : (ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ، ومعلم الخير وهادي القلوب ، أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق الدار ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة ، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق وما أجدر من أمل فضل ربه أن لا يحرمه أياه] إعلام الموقعين (172/4).

[2] عرف الآمدي الإجتهاد بما يلي: [استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه] الإحكام في أصول الأحكام ج 4 ص (218) ولا يتحقق استفراغ كامل الوسع إلا إذا استفزت قوى الفقيه الذهنية والنفسية بالوقوع

[3] رواه البخاري عن عمرو بن العاص ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب : أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج (1) ص (32 – 33) ومسلم عن عمر بن العاص كتاب الأقضية باب : بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج (5) ص (131) .

وتنبيهاته [1] ولقواه النفسية الأخرى ما يعلم منها و ما لم يعلم من أثر في عملية الوزن والترجيح فتصير بذلك الأمارات التي تظهر من بعيد أدلة قوية تستوي مع غيرها في ثقل الاعتبار ، نظير ذلك سقوط الأجسام المختلفة الكتل في الخلاء بسرعات متساوية تساويا يوهم التساوي في الكتل والأوزان وعرض التجربة في الهواء الطلق كاف لكشف ذاك التساوي الموهوم ، فكذا في مسألتنا لو تم درسها وهي واقعة لتكفل هذا لوقوع بإعطاء كل اعتبار ما يستحق من وزن [2] وأبطل التساوي الموهوم في كثير منها ولتكفل الترجيح بعدها بتقليص عدد الأراء إن لم يقو على توحيدها ، وقد تسأل من أين للوقوع هذه القدرة على إستفزاز كل قوى الفقيه ؟ فأقول بكل إيجاز : إذا وقعت المسألة صار معرفة حكمها بسؤال أهل الذكر ، أو الاجتهاد من أهل الذكر ضرورة وحاجة [3] ، حتى لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة وتأخره في هذه الحال لا يجوز والحاجة عند البشر أم الاختراع.

ومثال المعالجة بعيد عن الواقع في فروع الفقه ما يذكره الفقهاء من ترتيب لأصناف الأولياء في النكاح أولا فأولا قياسا على الترتيب الموجود في الفرائض مع تغيير طفيف [4] وهذا البعد يتجلى بشكل واضح في قول من جعل ذلك على وجه اللزوم وأنه إذا زوج الأبعد مع حضور الأقرب فالنكاح باطل كما هو مذهب الشافعي وأحمد فإن لم يكن على وجه اللزوم وهي رواية عن مالك كان أقرب إلى الواقعية لكونه جمع بين مراعاة علاقة الولاية لقوة القربى وعلاقة هذه بالترتيب المذكور في الفرائض وإن كان ليس على وجه جامع لخروج ذوي الأرحام منه مع أن قرب بعضهم من بعض من ذوي العصبات بين واضح ومراعاة حركة الحياة الاجتماعية التي في كثير من الأحيان لا تلتزم الترتيب المذكور. وذلك أن سنن الله في النفس والمجتمع تكفلت بحصول الرعاية للأقرب فالأقرب على الصغير والصغيرة إلا إذا تنازل صاحب الحق لغيره ، وقلما نجد في ذلك نزاعا يرفع إلى القضاء ولو كان ثم نزاع يحدث حدوثا طبيعيا غير مفترض ، هو إذا ما فقد الصغير أو الصغيرة وليه وكان آخرون كل يريد أن يتولى أمرهم ، وإذا ما حصل مثل هذا فإن

---

[1] أنظر : عبدالمجيد النجار : فقه التدين فهما وتنزيلا ، ج (1) ص (115)

[2] ذكر ابن القيم في اعلام الموقعين قائلا (سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يحكي عن بعض علماء عصره من أصحاب أحمد أنه كان ينكر هذا المذهب – أي المذهب القائل بعدم صحة تبرع المدين الذي استغرقت ديونه ماله سواء حجر عليه الحاكم أم لم يحجر وهو مذهب مالك واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وصحح الأئمة الثلاثة تبرعه قبل الحجر – ويضعفه ، قال إلى أن بلى بغريم تبرع قبل الحجر عليه فقال والله مذهب مالك هو الحق في هذه المسألة] ابن القيم : اعلام الموقعين ج 4 ص (8) .

[3] قال ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين ج 2 ص (168) مايلي (فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة فإذا وقعت المسألة صارت حال ضرورة ، فيكون التوفيق إلى الصواب أقرب والله أعلم]

[4] ابن رشد بداية المجتهد : ج (2) ص (13) ابن قدامى : المغنى ج (7) ص (346) وما بعدها / الشافعي : الأم ج (5) ص(13)

النزاع يرفع في أوانه صلحا أو قضاء و لا يترك حتى عقد النكاح إلا إذا افترضنا أن البنت تفقد وليها عند عقد النكاح ، وهذا ضرب من الافتراض من جهة ومن جهة أخرى فتعتبر حالة شاذه لا بأس بذكر التصنيف المتناول عند الفقهاء ، أما قبل ذلك فلا ، لأنه تحديد يهمل حركة الحياة الاجتماعية التي تخص أسرة دون أسرة وأحسب أنه لو وقعت المسألة في المجتمع لكان للفقهاء الذين قالوا بالترتيب شأن آخر ، وذلك إذا اعتبرنا الأخ قبل الجد على ما يراه مالك ، أو الجد قبل الأخ على مايراه الشافعي ، وكانت البنت تحت رعاية الأخ منذ صباها وصار لها أبا بعد أن كان لها أخا ، ترى أيظل الشافعي على مذهبه إذا ما جاء الجد ينازع الأخ في ولاية تزويجها محتجا بأن الإمام الشافعي قد حكم له؟ إن هذا لعمرى بعيد ، والقول نفسه نقوله مع الإمام مالك لو كان الأمر عكس ذلك ، فصار التحديد المذكور سببا يتذرع به إلى إثارة النزاع وقد رام أصحابه رفع النزاع ، وهي نتيجة لمثل هذا النحو من الاجتهاد ، قال صاحب الروضة الندية[1] : (الذي ينبغي التعويل عليه عندي هو أن يقال إن الأولياءهم قرابة المرأة الأدنى فالأدنى الذين يلحقهم الغضاضة إذا تزوجت بغير كفء وكان المزوج لها غيرهم ، وهذا المعنى لا يختص بالعصبات بل قد يوجد في ذوي السهام كالأخ لأم وذوي الأرحام ، وربما كانت الغضاصة معها أشد منها مع بني الأعمام ونحوهم فلا وجه لتخصيص ولاية النكاح بالعصبات كما أنه لا وجه لتخصيصها بمن يرث ومن زعم ذلك فعليل الدليل أو النقل بأن ممعنى الوصي في النكاح شرعا أو لغة هو هذا ... و لاريب أن بعض القرابة أولى من بعض وهذه الأولوية ليست باعتبار استحقاق نصيب من المال أو استحقاق التصرف فيه حتى يكون كالميراث أو الولاية على الصغير بل باعتبار أمر آخر وهو ما يجده القريب من الغضاضة التي هي العار اللاحق به وهذا لا يختص بالعصبات كما بينا بل يوجد في غيرهم ولا شك أن بعض القرابة أدخل في هذا الأمر من بعض فالآباء والأبناء أولى من غيرهم ثم الإخوة لأبوين ثم الإخوة لأب أولا ثم أولاد البنين وأولاد البنات ثم أولاد الإخوة وأولاد الأخوات ثم الأعمام والأخوال ثم هكذا من بعد هؤلاء ومن زعم الاختصاص بالبعض دون البعض فليأتنا بحجة وإن لم يكن بيده إلا مجرد أقوال من تقدمه فلسنا ممن يعول على ذلك وبا لله التوفيق][2].

إلا أننا نجد في حديث عمر "لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذوي الرأي من أهلها أو السلطان"[3] التعبير الصادق عن الفقه في بيئته الطبيعية ، لاتنكح المرأة إلا بإذن وليها ووليها الذي الحق له في ذلك معروف يعرفه سائر الأولياء لقرابته أو بالتنازل له ممن هو أقرب منه والأمر واحد ، ولو افترض ثم نزاع لما

---

[1] محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي أبو الطيب. ولد في قنوح بالهند سنة (1248هـ) وتوفي سنة (1307هـ). من تصانيعه :(الروضة الندية) في شرح الدرر للشوكاني و(فتح البيان في مقاصد القرآن) في التفسير و(لف القماط) في اللغة الزركلي الأعلام ج(6) ص(167-168).

[2] محمد صديق حسن خان : الروضة النديه ، دار ابن تيمية - البليدة - الجزائر ، ج(2) ص (12 - 13).

[3] أخرجه مالك موقوفا على عمر ، الموطأ كتاب : النكاح ، باب : استئذان البكر والأيم في أنفسهما ، ص (283).

تأخر الحكم فيه إلى الآن حتى نكون بحاجة إلى أصناف الأولياء وترتيبهم لرفع النزاع ، وأولا وأخيرا فالبنت ليست حجرا لا يسمع ولا يرى فهي تعرف وليها الذي يتولى رعايتها ، فلا تحتاج إلى الجد ليرفعها من الأخ على مذهب الشافعي ولا عكس ذلك على مذهب مالك أو [ذي الرأي من أهلها] حكم يرفع النزاع فعلا لأنه ولد ولادة طبيعية ، ذي الرأي من أهلها ، قد يختلف ذو الرأي "من أسرة إلى أسرة" ولكن لا يضر تغير الشخص إذا كان دوما هو ذو الرأي من أهلها ، فإذا تعارفت الأسرة فيما بينها على نظام معين تسير عليه ، ورشحت من بينها ذا الرأي لما يمتاز به من سمات ترشحه لذلك ، فليس من الفقه أن نهدم ما تراضت عليه ونفرض عليها من خانته مواهبه ومؤهلاته من أن يكون فيها ذا الرأي ، نفرضه لا لشيء إلا لأن ذاك الإمام قدمه على غيره وذلك في القرن الثالث أو الرابع الهجري وقد مضى على ذلك قرون. أو السلطان نتيجة طبيعية لمن لم يكن له من يتكفل به في الإسلام فكان هذا الحديث اختصارا لترتيب طويل من حسن الحظ أن المجتمعات راضية بالسير على وفق ما فطرها الله عليه ، ولم يطلع على هذا الترتيب إلا من اشتغل بالفقه ، عبر صفحات الكتب ، أو لم يلق له اعتبار عملا ، وإلا فكان سيترتب على ذلك نزاع يفصم عرى الأسر بالأحقاد وهو ما الفقه منه بريء.

وهذا يقتضى منا معالجة الحكم المبنى على منهج الافتراض وتهذيبه إذا وقع باجتهاد جديد ، وذلك أن التشوه أو العاهة التي تلحق المولود أو يحتمل أن تلحقه إذا ولد قبل أوانه ولادة غير طبيعية يلحق مثلها الحكم الشرعي إذا نبت في غير بيئته ، لحوقا يتطلب معالجة باجتهاد لاحق يعتبر فيه ما يستحق الاعتبار – ولم يعتبره الاجتهاد السابق – من الملابسات المرتبطة بمحله والتي لم تكن مستحضرة في وعي الفقيه حتى يراعيها في صياغة الحكم وضبط مسالمه ، في الاجتهاد القائم على الافتراض.

فتفحص عاجل للمسائل المطروحة في باب ألفاظ الطلاق في الفصل الثاني منه – الذي وسمه ابن رشد[1] بألفاظ الطلاق المقيدة وذلك في الجزء الثاني من كتابه بداية المجتهد – يجعلنا نتساءل عن أي طلاق يتحدث فقهاؤنا ، وكأنا بهم يتحدثون عن طلاق عند جنس آخر من المخلوقات ، وليس طلاق البشر ، وذلك أن الطلاق عندنا نحن البشر هو علاج لأزمة أسرية استنفذ أصحابها كل الحلول الممكنة لعلاجها فلم يفلحوا ، فاضطروا إلى وضع نهاية لتلاق كم منوا أنفسهم بحصوله ، وكم كلفوا أنفسهم في سبيل ذلك الحصول ، نهاية غير مرغوبة ولكن مضطر إليها ، فالرضى الحاصل فيها من قبل رضى الشخص ببتر عضو منه لمرض عضال به ، ميؤوس من شفائه ، لوضع أسرى هذا شأنه ، لاأعتقد أن يرتبط فيه الطلاق في

---

[1] هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، أبو الوليد من فقهاء المالكية من أهل قرطبة بالأندلس ويلقب بالحفيد تمييزا له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الذي يلقب بالجد ، من أهم مصنفاته "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه و "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"تهافت التهافت في الفلسفة" الزر كلي : الأعلام : ج (5) ص (318)

دنيا الناس بالقيود المذكورة في هذا الفصل ، مثل : إن طلعت الشمس غدا فأنت طالق ، أو إن كان خلق الله اليوم في بحر القلزم حوتا بصفة كذا فأنت طالق ... وما إلى ذلك من القيود التي يجعلك الاطلاع عليها تظن أن الزوج والزوجة يمارسان نوعا من التسلية الفكرية أو يتبادلان الألغاز وما إلى ذلك من الظنون.

فإن هذا النوع من الدراسة والبحث لأليق بكتاب حساب أو منطق أو نحو ، من أن يكون دراسة متعلقة بنصوص من كتاب مقدس قال فيه جل شأنه (لو أنزلنا هذا القرءان على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ) الحشر (21)

أو دراسة ورد في شأنها قوله صلى الله عليه وسلم : (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)[1]

وحتى لو وقع طلاق ارتبط ببعض هذه القيود نعيد فيه النظر ضرورة ، لأن الاحتمال الوارد أنه لا يقع وقوعا عاديا فيندرج ضمن اجتهادات الفقهاء فيه في الفصل المذكور وإنما إن وقع فتصحبه شروط تذهب عنه غرابته وهو مفترض ، وإذا كان ذلك فلا بد من اجتهاد لاحق يعطى فيه الاعتبار لهذا الشرط الجديد الذي خلا منه الاجتهاد الأول وحتى لانعدم ما استفرغ فيه فقهاؤنا وسعهم من هذه المسائل فائدة ، نشير أن لهذا الاجتهاد الجديد أن يستعين بتلك الاجتهادات في استنباط الحكم للمسألة لأن الاستفادة من الفكرة لا يقتصر على الأخذ منها ، قد يكون ما تردها من أجله منبها لك على مكمن الفقه والصواب فتأخذ به ، ولولا ذلك لما صرت إليه كما أنه يكون قد اختصر عليك عملية الاجتهاد باقتصارك فيه على الترميم وهو أيسر بدل البناء من الأساس ألا ترى أنه لو طلب منا تعريف شيء ما ابتداء فإن أغلبنا يبكم وبعضنا قد يأتي بتعاريف هزيلة والبعض الأقل هم من يكون لتعريفهم حظ من الاعتبار لأن صياغة تعريف للشيء من أصعب الأمور [2] . أما إذا قدم لنا تعريف ممن له سبق في الميدان وإن كان قويا فإنه لا يصعب علينا إيراد الاعتراضات عليه بأنه غير شامل أو غير مانع – اعتراضات نرمم بها البناء بعد قيامه ومن ظن أنه بهذا الاعتراض قد فاق المعترض عليه في قوة الفهم والذكاء فهو واهم. وهذا ما جعل الخلف على قلة باعهم في أحيان كثيرة يناقشون الأولين على ماهم عليه وليس في ذلك ارتقاء للخلف ليزاحم السلف بمناكبه في الاجتهاد وإن كنا لا نقطع بانتفاء ذلك ، فهو فضل الله يؤتيه من يشاء ولكن في الغالب يعود إلى يسر المناقشة والاعتراض بعد قيام بناء الاجتهاد وهذا نستأنس به ونحن نعيد النظر في فقه السلف ، نستأنس به للإقدام على ذلك لأنه لو نظرنا إلى المسألة على أساس التكافؤ في القدرات الاجتهادية لكان ذلك محجما لأغلب الخلف عن الإقدام وموقعا لأغلبهم في التشنيع على المقتدم ولو كان أهلا لذلك لأن الإقرار بهذه الأهلية من معاصريه قلما تحدث وقد قيل أن المعاصرة حجاب أما إذا نظرنا إلى المسألة وفق ما بيناه فإن الأمر يكون أيسر نوعا ما والاعتراض أخف.

---

[1] رواه البخاري عن معاوية ، كتاب العلم باب : من يرد الله به خير يفقهه في الدين ج (1) ص (27)

[2] ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص (23)

**الأمر الثاني : توقف الشارع عن التشريع لما يترتب على مخالفة ما سبق تشريعه قبل وقوع المخالفة :**

إن منهج التشريع الإسلامي في عهد الوحي وهو يرسم حدود أفعال العباد بالأمر والنهي أن يرسم الحد مؤكدا على ضرورة الوقوف عنده وإن تعرض لافتراض الخروج عنه فعلى سبيل التشنيع والذم ، وبيان العقوبة التي تلزمه وذلك كله ضرب من التأكيد على الالتزام والاستقامة بأساليب تتعدد ، أما أن يتعرض لها – أي مخالفة الحد الشرعي – مبينا الأحكام المتعلقة بها تعلقا ليس على سبيل العقوبة كما يفعل مع نظيراتها الحلال فذلك مسلك غير متبع لأن التعرض لها على هذا الوجه تهوين من قبحها وإقرار لها بوجه من الوجوه ، وذلك يتنافى مع مقصد تشريع العقوبات في الاسلام [1] وإن حدث ذلك فعلى سبيل الضرورة التي تدع والمشرع إلى البيان وهي وقوع الحادثة بدليل الاستقراء فصار الناس بحاجة إلى بيان المخرج فيها فحينها قد يأتي الوحي ليهدى الناس في شأنها يأتي وقد ارتفعت المحاذير التي كانت ستصحبه لو أتى قبل ذلك. فإذا كنا قد أشرنا سابقا أن منهج التشريع معالجة الواقع ولا يسترسل مع الافتراض حتى لو كان هذا الافتراض شيئا غير معصية وممكن الوقوع ، إذ قد ترك ذلك للمجتهد ، فلأن يستنكف التشريع من التشريع للمعصية وترك ذلك للمجتهد إن وقعت فمن باب أولى لأن مصلحة معرفة الحكم الشرعي لا تتوقف على معرفته من النص مباشرة باستمرار فقد يكون إحالة البيان فيه للمجتهد عن طريق القياس أولى [2] وهذا المذهب هو الذي يتمشى مع مذهب الشافعي وفهمه لعموم قوله تعالى (للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهر) البقرة (224) إذ لم يدرج ما كان حراما من الأيمان أي الأيمان التي لم تكن با لله أو بأسمائه وصفاته في عموم (للذين يؤلون) الآية – على خلاف مالك الذي جعل الإيلاء يقع بكل يمين اعتمادا على عموم الآية [3]، لما ذكرناه من أن إدراج اليمين الحرام ضمن عموم الآية تهوين لحرمتها ، ومخالفتنا لما لك في هذه المسألة ليس لإلحاقه اليمين الحرام باليمين الحلال في الحكم ، فذلك أمر لسنا بصدد مناقشته في بحثنا هذا ولكن تنبيهنا ينصب على الاستدلال بالعموم في هذا الإلحاق أما إن رأى المجتهد من المعاني ما يرجح إلحاق المعصية بغيرها في الحكم فلا مانع ولكن من طريق القياس أو غيره من الأدلة أما أن نعتبر ذلك مقصودا من الشارع في اللفظ فذلك أمر بعيد لذا لا يبعد القول أن اعتماد مالك في هذا الإلحاق هو النظر إلى المعنى وليس إلى مطلق العموم لأننا نجده يلحق بحكم الإيلاء مجرد امتناع الزوج عن قرب زوجته ، ولو بغير يمين [4] لوقوع نفس الضرر الذي يقع في الإيلاء ، وهو بهذا يخالف الجمهور الذين

---

[1] أنظر : ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية – ص (205 – 206)

[2] أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، ج (2) ص (626)

[3] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (101) ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص (246) / الشافعي : الأم : ج(5) ص (265)

[4] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (101) / ابن جزى : القوانين الفقهية ص (246)

تمسكوا بالظاهر ، وشرطوا لحكم الإيلاء أن يقع بيمين [1] ، فجاء استدلاله بالعموم أو استدلال ابن رشد له أمرا تابعا لا ينصب عليه التركيز والانتباه أي فلما صارت المسألتان في الحكم سواء صار عموم الآية يشملهما من حيث الواقع لا من حيث قصد العموم [2] . ومثاله أيضا تنصيص الشارع على قضاء الصلاة التي تركت بسبب النوم أو النسيان (من نسى صلاة أو نام عنها ، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها) [3] ، وسكوته عن الصلاة المتروكة عمدا فذهب أهل الظاهر إلى عدم قضائها لهذا السكوت – أما الجمهور فقالوا بوجوب قضائها قياسا على النائم والناسي[4] واستدل أهل الظاهر بأدلة لها اعتبار و "لما قالوه وجه حسن"[5] إلا أن فيه غفلة عن المنهج الذي أشرنا إليه منهج مراع على مذهب الجمهور ، وبه يتقوى مذهبهم ، فالصلاة عماد الدين ، لذا فالنصوص التي تأمر بالمحافظة عليها وتنهي عن التخلي عنها من الكثرة والوضوح ، ما يجعلنا نستغني عن التمثيل لذلك فسكوت الشارع عن حكم قضائها إذا تركت عمدا ، وترك ذلك للمجتهد ، فتعظيما لها وكأنها مسألة لا ينبغي أن تقع حتىتوضع لها أحكامها مسبقا ، ولو تطرق الشارع إلى القول بقضائها على افتراض أنها تركت دون عذر صحيح لكان في هذا التطرق ضرب من التهيئة النفسية والذهنية للوقوع في هذه المخالفة التي طالما نهى الشرع عنها وقوع خطوته الأولى بدأت باحتمال الوقوع الذي أفصح عنه التشريع لها قبل الوقوع ، فحسب هذا المنهج فإن سكوت الشارع ضرب من التأكد على الطاعة. والامتثال ولا يعد تشريعا يفهم منه أن المسكوت عنه يخالف المنطوق به في الحكم ، إنما نحسب أنه سكت ليفسح المجال ليتكلم المجتهد لأن المجتهد أخ لنا ومن جنسنا ، و لم تكن المعصية في حقه هو لذا فلأن يقضي المجتهد بقضاء الصلاة المتروكة عمدا أقل تهيئة للنفس للوقوع في هذه المخالفة منه إذا جاء الأمر بالقضاء من الشارع الذي له الطاعة وفي حقه كانت المخالفة ، وتسألني عن القوة التي تكسو أدلة أهل الظاهر ، فأقول إن في سكوت الشارع إبقاء لها واعظا ونذيرا ، وما كانت لتكون كذلك لو نطق الشارع بالقضاء صراحة ، وأما مذهب الجمهور الذي يقول بقضائها ، وكأنهم عظم عليهم وشق أن تترك إلى غير رجعة على عظمة شأنها فرأوا في قضائها أهون الأضرار وأخف الأثقال

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (101) / الشافعي : الأم ج (5) ص (266) / وهبة الزحيلي : الفقه الاسلامي وأدلته ، ج (7) ص (541)

[2] يقول الشاطبي : إن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه وللشريعة بهذا النظر مقصدان أحدهما المقصد في الاستعمال العربي ... والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي فكذلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي أنها تعم بحسب مقصد الشارع فيها] الموافقات ، ج (3) ص (156)

[3] رواه مسلم عن أنس ، كتاب : كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب : قضاء الصلاة الفائتة ، ج (2) ص (142) والبخاري عن أنس ، كتاب : الصلاة ، باب : مواقيت الصلاة وفضلها ، ج (1) ص (155)

[4] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (1) ص (182) / ابن جزى : القوانين الفقهية – ص (76)

[5] ابن عبد السلام : قواعد الأحكام. ج(2) ص(61)

وخلاصة ما سبق أن سكوت الشارع عن قضاء الصلاة المتروكة عمدا وفق هذا المنهج تعظيما للصلاة وحملا للنفوس على القيام بها وعدم التهاون في شأنها ، وقول الجمهور بوجوب قضائها قياسا على غيرها تعظيما لها أيضا ، فالوسيلتان وإن تضادتا في الصورة تكاملتا في تحقيق الهدف ، وتحقيق هذا التكامل في ضوء ذلك التضاد ، ماكان ليكون لو كان مصدر الخطاب واحدا ، وهذا يقتضي فهم الخطاب وفق منهج المخاطب لا وفق منهج الدارس للخطاب ، وإلا انتهينا إلى آراء في بعض الأحكام الفقهية وفق استدلال خفي هو الذي أوقع الذين قاسوا الغائب على الشاهد ، وعالم الغيب على عالم الشهادة في أخطاء خطيرة في مجال العقيدة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الثاني : البيئة الفكرية وأثرها في الاجتهاد

إن البيئة الفكرية كالبيئة الاجتماعية والطبيعية ، تتعدد وتختلف تبعا لهذا التعدد ، والاختلاف لا يكون في المسلمات العقلية أو نوع الأفكار المدروسة وإنما في نمط التفكير وطبيعته ، في الاحتجاج على الأفكار أو الاستدلال لها ، تباين يفرضه اختلاف تموقع الأفكار في كل بيئة تقديما وتأخيرا وارتباط بعضها ببعض تابعا أو متبوعا ، وما يترتب على ذلك من اختلاف في مسار حركة الفكر وأثره على نمط تفكير المفكر فعلا أو رد فعل ، بحسب موقعه في هذه الحركة. وزاده منها ، تباين تصطبغ له الفكرة الواحدة بألوان مختلفة اختلاف أنماط التفكير [1] ، يجعل من حمل الفكرة على لون واحد ضربا من التجاوز في الفهم. واختصارا لبيئة في شخص أو لبيئات في بيئة ، وهو ضرب من الطغيان في الحكم ، والعدل يقتضي مراعاة الخلاف الكائن ، والانتقال بتكيف من بيئة إلى أخرى ، دون الإسقاط المباشر لهذه على تلك، إلا أن نمط التفكير بالنسبة للتفكير كالمنحدر للماء في انسيابه دون تكلف ، وإن كان ثم جهد يبذل ، ففي تحويله عن مساره ، وفي جعل التفكير يسلك على غير عادته ، وإن لم يكن ذلك محالا. إلا أن الذهول أسرع إلى ما لم يتعود عليه ، هذا الذي يجعل الإسقاط المباشر لعصر على آخر يكثر ، دون مراعاة لما فيه من تعد يجنح بالأحكام جنوحا ما. إذ ينبغي مراعاة ذلك ونحن نتعامل مع معالجات النصوص للواقع بالأحكام أو نحن نعيد القراءة لفقهنا الإسلامي ترجيحا وحذفا ، بحسب قوة الأثر لهذا الإسقاط الخاطئ وضعفه.

مثال ذلك قول ابن رشد بصدد اشتراط الولاية [لكن الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبين جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم ، فإن تأخر البيان عن وقت الحاجة لايجوز] [2] ، وهو اعتراض لوصح لكان حجة على عدم اعتبار أصناف الأولياء لا على اشتراط الولاية، إذا ليس من الضرورة العقلية أو الشرعية ارتباط هذا بذاك ، ثم عليه أن يثبت وقوع النزاع بين الأولياء في عهد النبوة لتتأكد الحاجة إلى البيان لرفع هذا النزاع حتى يصدق استدلاله بأنه تأخر البيان عن وقت الحاجة فدل على عدم اعتبارها وعلى [ضعف قول من يبطل عقد الولي الأبعد مع وجود الأقرب][2].

---

[1] جاء في كتاب قصة الفلسفة (والتفكير أيضا اجتماعي ، وهو لا يحدث في المواقف المعنية فقط لأن الفرد من إنتاج المجتمع تماما كما أن المجتمع من إنتاج الفرد ، وفي المجتمع شبكة واسعة من العادات والحرف والتقاليد المرعية والأفكار التقليدية على استعداد لتكوين كل طفل مولود على صورة المجتمع الذي ولد فيه] ، ول ديورانت ، قصة الفلسفة مكتبة المعارف ، بيروت لبنان ، الطبعة الرابعة (1979) ص (628)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(2) ص (12)

لنضرب صفحا عن ذلك ، إذ ليس ذلك الغرض من الإتيان بقوله ، إنما لنرى وهو الفقيه الفيلسوف كيف يغفل عن المعنى الذي ذكرناه ، ويقع في الإسقاط المباشر على ما فيه ، ويتوقع أن تعالج المسألة في واقع نزول الوحي وعن طريق الوحي بلغة عصره ومنطقه وذلك خطأ من وجهين :

**الوجه الأول** : إنه ليس من منهج النبوة في البيان في هذه المسألة أو غيرها من المسائل إلا أن يكون التشريع على وفق ما يقع ، أو بيانا لأمر لابد منه يكون فقده ثغرة في الشريعة لكونه يقاس عليه غيره ولا يقاس على غيره ، ودون الخوض في الافتراضات التي لايدعو إليها في الغالب إلا الترف الفكري ، وهذا الذي يدعو إلى مثل هذا البيان ليس موجودا في مسألتنا في عصر النبوة و لا بعده ، إلا وجود لا يهدم نفينا كقاعدة قد يكون لها شواذ ، بل الولي معروف [1] ، ولو وقع نزاع لرفع قبل الآن ، وإلا فأين كانت البنت حتى إذا حان وقت نكاحها ظهر لها أولياء يتنازعون في شأنها وقد اختلفوا من أحق بولايتها وهم بحاجة إلى الشرع ليبين لهم ؟ ، فأين كان نزاعهم قبل النكاح ومن كان يكفل البنت قبل هذا ويرعاها ؟ ، أكانت مهملة بلا ولي ، فلما حان وقت نكاحها أو قرب الوقت الذي ترتفع فيه الولاية عن كل بنت ، تفضل الله عليها بأزيد من حاجتها ، بأولياء كثيرين ، فتنافسوها ، وتنازعوا بشأنها ؟ إن هذا لبعيد ، وإنه لنزاع نظري ولده الجدل الفقهي بمنهج الافتراض ، ومن ثم فلا ضرورة تدع الشرع إلى البيان كما فرضه ابن رشد ولا هو بيان من منهج النبوة نتوقعه.

**الوجه الثاني** : إن التقسيم والتفريع الذي طرحه ابن رشد جاعلا من عدم وجوده في الشرع دلالة على عدم اشتراط الولاية ، فهو تقسيم نلتمس فيه لغة المنطق والفلسفة ، كيف لا وهو الفقيه الفيلسوف ، وهي اللغة التي طغت على الدراسات الشرعية في عصور تلت الصدر الأول من الاسلام ،فهذه اللغة لم تكن من لسان النبوة ولا لسان عصر النبوة ولا بعدها بقليل [2] . وتقرير هذا لا يتطلب دليل لإطباق جمهور أهل العلم عليه فلأن يتوقع ابن رشد أن يتكلم الوحي بلغة المنطق والفلسفة ، وهي لغة عصره لضرب من الإسقاط الخاطئ أوقعه فيه الذهول الذي أشرنا إليه ، ذهول لم يتخلص منه لخوضه في غمرة الاستدلال ، وليس حكما عاما يطبع فقهه ، إنما هي ثغرات لا يفلت منها بشر ، لذا ونحن نعيد القراءة لفقهنا لا يصعب علينا إدراك أن ما بني على هذا النوع من الاستدلال غير وجيه ، فيرجح أو يحذف بحسب ما يعضده من استدلال غيره ، أو نحن نعالج مسألة باجتهاد جديد فنلحظ ذلك في الفهم للنص والاستنباط منه .

---

[1] الصنعاني : سبل السلام دار المعرفة بيروت لبنان ، ج (3) ص (121)

[2] يقول الشاطبي : (لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على مالا تعرفه وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب[ الموافقات ج (2) ص (53)

# المبحث الثالث : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالغرض من الخطاب

## مدخـــــل :

ولما كان الغرض من الخطاب هو بيان معيار الهدى مـن الضـلال للخلـق كافـة وفي منـاحى الحيـاة كلها (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) النساء (164) (وما كنا معذبـين حتـى نبعـث رسـولا) الاسراء (15) اقتضى ذلك شيئين :

**أولا** : أن ينصب التشريع على أفعال العباد على وجـه أبلـغ مـا يكـون ، وذلـك متـى اجتمـع فيـه شيئان الشمول والإيجاز ، لذا "كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة" [1] و "بعث النبي صلى الله عليه وسلم – بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا على وجه أبلغ ما يكون وأقرب ما يمكن في التحصيل ، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات) [2] فكان العموم هو عمدة هذا الاقتضاء .

**ثانيا** : مجيء الخطاب (بلسان عربـي مبـين) الشعراء (195) ، ليمتحـن النـاس في الامتثـال (ليبلوكـم أيكـم أحسن عملا) الملك (2) ، و لم يجعل القدرة على فهمه من ضمن الامتحـان حتـى يكـون القصـد إلى مجـيء العبارة بأسلوب معقد فتمتحن الأذهـان في تجـاوز ذلـك التعقيـد ، كمـا هـو الحـال في كثـير مـن المـدارس البشرية ، بل التكليف بالامتثال لا يكون إلا بعد الفهم ، لذا رفع – التكليف – مطلقا عمن ليـس أهـلا لـه كمن لا عقل له ، ورفع جزئيا عمن أخطأه إعذارا له ، وما دام الأمر كذلك فلا داعي من تعقيد ليس مـن ورائه عمل بل قال تعالى : (ولقد يسرنا القرءان للذكر) القمـر (17) (أي سـهلنا لفظـه ويسـرنا معنـاه لمـن أراده) [3] ، لذا كانت الظواهر عمدة هذا الاقتضاء .

فخطاب هذا شأنه يكون فيه الظاهر والعام من أهم أساليبه ، لذلك فإن التعامل مع عموم الخطاب الشرعي وظاهره الأصل فيه أن يجري كل على ما وضع له دون التكلف بطرح أسئلة تخل بشـمول العـام ، وتذهب ببساطة الظاهر دون ضرورة تدعو إلى ذلك من نص مخصـص أو معنـى قـوي يدعـو إلى التـأويل ، وما إلى ذلك من مشتملات النصوص في الكتاب والسنة ، ومقتضيات الفطرة في العقل والنفس ولا يعترض علينا بأن من العمومات ما خصصت ومن الظواهر ما أولت ، فالتخصيص أو التأويل الذي تقف وراء كـل منه أدلة صحيحة من النصوص أو أدلة قوية من معقول المعاني لهو تخصيص لا يخـل بـروح العمـوم وتـأويل

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (3) ص (152)

[2] المصدر السابق ، ج (3) ص (164)

[3] ابن كثير تفسير القرآن العظيم ، ج (6) ص (279)

لايناقض بساطة الظاهر ، إنما الذي يخل بهذا ويناقض ذاك إنما هو التكلف الذي يسعى في التقاط الأوصاف ولو بعدت وطرح أسئلة ولو شذت على دلالة العموم قصد تخصيصه ، ووضوح الظاهر قصد تأويله ، وهذا الموقف لا يناسب من يقف مع النص ليفهمه بقصد العمل ، وهو الموقف المطلوب ، إنما هو شبيه بوقفة الفيلسوف مع النص الفلسفي بغرض الدراسة النظرية أو التدرب على الجدل ، وذلك أن المستثنيات التي لا يوجد بصددها شيء يدع إلى استثنائها ، أو على الأقل يحرج الفقيه للنظر بشأنها ، فإن الشرع ذاته يقوم ببيان استثنائها إن كان ذلك الاستثناء مقصودا ، بخلاف ما يوجد بشأنها معنى قوى يقتضى عدم إلحاقها بنظيراتها في العموم ، فإن ترك ذلك للمجتهد بعد أن بينت قواعد الباب الفقهي وأصوله ، لا يعد شيئا مخالفا لتمام البيان في منهج التشريع الإسلامي ، وبمثل ما قلناه في العموم والتخصيص يصدق على الظواهر والتأويل ، وتفصيل هذا الاجمال من خلال مطلبين اثنين :

## المطلب الأول : قاعدة العموم في الخطاب الشرعي

## المطلب الثاني : قاعدة الظاهر في الخطاب الشرعي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الأول : قاعدة العموم في الخطاب الشرعي :

إن لأسلوب العموم في الخطاب الشرعي محورين أساسين حولهما تدور دراسات الأصوليين لهذه القاعدة في الكتب الأصولية وعنهما تفرعت المباحث الأخرى .[1]

**المحور الأول** : يتمثل في شمول العام لأفراده الذين يصدق عليهم اللفظ لغة

**المحور الثاني** : يتمثل في دلالة العام على هؤلاء الأفراد من حيث القطعية والظنية لذا سيكون بحثنا في هذه القاعدة منصبا حول هذين المحورين :

**1- شمول – العام لأفراده** : ذهب جمهور أهل الأصول إلى أن اللفظ العام يدل على جميع أفراده الذين يصدق عليهم اللفظ لغة دلالة حقيقية ولا يخص فردا إلا بدليل ، بدليل التبادر إلى الذهن والتبادر دليل الحقيقة وما علم من منهج الصحابة رضوان الله عليهم وهم من أهل اللغة في إجرائهم ألفاظ القرآن والسنة على عمومها إلا إذا ورد دليل الخصوص[2] ، وشذ بعضهم فقال لا يثبت به على وجه حقيقي إلا على أخص الخصوص وهو أقل الجمع ، أما مازاد على ذلك فمحتمل ولا يتعين إلا بدليل وأيدوا مذهبهم بما وجدوه في كثير من المواطن من الاستعمال المشترك للعام في العموم تارة وفي الخصوص أخرى[2] ، ولنا في ذلك رأي وسط يقرب من مذهب أرباب العموم ، ويأخذ من مذهب أرباب الخصوص بطرف يستند في مجمله على قاعدة فهم الخطاب الشرعي في ضوء منهج التشريع إن كون منهج التشريع منهجا عمليا يقتضي مجئ العموم فيه على وفق الحالات العادية التي يكثر وقوعها أو يحتمل وقوعها احتمالا قريبا ، كما يقتضي عدم القصد إلى إلغاء اعتبار الحالات الشاذة بمقتضى العقل لحساب العموم وفي هذا الصدد قال الإمام الشاطبي "لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة ، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي ، لا العموم الكلي التام الذي لايتخلف عنه جزئي ما) [3] – فمحل العموم الذي يتماشي مع المنهج العملي للتشريع هو الحالات الغالبة والعادية فيجعل منها قاعدة وأصلا ثم إن وجد

---

[1] فتحي الدريني : المناهج الأصولية ، الشركة المتحدة للتوزيع – دمشق سوريا الطبعة الثانية (1985) ص (491) ومابعدها

[2] ابن قدامى : روضة الناظر ص (224) وما بعدها / أبو سهل السرخسى : أصول السرخسى ، ج(1) ص (134) وما بعدها / الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (101) / وهبة الزحيلى : أصول الفقه الإسلامي ج (1) ص (249) / محمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة (1984م) ج (2) ، ص (44) ومابعدها

[3] الشاطبي : الموافقات ، ج (3) ص (152)

ما شذ لوصف فذلك متروك للمجتهد ليلحقه بالأصل المنضوي تحت العموم أو يستثنيه إن رأى ذلك « فالحق – إذن – في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي" [1] لا الأصل القياسي (فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع) [2] ، أما أن نطالب العموم بأن يلاحق كل ما شذ وإن بعد وقوعه بالتخصيص والاستثناء ، فذلك استرسال تسلكه الدراسات النظرية كما هو موجود في المدارس الفكرية المختلفة ، لكن المنهج العملي للتشريع الاسلامي يرفض هذا الاسترسال فنحن أقرب إلى مذهب أرباب العموم منا إلى مذهب أرباب الخصوص ودليلنا على الفريق الأخير هو ما استدل به الفريق الأول[3] وحجتنا على الفريق الأول فيما خالفناهم فيه وهو قصر العموم على الحالات العادية والغالبة في الاستعمال لا الشاذة وإن شملها اللفظ لغة دليلان : الأول منهما هو ما استدل به أرباب الخصوص على مذهبهم من كثرة استعمال العام في الخاص ونحوه.[3]

والثاني هو ما سبق بيانه في ذاكرة المجموع – المخاطب – وأثرها في فهم النصوص بين الكتاب والسنة – وموجز ذلك أن اللغة وسيلة لنقل المعاني والثاني هو الغاية وعند الاستعمال تكون المعاني محتواة من جهتين : احتواء من قبل الذاكرة واحتواء من قبل اللغة ، والأول هو الأصل في الفهم وإن كان أقل تحديدا لما يتعرض له من الخمول والنسيان والذهول وما إلى ذلك لأنه كائن حي والثاني أكثر تحديدا لأنه كائن جامد ومع هذا الفرق ينبغي الاحتكام عند تبين التعارض إلى حاكم ذاكرة المجموع المخاطب وإلا تحولت الوسيلة إلى غاية من جهة وعقبة من جهة أخرى.

وانسجاما مع هذا المنهج في شمول العام لأفراده نرى أن مذهب الشافعي وأبي حنيفة في المرأة التي ترتفع حيضتها وهي في سن الحيض وليس هناك ريبة حمل ولا سبب من رضاع ولا مرض "أنها تبقى أبدا تنتظر حتى تدخل في السن الذي تيأس فيه من المحيض ، وحينئذ تعتد بالأشهر وتحيض قبل ذلك" [4] مصيرا "إلى ظاهر قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) الطلاق (4) – والتي هي من أهل الحيض ليست بيائسة وهذا لايكون إلا من قبل السن" [5] مذهب غير سديد لتنافيه مع المنهج الذي أشرنا إليه باعتبار مثل هذه الحالة الشاذة التي قد لا تقع – مقصودة في عموم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) البقرة (226) التي قيلت في شأن نساء أهل الأرض قاطبة ، كما يبعد أن يكون هذا الارتفاع للحيض غير المعروف سببه مبررا لكل هذا الحرج المترتب على العدة باعتبار

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (3) ص (164)

[2] المصدر السابق : ج (3) ، ص (156)

[3] ينظر ذلك في مواطنه من كتب أصول الفقه

[4] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (91 – 92) / ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص (240 – 241) / ابن قدامى : المغنى ، ج (9) ص (97 – 98) الشافعي : الأم ، ج(5) ص (214)

[5] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص(92)

الجمهور وقد علمنا من مقاصد الشريعة ومن قواعدها رفع الحرج وأن المشقة تجلب التيسير [1] كما أننا عهدنا أن مختلف أنواع العدد لا تتجاوز مدة الواحدة منها العد بالأشهر ، فنهمل كل هذه الاعتبارات لأن الشرع عمم بقوله : "ثلاثة قروء" و لم يستثن هذه المسألة التي ربما لم تقع أو قد تقع مرة أو مرتين بعد عقود طويلة لذا فالفقه الذي يتماشى ومنهج التشريع في قاعدة العموم - الذي أشرنا إليه - أن نعتبر مثل هذه المسألة مسكوتا عنها ، ليعالجها الفقيه باجتهاد له فيه أصول قد بينت يبنى عليها ، لذا كان مذهب مالك وأحمد الأفق في هذه المسألة [2] .

## 2- دلالة العام من حيث القطعية والظنية :

درج الكاتبون في أصول الفقه إلى تقسيم آراء الأصوليين في دلالة العام من حيث القطعية والظنية إلى مذهبين اثنين ، مذهب يقول أن دلالة العام على جميع أفراده ظنية وهو مذهب الجمهور ومذهب يرى أن دلالته قطعية وبه قال الأحناف[3] ، والفرق بين المذهبين أن التخصيص عند الجمهور أيسر منه عند الأحناف، فعلى مذهب الأحناف لا يجوز تخصيص عام القرآن والمتواتر من السنة بالقياس والأحاد من السنة لأنه عندهم تعارض ولا يعارض القطيعي إلا قطيعي مثله بخلاف مذهب الجمهور الذي يجوز ما لم يجوزه الأحناف من التخصيص بالقياس والآحاد من السنة لأن دلالة العام على جميع الأفراد من قبل الظن لا القطع [4] إلا أن الذي نراه هو إمكان القول بالمذهبين معا ، إلا أنه لكل مذهب مجاله الخاص به وتفصيل هذا الإجمال فيما يلي :

---

[1] السيوطي : الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان الطبعة الأولى (1990م) ص(76) وما بعدها / ابن نجيم : الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان الطبعة الأولى (1993م) ص(75) وما بعدها

[2] ومذهب مالك في ذلك كما جاء في بداية المجتهد : (أنها تنتظر عند مالك تسعة أشهر ، فإن لم تحض فيهن اعتدت بثلاثة أشهر ، فإن حاضت قبل أن تستكمل الثلاثة أشهر اعتبرت الحيض واستقبلت انتظاره ، فإن مر بها تسعة أشهر قبل أن تحيض الثانية اعتدت ثلاثة أشهر فإن حاضت قبل أن تستكمل ثلاثة أشهر من العام الثاني ، انتظرت الحيضة الثالثة فإن مر بها تسعة قبل أن تحيض اعتدت ثلاثة أشهر ، فإن حاضت الثالثة في الثلاثة أشهر كانت قد استكملت عدة الحيض وتمت عدتها ] بداية المجتهد ج (2) ص (91) وتمثل مذهب مالك قال أحمد أنظر المغنى لابن قدامى ج (9) ص (97 - 98) .

ومذهب مالك في ذلك قائم على أدلة ثلاثة : الأول العمل بالعموم في آية (ثلاثة قروء) ما أمكن ذلك .

الثاني : العمل بالقياس ، القياس على اليائسة عند تعذر العمل بالعموم أو ترتب على العمل به حرج فاحش .

الثالث : الاحتياط والاستحسان وذلك بتوسط انتظار مدة الحمل بتسعة أشهر عند الانتقال من العموم إلى العمل بالقياس

[3] أبو سهل السرخسي : أصول السرخسي ، ج (1) ص (132) / عبدالوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص (183 - 184) وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (250) فتحي الدريني : المناهج الأصولية - ص (535 - 536) محمد أديب صالح : تفسير النصوص ، ج (2) ص (107 - 108)

[4] أبو سهل السرخسي ، أصول السرخسي ، ج (1) ص (132) وما بعدها / عبدالوهاب خلاف ، ص (183 - 184) وهبة الزحيلي أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (252)

إذا تناول نص واقعة بالحكم وكان لفظه يعمها ويعم غيرها لغة فإن دلالة هذا العموم على كل فرد من الأفراد تختلف قوة وضعفا بحسب نوع أفراد العموم وهذه الأفراد نوعان :

**أ- النوع الأول** : أشياء مشخصة لها وجود في عالم الحس

**ب- النوع الثاني** : صور من السلوك الإنساني يقع على هذه الأشياء المشخصة وهذه الصور تنتمي إلى عالم المعاني ، ودلالة العموم على أفراده تختلف من حيث القوة في النوعين ، ومعيار هذا التقسيم هو تفاوت أفراد العام أو تساويهم في المعنى الذي من أجله أطلق اللفظ فإن وجد في القسم الأول ما يشترك مع القسم الثاني في هذا المعيار ألحق به والعكس يظل صحيحا ، أما معيار الانتماء إلى عالم الحس أو عالم المعاني فهو معيار ظاهري لكنه غالب من جهة ، وواضح في الدلالة الممثل لها من جهة أخرى وغرضنا هو بيان الفكرة ، أما العنوان ففيه نوع تساهل والباعث عليه هو توجسنا أن ضبطه على وجه جامع مانع يستلزم استقصاء يتطلب زمنا أهلا بمفرده أن يكون ظرفا لبحث مستقل أو بحث جديد .

فدلالة اللفظ على أفراده المشخصة كدلالة عنوان الكتاب الواحد على نسخه المتعددة كقولنا كتاب "بداية المجتهد" ودلالته على نسخه وطبعاته المتعددة دلالة واحدة في الجميع ، وإن وجدت بعض الفروق الطفيفة التي لا تضر الدلالة المشار إليها. فالمعنى الذي يدل عليه اللفظ لا يختلف بالقوة والضعف من فرد إلى آخر مما يعسر علينا تمييز المراد من غيره إن احتملنا التخصيص إلا ببيان إضافي من المتكلم فيكون حمل دلالة اللفظ على جميع أفراده على سبيل القطع حجة قوية لنا ، كما أن فهمنا التخصيص من مطلق اللفظ تعسف في الفهم لا يستند إلى مستند غير الجدل السفسطائي وهو ما يأذن لمن صدر عنه اللفظ أن يعاتب ويوبخ .

أما دلالة اللفظ على أفراده التي هي من النوع الثاني لهو أشبه بدلالة العنوان الواحد الذي ألف تحته عدة مؤلفين عدة كتب في الباب نفسه ، ذلك وإن جمعهم الباب الواحد يظل لكل كتاب استقلاليته وذلك كقولنا كتاب "الأشباه والنظائر" في القواعد الفقهية ودلالته على ما ألفه كل من الشيخ زين

العابدين بن ابراهيم بن نجيم [1] والإمام تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي [2] والإمام جلال الدين عبدالرحمان السيوطي[3] وما إلى ذلك ...

والمعنى الذي من أجله أطلق اللفظ هنا ليس واحدا من جميع الوجوه في أفراد المسمى ، وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا لا نستبعد أن ينصب القصد على بعض دون الآخر لقيام ما يبرر ذلك حسب ما جرت به أعراف الناس وبقيام هذا الاحتمال ينتفي القطع في دلالة اللفظ على جميع الأفراد ثم إن كثرة الأفراد المشخصة في عالم الحس تتجاوز الحد الذي قضت العادة باحتمال أن ينصب قصد اللافظ على بعض دون بعض وإن لم يبين بالنص على ذلك لأن هذه الكثرة بخلق الله تعالى دون مقاصد الناس وأغراضهم ، فدلالة اللفظ على الفرد دلالة لغوية لا علاقة للقصد فيها ، فالأفراد على كثرتهم متساوون في نصيبهم من الدلالة اللغوية وذلك أن اللفظ يدل على الماهية التي يشترك فيها جميع الأفراد بالتساوي ومن ثم تكون دلالة اللفظ على أفراده دلالة قطعية ، إذ ليس هناك ما يميز بينهم في ذلك بالنسبة لنا ونحن نتلقى الخطاب بهذا النوع من العموم ولا هناك شبهة تمييز معتبرة تجعل تساؤلنا عنه معتبرا فإذا ما كان لبعض الأفراد أن يستثنى من الحكم العام ، فذلك ستتكفل به أدلة الشريعة المختلفة كما ستتكفل ببيان المجمل [4] والمعنى المقصود من المشترك حيث لا قرينة [5] رفعا للبس وضبطا للتكليف.

---

[1] زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن محمد الشهيربا بن نجيم الحنفي له من التصانيف "البحر الرائق" شرح كنز الدقائق، و"الأشباه والنظائر" و"شرح المنار" و"لب الأصول" مختصر تحرير الأصول لابن الهمام. توفي سنة (970 هـ). ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب. دار إحياء التراث العربي بيروت ج(8) ص(358) وما بعدها

[2] هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي ، المعروف بتاج الدين السبكي ، ولد بالقاهرة سنة (727 هـ) وتوفى بدمشق سنة (771 هـ) ، من تصانيفه : جمع الجوامع في أصول الفقه ، والاشباه والنظائر في الفقه والطبقات الشافعية الكبرى، الزركلي الأعلام ، ج(4) ص (184)

[3] جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين الخضيري السيوطي الشافعي ولد سنة (849 هـ) حفظ القرآن وهو دون ثمان سنين. كان كثير التآليف. توفي سنة (911 هـ). أخبر عن نفسه أنه كان يحفظ مائتي ألف حديث. وقال لو وجدت أكثر لحفظته. ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب. ج(8) ص(51) وما بعدها

[4] أبو سهل السرخسي : أصول السرخسي ، ج (1) ص (68) / فتحي الدريني : المناهج الأصولية ص (110) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ، ج (1) ص (341) / محمد أديب صالح : تفسير النصوص ج (1) ص (298)

[5] أبو سهل السرخسي : أصول السرخسي : ج (1) ص (126) / ابن قدامى : روضة الناظر ، ص (181) / محمد سراج : أصول الفقه الاسلامي ص (336)

فما دام لم يرد منه استثناء فلا نملك ما نستثنى به ، ونأخذ اللفظ بعمومه ، ولذلك يكون السؤال عن تخصيص العموم في مثل هذا النوع مستنهجا بالطبع ، لذا عاب الله سبحانه وتعالى على بني اسرائيل سؤالهم موسى عليه السلام بقولهم (ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) البقرة (67) لما قال لهم (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) البقرة (67) واعتبر مثل هذا السؤال تكلفا وتعسفا في فهم الخطاب. [1]

أما صور السلوك الإنساني التي تقع على هذه الأشياء المشخصة ، فليست لها ماهية واحدة ، وإذا اشتركت من وجه تباينت من آخر ، وهذا التباين في عالم المعاني معتبر لأن هذا التباين الذي ترتب عليه هذا التعدد كان بقصود الناس ونياتهم أي أن مقاصد الناس هي التي قسمت مدلول اللفظ إلى أفراد دون فرد واحد ومادام الأمر كذلك فاحتمال أن ينصب القصد من اللفظ على فرد دون آخر غير مستبعد بل هو الكائن ولولاه لما كان تعدد في المدلول تعددا خرج باللفظ من أن يكون خاصا ، واحتمال أن أن يدل اللفظ على فرد دون آخر ، وإن لم ينص على ذلك دون أن يحدث اشتباه لقرينة العرف في الاستعمال التي تهيئ الأذهان إلى الانتقال من اللفظ إلى المعنى المقصود دون غيره مما ينضوي وإياه تحت عموم اللفظ لغة لاقصدا وذلك وفق ما بيناه في ذاكرة المجموع المخاطب [2] ، لذا نرى أن القول بمذهب الأحناف في العام ذي الأفراد المشخصة وبمذهب الجمهور في العام الذي أفراده صور سلوكية غير مشخصة فنعمل بالمذهبين معا أولى من الاقتصار على مذهب ترجيحا له على غيره بل نرى أن كل واحد منهما راجح على الآخر في مجاله ، ولعل أهل الأصول وهم يدرسون قاعدة العموم في الألفاظ كان قصدهم ينصب على العموم الذي يعم الأفراد المشخصة (لأنهم اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي و لم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالى) [3] وفي النوع الأول من الأفراد – الأفراد المشخصة في الوجود – فإنه يتطابق عموم الاستعمال مع العموم اللغوي لانتفاء مبرر التباين كما سلف أن بينا بينما هذا التطابق سرعان ما يزول في النوع الثاني ، إلا أنه في استخلاص القاعدة لم يراع الفرق بين النوعين فجيء بها قاعدة عامة ، إلا أن الفقيه المستوعب للقاعدة فهما أي أن القاعدة صارت ثمرة لفهمه ففهمه يقف وراء القاعدة وذلك يجعله يتنبه عند تطبيق قاعدة العموم على العموم في المعاني للفرق بين العمومين لذلك نجدهم (إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره – أن الوضع الاستعمال – كل على اعتبار رآه وتأويل ارتضاه) [4] مما يطبع المسألة التي يعالجها بطابع خاص فيفتي وفق فهمه ، وملاحظاته لا وفق القاعدة السابقة ، أما الفقيه المستوعب للقاعدة حفظا أي أن فهمه ثمرة لهذه القاعدة لا العكس .

---

[1] أنظر : القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج (1) ص (448) وما بعدها / الطبرى : جامع البيان في تفسير القرآن ، ج (1) ص (268) / ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج (1) ص (448) ومابعدها

[2] أنظر ص (78) وما بعدها

[3] الشاطبي : الموافقات ج (3) ص (164)

[4] المصدر السابق ، ج (3) ص (164)

فالقاعدة الأصولية تقف وراء فهمه ولا يستطيع أن يتحرر منها في فتواه فهذا الذي يكون بصدد عموم المعاني يطبق القاعدة التي استخلصت ابتداء على وفق عموم الأفراد تطبيقا حرفيا ، فيلغي ما كان لابد أن يعتبر من فروق في فتواه ويقع باسم القاعدة الأصولية في شذوذ يشبه الشذوذ الذي يقع فيه بعض الظاهرية بسبب التشبث بظاهر النصوص.

ومثال العمومين قوله صلى الله عليه وسلم "أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول منهما" [1] فأيما امرأة يعم كل امرأة ، ووليان يعم كل وليين ، واللفظان عامان لأنهما نكرة في سياق الشرط والنكرة في سياق الشرط تعم [2] وكلا العمومين من النوع الذي يعم الأشخاص "زوجها وليان" فالتزويج هنا أو الإنكاح صورة سلوكية وهو عموم من النوع الثاني الذي يعم المعاني وأفراده (كأن يتقدم أحدهما على الآخر في العقد و لم يتم الدخول فهذا معنى وآخر أن يتم الدخول مع التقدم في العقد ، وثالث أن يكونا عقدا معا ورابع أن لا يعلم بتقدم أحدهما وما إلى ذلك ، فكل هذه المعاني يشملها لفظ (زوجها وليان) ، ولكن هل كل معنى من هذه المعاني مقصود بالحكم ؟ ، فهنا تختلف قوة دلالة العمومين فدلالة لفظ "أيما امرأة" على كل امرأة « ووليان » على كل وليين أقوى من دلالة عبارة « زوجها وليان على كل صورة من صور الإنكاح التي أشرنا إليها والتي تعتبر من أفراد هذا العموم ولذا وجدنا الخلاف فيها قائما لأنها مبناة على الظن.

لذا فإن مذهب الأحناف يناسب النوع الأول من العموم وتمثيله هنا أن عبارة أيما امرأة – وليان – يدل قطعا على كل امرأة وكل وليين ولا يخرج منهما إلا ما أخرجه الدليل ، ومذهب الجمهور يناسب النوع الثاني من العموم وتمثيله هنا « زوجها وليان ، ودلالته على جميع صور الإنكاح المختلفة دلالة ظنية وليست قطعية ولكن مع مراعاة أن هناك معنى مركزيا تكون الدلالة عليه قطعية وهو أقرب معنى يتحقق به مدلول اللفظ وهو في هذا المثال : إذا علم المتقدم منهما و لم يتم الدخول وحصول الإجماع حوله [3] يكفي شاهدا على قطعية الدلالة هنا بينما باقي الصور تبقى الدلالة عليها ظنية ووقوع الخلاف بين المذاهب حولها يكفي شاهدا على ذلك ولنا بعد ذلك أن ندرج تلك الصور أو بعضها ضمن عموم اللفظ أو أن نخرجها منه مستعينين بمنهج التشريع في الخطاب وبأدلة نحصل عليها من هنا أو هناك.

---

[1] رواه أبو داود عن سمرة سنن أبي داود : المكتبة العصرية بيروت لبنان – ج (2) ص (230)

[2] فتحي الدريني : المناهج الأصولية ، ص (516) / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي : ج (1) ص (247 – 248)

[3] ابن رشد بداية المجتهد ، ج (2) ص (15) / ابن قدامى : المغنى ، ج (7) ص (404) / الشافعي : الأم ، ج(5) ص (16)

## المطلب الثاني : قاعدة الظاهر في الخطاب الشرعي

إن الظواهر في النصوص تمثل عمدة الوضوح والبيان لأن مبناها على التبادر إلى الأذهان [1] ، وما كان كذلك فهو أيسر على الفهم وبه قد جرى عرف البشر في جميع اللغات في فهم المعاني من الألفاظ [2] ولم ينزل الوحي على رسول إلا بلسان قومه لتقوم الحجة بتحقق البيان (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) إبراهيم (5) والخطاب الشرعي إن بنيت أحكامه ومضامينه على اليسر "إن الدين يسر" [3] "وما جعل عليكم في الدين من حرج » الحج (76) وهذه الأحكام عليها يدور الابتلاء الذي أخضعت له البشرية في الأرض (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) الملك (2) فإذا كان هذا اليسر هو شأن الأحكام مع الامتثال فكون ألفاظ خطابه أيسر في الفهم على الأذهان أولى في الاعتبار (ولقد يسرنا القرءان للذكر فهل من مذكر) القمر (17) لذا فاعتماد الظواهر في الفهم معتبر ولا يجوز تركه إلا بتأويل صحيح [4] ، إلا أن هذا الظاهر ينبغي أن يفهم في ضوء منهج التشريع لا اقتصارا في الفهم على مطلق اللغة وتفصيل هذا الاجمال في العنصرين التاليين :

**العنصر الأول : ظاهر النصوص بين الوحي المنزل وأسباب النزول** : إن ظواهر النصوص قسمان فمنه ما نزل من السماء قصد الالزام ومنه ما أصله في الأرض ، وإنما جيء به قصد البيان ، بيان النسبة بين الحكم المنزل والمحكوم فيه ليتحقق الالزام ، فاعتبار ظاهر اللفظ شرط في الحكم يختلف من قسم لآخر ، وذلك أن

---

[1] لا يقتصر بعض الأصوليين في تحديدهم لمفهوم الظاهر على مطلق التبادر ويضيف قيد أن لا يكون مقصودا أصالة من تشريع الحكم أما المقصود أصالة فيسمونه نصا ، أنظر علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص (162 - 163) والمناهج الأصولية لفتحي الدريني ص (43 - 51) لكنه فرق لم نعتمده في بحثنا إنما اعتمدنا التحديد القائم على السبق إلى الفهم والتبادر إلى الذهن وهو مسلك السرخسي في أصوله ج (1) ص (163) وابن قدامة في روظة الناظر ص (178) ، والظاهر الذي نعنيه من خلال الاطلاق يشمل ما يحتمل التأويل وما لايحتمله وإن كان بعض الأصوليين يسمى الذي يحتمل التأويل بالظاهر وما لا يحتمله بالنص ، أنظر : روضة الناظر ص (177 - 178) وإرشاد الفحول ص (56) ، إلا أن الذي نتحدث عنه منهما هو الذي يحتمل التأويل ، أما الذي لا يحتمله ، فليس هناك ما يدعونا للبحث فيه ، لأننا نتحدث عن الاجتهاد ولا اجتهاد مع النص بهذا المعنى.

[2] ابن حزم : الإحكام ، ج (1) ص (301) / تقى الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ص (46)

[3] رواه البخاري عن أبي هريرة ، كتاب الايمان ، باب : الدين يسر وقول النبي صلى الله عليه وسلم أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة ج (1) ص (16)

[4] ابن قدامى : روضة الناظر ص (178) / عبدالوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص (163) / فتحي الدريني ، المناهج الأصولية ص (46)

نزول الوحي لعلاج مسألة وقعت في المجتمع يقتضي ضرورة نزول من الألفاظ ما يسمى هذه الواقعة باسمها لنعلم أن هذا الحكم نزل بصدد تلك المسألة ، كمسألة الظهار مثلا وفي مثل هذه الوقائع يبعد اعتبار ظاهر اللفظ شرطا في الحكم يمنع الحكم في الانتقال إلى مسائل أخرى تشترك معها في المعنى وتختلف في الاسم لأن اعتبار ذلك يعد من قبل العمل بمفهوم اللقب المفضى إلى سد باب القياس [1] وهو مردود عند جماهير أهل الأصول [2] وغاية اعتبار الظاهر هنا هو اعتبار ما لم يتناوله ظاهر النص مسكوتا عنه لينظر فيه المجتهد وفق ما تجتمع لديه من أدلة النصوص ومعقول المعاني ، أما اعتبار الظاهر تخصيصا مقصودا فهو أمر مستبعد ، وقل مثل ذلك في سائر الألفاظ المتعلقة بسبب النزول لضرورة البيان.

أما اللفظ الذي ينزل مع نص الحكم ، والذي لا تعلق له بسبب النزول ، فذلك لفظ يغلب على الظن اعتبار ظاهره من شرط الحكم لما بيناه سالفا ، ومثاله لفظ "رقبة " في كفارة الظاهر فاللفظ هنا مطلق وظاهره يصدق على الرقبة المؤمنة وغيرها [3] ، وليس هنا ما يدعونا إلى تأويل الظاهر بالتقييد للمطلق – كالذي يدعونا إلى عدم الاقتصار على مادل عليه الظاهر في المسألة الأولى "لفظ الظهار" وعدم الحاق نظائره به في الحكم – اعتمادا على الظاهر المنصوص – من ارتباطه بسبب النزول ، فلا ينبغي إذن الخلط بين اللفظين في قوة اعتبار ظاهرهما.

وقد نجد من الألفاظ ما هو مترددبين اللفظين فيأخذ ظاهره حكم ظاهر اللفظ الذي يترجع إلحاقه به ، وذلك كقوله تعالى "ثم يعودون لما قالوا" المجادلة (3) ، أذلك لفظ متعلق بسبب النزول معبرا عن العودة بالظهار بأن في ظهارهم عودة لهم إلى ما كانوا عليه في الجاهلية [4] كما هو عند مجاهد [5]

---

[1] الآمدي : الإحكام ، ج (3) ص (137)

[2] الآمدي : الإحكام ، ج (3) ص (137) / ابن قدامي : روضة الناظر ص (275) / الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (160)

[3] لم يشترط الاحناف الايمان في الرقبة عملا بمطلق الفظ وشرطه الجمهور إما حملا للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل وإما استناد إلى آثار من السنة ، بداية المجتهد ج (2) ص (111) المغنى – ج (8) ص (585) الام للشافعي ، ج (5) ص (280) / الفقه الاسلامي وأدلته لوهة الزحيلي ج (7) ص (610)

[4] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (105)

[5] هو مجاهد بن جبر ويكنى أبا الحجاج مولى قيس بن السائب المخزومى كان فقيها عالما كثير الحديث، توفي سنة (104 هـ) ، ابن سعد : الطبقات الكبرى : ج (5) ص (466)

وطاوس [1] ، أم هو لفظ متعلق بنص الحكم كشرط فيه كما هو عند الجمهور [2] وإلحاقه بأحد الطرفين يجعل لظاهره اعتبارا مخالفا في قوته .

## ب- العنصر الثاني : ظاهر النصوص بين مطلق اللغة والمنهج العملي للتشريع

قد سبق أن ذكرنا أن ظواهر الألفاظ في النصوص قسمان فمنه ماله تعلق بسبب النزول ومنه مالا تعلق له به ، وذكرنا أن الاعتماد على مطلق الظواهر في الثاني معتبر. ومحاولة السلوك بالفهم مسلكا قائم على تأويل الظواهر تكلف وشذوذ مرفوض سارت عليه طوائف كثيرة من المبتدعين الذين يريدون التستر بالإسلام في مذاهبهم. قلت شذوذ مرفوض ما لم يدع إلى ذلك داع صحيح من الأدلة.

ونوضح هنا أن الإقتصار على مطلق الظواهر في الأول لا ينسجم مع المنهج العملي للتشريع لسببين :

أ- إن المنهج العملي للتشريع كما أشرنا إلى ذلك سابقا يستنكف عن ذكر ما لم يقع ليس لمطلق الإباحة والجواز. إنما النصوص الواردة يقصد العمل تقتضي أن يكون ورودها على أمر واقع. ثم للمجتهد بعد ذلك أن يلحق ما لم يقع بعد وقوعه بنظيره في الحكم إن اشترك معه في المعنى نفسه أو يثبت خلافة له ونحو ذلك وكل دلك وفق أصول الإجتهاد الصحيح.

ب- إن نزول النصوص لتعالج أمرا محرما بالتشريع، أمرا محرما قد وقع كالظاهر ونحوه فعملية المنهج هنا أكثر منها في الحالة الأولى. ودلالة الحكم على الواقعة فقط هنا أبعد من الأول وذلك أنه إذا نزل الوحي ليعالج مرضا موجودا في المجتمع كالظهار. فليست من منهج التشريع التعرض لنظائره بالذكر. مادامت هذه النظائر ليس لها وجود في المجتمع ولو على سبيل التحريم لها، لأن البشر بفطرتهم اهتدوا إلى أن من الوسائل التي يحارب بها بعضهم أفكار بعض الحصار الإعلامي. وانسجاما مع هذه الفطرة نجد القرآن جعل العقوبة في حد الزنا أمام شهود من الناس لزيادة الزجر [3] : (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين)

---

[1] طاوس بن كيسان مولى بحير بن رسيان الحميرى فقيه تابعى مات بمكة سنة (106 هـ) وصلى عليه هشام بن عبد الملك، ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج (5) ص (537) وما بعدها / ابن خلكان : وفيات الأعيان. ج(2) ص(509) وما بعدها

[2] وقد اختلف الفقها في تحديد المقصود بهذا الشرط فأما عند مالك فالمشهور عنه أن العود هو العزم على الوطء وبه قال أبو حنيفة وعند الحنابلة هو الوطء نفسه وعند الشافعية إن أمسكها بعد الظهار زمنا يمكن أن يطلق فيه فلم يطلق فهو عائد ، وعند الظاهرية هو أن يكرر لفظ الظهار ثانية بداية المجتهد ج (2) ص (106) ، المغنى 570/8 الأم ج (5) ص (279)

[3] أنظر : القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج (12) ص (167) / ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، ج (5) ص (33) / الزمخشري : الكشاف ، ج (3) ص (211)

النور (2). بينما ضرب على الجريمة جدار من التكتم والستر. إذ لاينبغي أن يظهرها أحد ولو شاهدها بأم عينيه إلا بتظافر شهود أربع حتىتموت الجريمة في مهدها وإلا انقلب الشاهد مجرما يطبق عليه حد القذف [1] (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) النور (4) و(الظاهر من الشرع قصده إلى التوتق في ثبوث هذا الحد أكثر منه في سائر الحدود) [2] لإختصاصها عن غيرها بقابلية المجتمع لإنتشارها فيه انتشار النار في الهشيم لأنه انتشار يدعمه سند قوي من الفطرة، وذلك أن انتشار خبر وقوع الجريمة مرة بعد مرة يهون في النفس شؤمها هذا إذا وقعت، فأما إذا لم يقع فإن ذكرها ولو على سبيل التحريم يجعل لها سوقا عند بعض الناس من غير المؤمنين أو من المؤمنين الضعفاء بعد أن لم يكن لها وجود أصلا. لذلك فعدم إلحاق نظائر الظهار نحو: أنت علي كظهر أختي. وما في حكم ذلك من المسائل بالمسألة الأصل مع الاشتراك في المعنى لمطلق الظاهر فقط ميلا بالفهم عن مسلك منهج التشريع في الخطاب الشرعي.

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد، ج (2) ص (441) / محمد سعيد رمضان البوطي : على طريق العودة إلى الاسلام، مكتبة رحاب الجزائر، الطبعة الثامنة (1987 م) ص (107)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد، ج (2) ص (440)

# الفصـــل الثالـــث : مراعاة تكامل الوحي والفطرة

## تمهيـــــــــد :

قال تعالى : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم) الزخرف (84) فوحـدة الألوهية اقتضت وحدة في نظام الكون ، تكاملت بها أجزاؤه وما تناقضت (لو كان فيهماء الهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون) الأنبياء (22)

كما دل التوافق بين خلقه وأمره على وحدة المصدر، مصدر الخلق ومصدر الأمر (ألا له الخلق والامر) الأعراف (53)

فالإنسجام الكائن بين الشريعة الإسلامية والتي هي من أمر الله تعالى وبين فطرة الله في الكون والإنسان [1] لم يكن من الفروع التي تبحث في أبواب الفقه ، بل هي من قضايا العقيدة ومسائل الايمان بالله الكبير المتعال.

فهذا الإنسجام من مقتضيات الوحدة ، وحدة الألوهية في الأرض والسماء، ومن مقتضيات الكمال ، كمال الألوهية وتنزهها عن العجز والنقصان فتعالى الله الملك الحق ، لا إله إلا هو رب العرش الكريم.

ونحن هنا في هذا الفصل نشير إلى هذا الإنسجام بشيء من الإيجاز ، إنسجام يدل على التكامل الكائن بين أمر الله في وحيه وخلقه في الكون والإنسان. منبهين بذلك على أن مراعاة هذا التكامل في الاجتهاد ، إن في فهم النصوص وإن في الاجتهاد حيث لا نص يأخذ بيد المجتهد في الطريق السوي أخذا كريما محققا الوحدة في إجتهاده بين عقله وقلبه ، فلا يطغى على العقل وهو يستدل الجدل الفلسفي الجاف وهو يرى الله بقلبه في المحل الذي يطلب له الحكم ، فانقسم بذلك هذا الفصل إلى مبحثين :

## المبحث الأول : تكامل الوحي وفطرة الله في الانسان

## المبحث الثاني : تكامل الوحي وفطرة الله في الكون

---

[1] لمزيد من البيان عن انسجام الدين مع فطرة الانسان ، أنظر : ابن عاشور : تحقيقات وأنضار في الكتاب والسنة ، الشركة التونسية للتوزيع طبعة (1985) ص (36) ومابعدها.

# المبحث الأول : تكامل الوحي وفطرة الله في الإنسان

## مدخـــــــــل :

ولد الإنسان على الفطرة (كل مولود يولد على الفطرة)[1] ، والفطرة هي (النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الانسان هي ما فطر أي خلق عليه الانسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا فمشي الانسان برجليه فطرة جسدية فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، وإستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، والجزم بأن ما نشهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية فإنكار السفسطائية ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية)[2] وهذا النظام هو أحسن وضع للنفس الإنسانية (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم) التين (4) لأن فيه تعبيرا عن كمال الله تعالى لذا مدح الله نفسه بقوله (صنع الله الذي أتقن كل شيء) النمل (90) (فشمل إتقانه وإحكامه لكل ما شمله خلقه)[3] والحفاظ عليه من مقاصد الدين ، إلا أن حكمة الله تعالى التي اقتضت أن يمر الانسان في هذه الحياة على الابتلاء ، اقتضت أيضا أن لايكون مجبورا على هذا النظام على وجه مطلق فمنحت له قدرة واستعدادا للخروج عنه وأبدل مكان الجبر الكائن والمسلط على موجودات أخرى أمرا ونهيا ليختار البقاء على الفطرة بالامتثال أو الخروج عنها بالعصيان وذلك هو مضمون الابتلاء (ثم رددناه أسفل سافلين) (5) إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ) التين ( 5 – 6) فكانت بذلك تعاليم الشريعة الاسلامية رادة للشارد عن الفطرة، واقية للمقيم على سننها من الشرود (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) الروم (29).

**وحديثنا عن هذا التكامل يكون وفق المطالب التالية :**

**المطلب الأول : تكامل الوحي وطبيعة الانسان الغريزية**

**المطلب الثاني : تكامل الوحي وطبيعة الانسان النفسية**

**المطلب الثالث : تكامل الوحي والطبيعة الانسانية الغريزية والنفسية**

**المطلب الرابع : تكامـــل العقـــــل والنقـــل**

---

(1) أخرجه أحمد عن أبي هريرة : مسند أحمد وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، دار الفكر ، ج (2) ص (393) والترمذي عن أبي هريرة. أبواب للقدر عن رسول الله صلى عليه وسلم. باب ما جاء كل مولود يولد على الفطرة. سنن الترمذي حققه وصححه عبد الرحمان محمد عثمان. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ج(3) ص(303)

(2) ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ، ص (57)

(3) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج(2) ، ص (101)

للانسان فيها فلا أجر عليها ولا وزر) [1] ، فإن (ظهر من الشارع بادئ الرأي القصد في التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه) [2] .

فالحياة تتحرك بدفع من هذه الغرائز لا تفرق بين إنسان وإنسان ، بل ولا بين إنسان وحيوان ولكن كل وفق طبيعته وفطرته ، وعلى ضوء ذلك ينبغي أن نفهم توجيهات الوحي فيما يتعلق بمثل هذه المسائل كما ينبغي أن ينطلق منه اجتهادنا حيث لا نص.

## الاستعانة بفطرة الأشياء وطبيعتها في فهم النصوص :

ومثال ذلك ما ورد من نصوص بشأن النكاح حيث نجد الجمهور يقضون بأن النكاح مندوب إليه بناء على عدم تصريح هذه النصوص على وجوبه ، وهذا لا يدل على عدم تأكد طلبه والقصد إليه من الشارع ، بل لتأكد قصد الشارع في تحققه لم يدعه لإرادة المكلف وحدها بل أوكله إلى داعي الطبع والغريزة ليحض تحققه بضمان أكبر فصار تأكيد الوحي عليه بعد ذلك غير ضروري ، إنما ينصب توجيه الوحي على ضبط هذه الغريزة وتوجيه مسارها لا على تحقيقها فهي كفيلة بتحقيق نفسها [3] .

ومن ثم فمعرفة الحكم الشرعي على وجه الجملة في مثل هذه المسائل لا يتوقف فقط على ظاهر نصوص الوحي ، فيمكن الاستعانة بدليل الجبلة والفطرة ، فإذا كان الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده فلأن يراه محققا لسنته في نفسه أحب ، واختلاف قوة الباعث النفسي في المسألتين يشهد لما نقول ، وعكس القضية يظل صحيحا ، فكما يكره عدم انتفاع المرء بنعم الله عليه فالكراهة أشد إذا ما عطل سنة من سنن الله في نفسه بغير عذر صحيح ، ونكاد نجزم بالتحريم لولا أن استفتاء الفطرة ذاتها يؤكد أن البشرية على وجه الجملة مجبورة على الإستجابة لداعي الفطرة في هذا الجانب وإن أذن الله بالتحرر من هذا الجبر على مستوى الأفراد ، مما يجعلنا نرجح أن قصد الشارع من هذه الغريزة ينصب على المجموع البشري وليس على كل فرد على حدة. فقصد الشارع متحقق بالمجموع البشري ولا يضره تخلف بعض الأفراد ونظير هذا في دائرة التكليف كثير وبين لا يحتاج إلى استدلال، وهو ما يسمى بفروض الكفايات وهذا فرع عن تقرير الشاطبي أنه [إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل ... وإذا كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل] [4] ، (وأن الاباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذ بها الأحكام البواقي ،

---

[1] ابن عبد السلام : ابن عبد السلام : قواعد الأحكام. ج(1) ص(117)

[2] الشاطبي : الموافقات ، ج(2) ص(73)

[3] أنظر ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ، ص (79)

[4] الشاطبي : الموافقات ، ج(1) ص (86)

## المطلب الأول : تكامل الوحي وطبيعة الانسان الغريزية

إن أحكام الشريعة الإسلامية القصد منها ترشيد حركة الحياة الانسانية ولتكون المسار الصحيح الذي ينبغي أن يسلك من قبل هذه الحركة شرعا ، مع إمكانية سلوك غيرها من السبل من حيث القدرة على ذلك لا من حيث الصواب ، وذلك هو معنى الابتلاء الذي تخضع له البشرية على الأرض (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا) الملك (2)

أما حركة الحياة فلم تجعل محلا للتكليف بل خلق الله ينابيعها في النفس البشرية خلقا ، فالنفس البشرية مدفوعة من داخلها لتحقيق حركة الحياة بغرائز لا تقوى على الفكاك من ضغوطاتها أو التملص من السير نحو الهدف الذي تدفع إليه ، إلا على وجه الشذوذ، شذوذا لا يقوى على وقف زحف الحياة المتدفق من ينابيعه المغروسة في النفس الانسانية وتمثل لهذه الينابيع بمايلي :

**أ- غريزة الجوع** : التي تقف وراء حركة الحياة الزراعية والتجارية والصناعية

**ب- غريزة الجنس** : التي تقف وراء حركة الحياة الاجتماعية بعلاقاتها المختلفة وعناصرها المتعددة والتي يتضمن بعضها بعضا أو يتركب بعضها من بعض ابتداء من الفرد ذكرا كان أو أنثى ، فالأسرة ، فالقبيلة ، فالدولة وما تفرز هذه الحركة من عناصر أخرى كالجماعات والتكتلات التي تقوم على أسس فكرية أو عقدية ، وليس على المطلق النسب ، فإن لم تكن من نوع العناصر الأولى الموجودة ضرورة فهي من جنسها وتتغذى باستمرار منها وتحاكيها في شبكة العلاقات التي تشد أجزاءها ثم تأتي بعد ذلك غرائز ثانوية بالنسبة للأولى تشق جداول أخرى تتسع بها حركة الحياة كغريزة الخوف وما تقف وراءه من بناء وحصون وعتاد وجيوش ، وقل مثل ذلك في سائر ما جلبت عليه النفس الانسانية من غرائز ... ونحن ذكرنا منها ما يوضح المقصود فحسب.

فهذه الغرائز التي تمد الحياة بالحركة لم تدخل في دائرة التكليف بالقدر الذي تدخله الحركة التي هي من إمداد هذه الغرائز لأن الانسان أمامها مجبور على وجه الجملة وقد تقرر في الشريعة أن لا تكليف إلا بما يطاق [1] (لايكلف الله نفسا إلا وسعها) البقرة (285) لذا (فلا ثواب ولا عقاب على الخواطر ولا على حديث النفس لغلبتهما على الناس ) [2] ، كما أن (كل صفة جبلية - حسنة كانت أم قبيحة - لا كسب

---

[1] الآمدى : الإحكام ، ج(1) ص (192) / الشوكاني إرشاد الفحول ص(8) / وهبة الزحيلي أصول الفقه الاسلامي ج(1) ص(135)

[2] ابن عبد السلام قواعد الأحكام ، ج(1) ص (118)

فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب ومباحا بالجزء ... منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع) [1] وهكذا نفهم تكامل آيات الله الفطرية وآياته المتلوة في دفع وترشيد حركة الحياة ، فكلما قصر داعي الطبع والفطرة عن دفع حركة الحياة الوجهة الصحيحة ، كلما تأكد أن ذلك محل للتكليف. والابتلاء وكلما فسح المجال للوحي يهدى السبيل وكلما قوي داعي الطبع والفطرة على ذلك كلما قلت الحاجة إلى الوحي لتكفل الفطرة بذلك [2] .

## الاستعانة بطبيعة الأشياء وفطرتها في الاجتهاد حيث لا نص :

إن الاستعانة بطبيعة الأشياء في الاجتهاد مسلك ينسجم مع المنهج الفطري في التشريع الاسلامي ويأتي على غير خلاف المعقول من الأمور، وهذا المسلك هو الذي دفع عمر الى سؤال ابنته حفصه[3] :كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها ؟ لما عزم على تحديد أمر بقاء المسلم غازيا بعيدا عن أهله لجأ في ذلك مستفتيا طبيعة المرأة.

فلما اهتدى إلى هذه الطبيعة من خلال جواب ابنته حفصة إذ قالت جوابا عن سؤاله : ستة ، أشهر أو أربعة أشهر ، فقال عمر : لا أحبس أحدا من الجيوش أكثر من ذلك[4]. وقد سبق إلى هذا المسلك الإستدلال بقدر الله على شرعه سليمان عليه السلام لما استدل بما قدره الله وخلقه في قلب الصغرى من الرحمة والشفقة بحيث أبت أن يشق الولد على أنه ابنها ، وقوي هذا الاستدلال رضى الأخرى بأن يشق الولد وقالت : نعم شقه ، وهذا قول لا يصدر من أم وإنما يصدر من حاسد يريد أن يتأسى بصاحب النعمة في زوالها عنه كما زالت عنه هو ولا أحسن من هذا الحكم وهذا الفهم » [5] .

فإذا كانت ينابيع الفطرة تقف وراء استمرار حركة الحياة كما ذكرنا سابقا فإن الله تعالى جعل للأشياء طبيعة ثابتة حفاظا على استمرار بقاء الأجناس التي خلقها الله تعالى إلى الأجل المسمى في علمه

---

[1] الشاطبي : الموافقات : ج(1) ص (84)

[2] المصدر السابق ، ج(3) ص (77) / ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ص (126 - 127)

[3] حفصة بنت عمر بن الخطاب. ولدت وقريش تبني البيت قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم بخمس سنين. تزوجها خنيس بن حذافة فتوفي عنها بعد الهجرة فتزوجها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ذلك. توفيت في شعبان سنة (45 هـ) وصلى عليها مروان بن الحكم عامل المدينة يومها. ابن سعيد الطبقات الكبرى. ج(8) ص(81) وما بعدها

[4] الأثر ذكره ابن كثير في تفسيره. ج(1) ص(288) وعزاه إلى مالك في الموطأ. إلا أنني لم أجده في الطبعات التي تيسر لي الحصول عليها من كتاب الموطأ

[5] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج(4) ص (372)

سبحانه ، إذ لولا هذه الطبيعة التي تحفظ على الشيء هويته ، لتعرض هذا الشيء أو ذاك إلى الانقراض بالتحول إلى جنس آخر ، ولايبقى معنى لما تعلق به من أحكام [1] ، فإن طبائع الأشياء من سنن الله في الكائنات واستفتاؤها ، أخو استفتاء النصوص ، فالكل من عند الله (ألاله الخلق والأمر) الاعراف (53).

## أثر الغفلة عن تكامل الوحي والفطرة في الاجتهاد :

إن غفلة الفقيه عن تكامل الوحي والفطرة في التشريع الاسلامي تجعله في أحيان كثيرة يقف مع النص وقفة المناطقة في ساحة الجدل ، مهملا القصد العملي للنص ملغيا ما يهدف إليه من رد الناس إلى الفطرة لا إخراجهم عنها وما يترتب على هذا الالغاء من تفسير جاف للنصوص كالقول بوقوع التحريم برضاع الكبير لقوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) النساء (22)

وقد قال بهذا القول من الفقهاء داود الظاهري خلافا للجمهور [2] إلا أن الذي يشفع لداود في ذلك اعتماده على الأثر دون مطلق العموم.

فإذا قال تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) النساء (22) فإن الذي يتبادر إلى الذهن هو الرضاع الفطري والطبيعي عند الانسان والحيوان على السواء ، وذلك الذي يكون في المراحل الأولى من الحياة ، أما أن ندرج في ذلك رضاع الكبير لعموم اللفظ فمسلك متكلف وفهم للنص بغير لغته وإن ادعينا الدلالة اللغوية ، لأن رضاع الكبير سلوك غير فطري اتفق على ذلك الإنسان والحيوان ، فليس من الفقه انتظار الوحي في مثل ذلك فضلا عن تفسير نص الوحي إذا نزل إلا إذا صادفنا في ذلك نصا صحيح الثبوت فإن لم يسعفنا الجمع بينه وبين غيره من الأصول وهو مسلك الجمهور في هذه المسألة لما اعتبروا

---

[1] يقول الإمام الشاطبي : (لما كان التكليف مبنيا على استقرار عوائد المكلفين وجب أن ينظر في أحكام العوائد لما ينبنى عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف ، فمن ذلك أن مجارى العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون واعنى في الكليات لا في خصوص الجزئيات والدليل على ذلك أمور ، أحدها إن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك ولنعتبر بشريعتنا فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد وعلى مقدار واحد وعلى ترتيب واحد لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف وهي أفعال المكلفين كذلك وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه ولو اختلفت العوائد في الموجودات لا قتضى ذلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب والخطاب فلا تكون الشريعة على ماهي عليه وذلك باطل] الموافقات ، ج (2) ص (194 - 195)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (36) / ابن حزى : القوانين الفقهية ، ص (211) / ابن قدامى : المغنى ، ج (9) ص (201 - 202) / الشافعي : الأم ، ج (5) ص (28) / وهبة الزحيلى : الفقه الاسلامي وأدلته ج (7) ص (140)

الحديث [1] الوارد في رضاع الكبير خاصا [2] بسالم مولى أبي حذيفة [3] وقصره شيخ الاسلام ابن تيمية [4] على حال الضرورة [5] فحينها لا ينبغي أن نتقدم بين يدي الله ورسوله ونقول وامنا به كل من عند ربنا) آل عمران (7) والذي يشفع لداود في هذا المذهب اعتماده على الأثر وليس على مطلق العموم والأثر الذي اعتمده داود في ذلك قال عنه بعض أهل العلم أن هذه السنة بلغت طرقها نصاب التواتر[6] فهو حديث صحيح لا شك في صحته [7] فإن يعترض عليه إذن فمن جهة كيفية الاستدلال بالأثار لا من جهة الغفلة عن منهج التشريع الفطري ، وهذه الغفلة أيضا هي التي أوقعت صنفا من أهل العلم في القضاء على بعض الأحكام أنها على خلاف القياس، مثاله وجوب الحد في القطرة الواحدة من الخمر دون الأرطال الكثيرة من بعض النجاسات انظروا إلى الأحكام نظرا مفصولا عن اعتبار التكامل بين أحكام الشريعة

---

[1] والحديث الوارد في ذلك هو ما رواه مسلم عن زينب بنت أم سلمة قالت : قالت أم سلمة لعائشة : إنه يدخل عليك الغلام الأيفع الذي ما أحب أن يدخل علي قال : فقالت عائشة أمالك في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة ؟ قالت : إن امرأة حذيفة قالت : يارسول الله إن سالما يدخل على وهو رجل وفي نفس أبي حنيفة منه شيء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرضعيه حتى يدخل عليه. وفي رواية عن زينب بنت أبي سلمة أن أمها أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم كانت تقول أبي سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخلن عليهن أحدا بتلك الرضاعة ، وقلن لعائشة ، والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم خاصة فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة ولا رائينا) – صحيح مسلم ، كتاب الرضاع ، باب رضاع الكبير ، ج (4) ص (169 - 170)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (36) / الشافعي : الأم ، ج (5) ص (28) / الشوكاني : نيل الأوطار : دار الجيل بيروت ، لبنان ج (6) ص (314) / الصنعاني سبل السلام ، دار المعرفة بيروت، لبنان ج (3) ص (215)

[3] سالم بن معقل : أبو عبدالله ، مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، من كبار صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، اعتقته ثبيتة زوج أبي حذيفة صغيرا وتبناه أبو حذيفة ، وزوجه ابنة أخ له ، كان يؤم المهاجرين الأولين قبل الهجرة في مسجد قباء شهد بدرا ، ثم كان معه لواء المهاجرين يوم اليمامة فقطعت يمينه فحمله بيساره حتى قطعت فاعتنقه إلى أن صرع سنة (12 هـ) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج(3) ص(85) وما بعدها

[4] هو أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم الخضر النميرى الحرانى الدمشقي الحنبلي أبو العباس تقي الدين بن تيمية شيخ الاسلام ، ولد في حران سنة (661 هـ). وانتقل به أبوه إلى دمشق فنبغ ، سجن بمصر مرتين من أجل فتاواه ، ومات معتقلا بقلعة دمشق سنة (728 هـ) ، من تصانيفه "السياسة الشرعية" و"منهاج السنة" و "الفتاوى" و "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، الزركلى : الأعلام ، ج(1) ص (144)

[5] الشوكاني : نيل الأوطار : ج (6) ص (315)

[6] الشوكاني : نيل الأوطار : ج(6) ص (314)

[7] الصنعاني : سبل السلام : ج(3) ص (215)

وفطرة الانسان فحكموا بتنافيها مع مقررات العقول ، فردهم المحقق الكبير ابن قيم الجوزية [1] إلى الصواب ردا جميلا ، عن طريق تذكير هم بالتكامل بين الوحي والفطرة. فقال ردا على من اعتبروا ذلك على خلاف المعقول : "فهذا أيضا من كمال الشريعة ، ومطابقتها للعقول والفطر ، وقيامها بالمصالح ، فإن ما جعل الله سبحانه في طباع الخلق النفرة عنه ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد ، لأن الوازع الطبعي كاف في المنع منه ، وأماما يشتد تقاضي الطباع له فإنه غلظ العقوبة عليه بحسب شدة تقاضي الطبع له ...] [2]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعى الدمشقي أبو عبد الله، شمس الدين ولد بدمشق سنة (691 هـ) من كبار الفقهاء ، تتلمد على ابن تيمية وانتصر له ، وقد سجن معه بدمشق ، توفي بدمشق سنة (751 هـ) من تصانيفه "إعلام الموقعين" و"الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" ، الزركلي : الأعلام ، ج(6) ص (56)

[2] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج (2) ص (84)

## المطلب الثاني : تكامل الوحي وطبيعة الانسان النفسية

قال الرسول صلى الله عليه وسلم "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق" [1] وقال "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا" [2] فكون الأخلاق الحميدة والسلوك الحسن مما أمرت به الشرائع السماوية أمر معلوم بالضرورة ، إلا أن الذي أريد التنبيه عليه أن السلوك الحسن تقف وراءه أحوال نفسية فيكون السلوك صورة ظاهرة لهذه الأحوال النفسية الخفية ، والأحوال النفسية لا تنزع إلى الثبات إلا بجهاد عنيف لذا كان الانسان في جهاد مستمر مع نفسه إلى أن يلقى الله تعالى فهي تطوح بها الظروف والشهوات بين طرفي الإفراط والتفريط وإذا ترك أمر معرفة أحسن وضع لها من الأوضاع التي تتقلب فيها لمطلق العقول البشرية فيبعد أن يحصل إتفاق حولها ، لأنها من صميم علم الانسان (وعلم الانسان هو أصعب العلوم جميعا)[3] والذي أريد التنبيه عليه في هذا المطلب أن أحكام الشريعة الاسلامية هي التي تقابل أحسن وضع لهذه الأحوال النفسية ، لأنها من عند الله الذي خلق النفس البشرية (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك (14) بلى ونحاول توضيح ذلك بضرب أمثلة ثلاث :

### المثـــــال الأول :

إن خلق الرحمة من الصفات التي غرسها الله سبحانه في النفس البشرية مهما اختلفت أجناسها وألوانها ومعتقداتها ، على تفاوت بينهم ، في حظهم من هذا الخلق، إلا أن الذي نحن موقنون به أنها من القوى التي زود الله بها النفس الانسانية و لم يكن قائما على مطلق الاكتساب من البيئة دون أن تكون له أصول في النفس الانسانية ، يدل على ذلك شيوعه في كل المجتمعات بما فيها مجتمع الحيوان.

والذي يثير هذا الخلق هو البؤس والحرمان والشقاء والضعف وما إلى ذلك فكون هذه المظاهر في المجتمع تثير ذلك الخلق في النفس يعتبر الوضع الصحيح لنفس الإنسان فإذا ما حدث عكس ذلك ، فإن فيه دلالة على أن النفس قد انحرفت عن سكة الفطرة. وأحكام الشريعة الاسلامية كما فيها إلزام للسلوك الظاهر الذي تقوم به الجوارح أن يكون السلوك الأمثل فيه إلزام للأحوال النفسية لأن تكون الحال الأحسن لأن السلوك تعبير عن هذه الأحوال أو ترويض للنفس عليها ، فنجد الشريعة الاسلامية حرمت الربا فإذا درسناه دراسة نفسية وجدنا فيه زحزحة للنفس عن الفطرة ، لأن التعامل بالربا يكمن في حاجة الطرف

---

[1] سبق تخريجه ص (36)

[2] رواه أحمد عن عائشة. مسند الإمام أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. دار الفكر ج(6) ص(47)

[3] الكسيس كاريل : الانسان ذلك المجهول ص (24)

الضعيف إلى هذا التعامل وعدم القدرة على التحرر منه فلو لم يدفع إلى ذلك لما رضي أن يعطي شيئا بغير حق وهنا يبدو لنا جليا كيف تتحول المظاهر التي تثير الرحمة والشفقة إلى مظاهر تثير في النفس الانسانية الجشع والاستغلال وهو انحراف عن الفطرة فحرمت الشريعة الاسلامية الربا لتظل النفس الانسانية ... على سكة الفطرة ولهذا (كان أمره تعالى بالصدقة ونهيه عن الربا أخوين شقيقن ، ولهذا جمع الله بينهما في قوله (يمحق الله الربا ويربي الصدقات) البقرة (275) وقوله (وماءاتيتم من ربا لتربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله وماءاتيتم من زكوة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) الروم (38) [1] ، لأن الصدقات تعبر بصدق عن العلاقة الطردية بين مظاهر الضعف في المجتمع وخلق الرحمة والشفقة في النفس الانسانية وهذه العلاقة الطردية هي العلاقة الفطرية بينما الربا فيه تعبير عن العلاقة العكسية بينهما وذلك هو الانحراف عن الفطرة .

**المثـــال الثانـــي :**

قال تعالى : ( يأيها الذين ءامنوا لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) النساء (29)

فالرضى حالة نفسية يبنى عليه كل عقد[2] فيه التزام في الفقه الاسلامي والأحوال النفسية في إناء الزمن في تفاعل مستمر مع العوامل الداخلة باستمرار من السمع والبصر والفؤاد فكلما طال الزمن كلما عملت هذه العوامل عملها في تغيير هذه الأحوال ولذلك استبعد أن تكون الحالة النفسية واحدة عبر الزمن ما دامت أدوات السمع والبصر والفؤاد غير معطلة عن عملها وإن كان هذا التغير لا يظهر إلا مع الزمن فهو شبيه بالحديد المعرض للهواء فيكون بذلك معرضا لتفاعل الأكسدة ولكنه تفاعل لا يظهر إلا مع الزمن على شكل صدأ ، وحتى لا تكون أحكام المعاملات عرضة للإضطراب مع قيامها على الرضى ، فإن التشريع احتاط في بناء الأحكام على الرضى من جانبين : جانب الوجود وجانب العدم . جانب الوجود حتى تقوم العقود على الرضى الخالص وجانب العدم حتى لا تهدم العقود بعد ثبوتها إن طرأ على الرضى ما يغيره فمراعاة للرضى من جانب الوجود شرع خيار المجلس في البيوع كما ذهب إلى ذلك الجمهور [3] لقوله صلى الله عليه وسلم : " المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار " [4] .

---

[1] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج (2) ص 18)

[2] وهبة الزحيلي : الفقه الاسلامي وأدلته ، ج (4) ص (4)

[3] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (209) / ابن جزي : القوانين الفقهية ص (279) / ابن قدامى : المغني ، ج (4) ص (6) / الشافعي : الأم ، ج (3) ص (4)

[4] رواه البخاري عن ابن عمر ، كتاب البيوع ، باب : البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ، ج (3) ص (84) ومسلم عن عمر ، كتاب : البيوع ، باب : ثبوت خيار المجلس للمتبايعين ، ج(5) ص (9)

لأن القرار المتخذ تتجاذبه الأحاسيس المتعددة مدركة وغير مدركة ، ففي أول الأمر يكون عرض الشيء على الشخص بمثابة إنارة تنبه الحاجة للتحرك لغريزة حب التملك. وعند استيقاظ الحاجة هناك فترة وجيزة تتقوى فيها المؤيدات لاتخاذ قرار التملك وهي قوة غير حقيقية لتأخر تحرك العوارض لإيقاف هذا القرار، وسبق المؤيدات للعوارض لأن الأولى كامنة في النفس والثانية خارجها في الغالب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المؤيدات أثيرت قبل العوارض لأن عرض الشيء على الشخص يمثل إثارة للمؤيدات وثوران المؤيدات يمثل إثارة للعوارض ، والرضى الحقيقي لا يكون إلا بعد أن تثور في النفس المؤيدات والعوارض فيهدم بعضها بعضا فمن كان لها فضل قوة على الأخر كان هو المنتصر والمعبر بصدق عن رضى الشخص ورغبته ، فيكون العقد أكثر مطابقة لقوله تعال (تجارة عن تراض) النساء (29) والغفلة عن هذا المعنى هو الذي جعل من ينكر خيار المجلس يستشهد مما يستشهد به قوله تعالى (تجارة عن تراض منكم) النساء 29 لأنها تدل على أنه بمجرد الرضا يتم البيع [1] ، والقول بخيار المجلس يناقض ذلك ، إلا أن تدبر الأمر على الوجه الذي ذكرنا يبين أن لا تناقض وإنما حرصا على الرضا المحقق المنقح من عدم الرضا الخفي.

هذا في البيع الذي يحدث يوميا بخلاف النكاح فلنذرته وخطورته لا يتخذ قرار فيه إلا بعد تروٍ يتحقق به الشخص من أن الصوت الذي يأمره بالإقدام هو صوت رغبته الحقيقية ورضاه. أما مراعاته من جانب العدم فتتمثل في إظهار الرضى والتعبير عنه بصيغة تسمع من الطرفين ليتحقق الإلزام ولا عبرة بعد ذلك بالتغير الطارئ لأن تغير الرضى حصل والمبيع قد خرج من ملكه ويده فلم يصادف محلا يصلح لفسخ العقد. هذا إذا كان البيع نقدا، فإن كان سلما وتأخر دفع المبيع ، فإن جمهور الفقهاء قالوا بوجوب ضبط المبيع بالوصف والمقدار وكل ما يصلح للضبط [2] لقوله صلى الله عليه وسلم "من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ) [3] حتى لا يتذرع بالرؤية إلى فسخ العقد وإن كان الداعي إلى ذلك هو تغير الرضى في النفس وليست مجيء المبيع على وصف غير متوقع.

---

[1] أنظر الشوكاني : نيل الأوطار ، ج (5) ص (186)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(2) ص (201) / ابن جزى : القوانين الفقهية ص (274) ، ابن قدامى : المغنى ، ج(4) ص(313)/ الشافعي : الأم ، ج(3) ص(95)

[3] رواه البخاري عن ابن عباس ، كتاب : السلم ، باب : السلم في وزن معلوم ، ج(3) ص(111) ومسلم عن ابن عباس، كتاب : البيوع ، باب : السلم ، ج (5) ص(55)

## المثال الثالث :

إن قصد الشارع في العلاقة الزوجية دوامها واستمرارها [1] ، و لم يشرع الطلاق إلا للضرورة حيث تتعذر كل وسائل الإصلاح لعلاقة زوجية أصابها خلل ليس من السهل أن تحمله النفس، فجعل الطلاق المخرج الأخير إلا أن الحكم باستنفاد كل وسائل الإصلاح واستنفاذ النفس لطاقة الصبر فيها ، قد تتدخل فيه عوامل آنية تظهر للشخص أن هذا القرار الأخير الذي لا يصلح غيره ، فجعلت العدة كمهلة يتم فيها تفاعل عوامل الإقبال والإدبار في النفس البشرية وفرصة يتلقى فيه احساس الفرد تلقيا مباشرا وقع عوامل الإدبار ولا يكون ذلك على وجه كامل إلا بعد صدور الطلاق كما تلقى وقع عوامل الإقبال تلقيا كاملا قبل صدور الطلاق ، فيتفاعل الوقعان. فإذا هدأ التفاعل استقر الأمر على اختيار أخير يعبر بصدق عن صوت طبيعة الشخص، إلا أنه قبل هذه المدة فكثير ما تحيط بالفرد ظروفا آنية تخلط عليه الاختيار الذي يتناسب مع طبيعة المشكلة فيأخذ باختيار لا يناسب هذه الطبيعة واهما التناسب بدفع من الاستعجال الذي جبلت عليه النفوس (وكان الانسان عجولا) الاسراء (11) فجعل الله العدة ظرفا للاستدراك [2] (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) الطلاق (1)

---

[1] ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية ص(108) وما بعدها.

[2] وما ذكرناه من حكمة العدة ليس على سبيل الحصر ، فللعدة عدة حكم فمنها ما يتعلق بحق الصغير ومنها ما يتعلق بحق الزوجة ومنها ما يتعلق بحق الزوج الثاني ، أنظر إعلام الموقعين ج (2) ص (66 – 68) ، وإنما ذكرنا من كل ذلك ما يتعلق بحق الزوج لعلاقته بما نحن بصدد بيانه.

## المطلب الثالث : تكامل الوحي وطبيعة الانسان النفسية والغريزية

ولبيان هذا التكامل نتابع كيف يلاحق التشريع التغير الذي يخضع له الانسان جسدا ونفسا عن طريق النمو ، يلاحقه بأحكام من أمر الله تعالى مفصلة على مقاس خلقه في النفس الإنسانية ، ممثلين لذلك بالولاية التي اشترطها جمهور الفقهاء على المرأة في النكاح [1] مقتصرين عليها في التمثيل قناعة منا بأنها كافية في الدلالة على هذا التكامل مع ما سبق – في بقية الأحكام. إن الولاية في النكاح قبل أن تكون حكما شرعيا ، فهي قانون طبيعي وسنة من سنن الله في المجتمعات ليظل تجدد دورات الحياة مستمرا إلى أن يأذن الله بانقطاعه فهي ينبوع متدفق بالعواطف والمشاعر يجبر الفرد على تولي من أجبرته غريزة الجنس على إنجابه وفترة حمل جديدة مكملة لفترة الحمل الأولى ، وهكذا تظل العناية الإلهية ترعى بذرة دورة الحياة الجديدة عن طريق جبر الإرادة الإنسانية بقيود الفطرة إلى أن يتمخض الحمل الجديد على كيان استكمل عوامل الاستقلال ، وتأهل ليكون كما كان الذي قبله له ، وبذلك يصير ممثلا لدورة جديدة من دورات الحياة وجيل من أجيالها ، وبدون توقف يبدأ في وضع أسس دورة جديدة دون أن يستشير أو يستشار ، ولكن سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا بينما تتأهب الدورة السابقة إلى الرحيل بعد أن أدت ما عليها من أمر ربك طوعا أوكرها ، فسبحان من لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء تتأهب الدورة السابقة إلى الرحيل وقد جعل الله حظها من ينبوع الفطرة في الدورة التي أنجبتها – الينبوع الذي يقف وراء ولاية كيان لكيان – أقل مما كان لها منها ، إذ ينصب ينبوع الدورة الجديدة أكثر ما ينصب على دورة مرتقبة، وليس في هذا التحويل لهذا الينبوع تهوين من الله لشأن الدورة السالفة ، إنما هو إذنه لها بالرحيل ، وإشعارا منه لها بانتهاء ما عليها ، فكانت حاجتها بقدر حاجة المسافر في موقف الوداع من البلاد التي يسافر منها وليس تفضيلا منه للدورة التي ستأتي ، إنما هو قضاء الله ، بتواصل دورات الحياة إلى أجل مسمى ، فكان هذا الجبر الفطري تحقيقا لإرادة الله العليا في بقاء الخلق إلى أجل معلوم عنده ثم رفع الله الجبر عما لم يكن طرفا في تحقيق هذه الإرادة وأدرجه تحت قسم الإبتلاء ، أي فلما ضعف نصيب الدورة السابقة من الجبر الفطري على الرعاية – أي جبر الدورة الجديدة – جاء أمر ربك للدورة ، الجديدة ، أمره الديني تعويضا عما نقص من أمره الطبيعي والفطري ، أمرا برد الجميل للدورة السالفة وإن كانوا به من الكافرين. أمرا :(وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف و لا تنهرهما وقل لهما قولا كريما (23) واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا (24) الاسراء (23 – 24).

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(2) ص (8) / ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص(203) / ابن قدامى المغني ، ج(7) ص(337) / الشافعي : الأم ج(5) ص (12) / وهبة الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته ج (7) ص (193)

ونعود من حيث بدأنا لنقول إن التدفق الفطري لعاطفة الأبوة والأمومة والمشاعر التي تقف وراء الولاية الطبيعية يأتي متأخرا في الوجود عن الغريزة الجنسية تأخرا رسمه القدر الإلهي لتأخر المراد منه ولتعلم أن ماخلق الله شيئا عبثا ، ولكل أجل كتاب نجد هذا القانون الطبيعي ساري المفعول في مجتمع الإنسان والحيوان على السواء، تبدأ هذه الولاية بإحضار الطعام والشراب دون اختيار وهو جنين ، ثم يزول الجبر بالوضع و تتسلم المسؤولية العاطفة المشار إليها سالفا ، ولكن تتغير مع الزمن الكيفية التي يتم بها إحضار الطعام والشراب حسب نمو الطفل وقدرته على الحركة وهكذا يتم التحرر شيئا فشيئا إلى أن تتكامل عوامل الاستقلال وحركة التشريع الإسلامي في اتجاه واحد مع هذه الحركة الطبيعية تتابعها بالإرشاد والتوجيه راسمة لها الحد الأدنى والأعلى حتى يسير تدفقها في جدوله الصحيح ويسلم من الانحراف يمنه ويسرة.

فلما قال الاسلام "لا نكاح إلا بولي" [1] لم يزد إلا أن أفصح ثانية عن نداء الفطرة البشرية ، فالبشرية بفطرتها قد صغت لهذا النداء ، و لم تشذ عنه إلا بعض المجتمعات في عصرنا هذا شذوذا غير محمود العقبى بل فحش ذلك يؤكد بطريق التلازم أن وقوع ذلك حالة مرضية تتعرض لها المجتمعات ، كما أنه لم يشترط فيها العدالة [2] كما اشترطها في الشهود اكتفاء بالوازع الطبعي فيها[3] ("لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل) [4] .

إلا أن الولاية في النكاح جاءت والولاية الطبيعية على وشك الارتفاع ، أوقد ارتفعت وإنما الذي بقي منها أثرها القوي ، فليس من السهولة أن تتخلص النفس البشرية من أثره وقد خضعت له دهرا طويلا فمجيئها في هذا الوقت جعل من الخلاف في كونها شرط صحة على مذهب الشافعي، ورواية عن مالك أو شرط تمام على مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك أم يفرق بين الثيب أو البكر على مذهب داود [5] وهو تفريق معتبر ، أمرا متوقعا ، و لم ينف الجميع استحباب ذلك لأنه ضرب من الفطرة ولكون الولاية مما يدعو إليه الطبع نجده في كل المجتمعات مهما اختلفت المعتقدات، خاصة المجتمعات التي لم ترفع علم

---

[1] رواه أبو داود عن أبي موسى ، كتاب : النكاح ، باب : في الولي ، ج(2) ص (229)

[2] العدالة في الشهود ليست شرطا عند الحنفية والمالكية وشرطها الحنابلة والشافعية على المذهب ، أنظر : تكملة فتح القدير ، ج(3) ص(181)/ المغنى ، ج(7) ص (356 - 357) / الفقه الاسلامي وأدلته لوهبة الزحيلى ، ج(7) ص (197)

[3] ابن عبد السلام : قواعد الأحكام ، ج(2) ص (76)

[4] رواه الدار قطني عن ابن عباس. سنن الدار قطني. وبذيله التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى عالم الكتب بيروت. الطبعة الرابعة (1986م) ج(3) ص(221-222)

[5] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(2) ص (8) / ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص (203) / ابن الهمام : فتح القدير ج(3) ص (157) / ابن قدامى : المغنى ، ج(7) ص (337) الشافعي : الأم ، ج (5) ص (13)

الانحلال وبهذا نجيب ابن رشد حينما علق على النصوص الواردة في اشتراط الولايـة بقولـه : [ لم تـأت آيـة ولا سنة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح ، فضلا عن ان يكون في ذلك نص بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالإحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة ، وكذلك الآيات والسنن التي يحتج بها من يشترط إسقاطها هي أيضا محتملة في ذلك والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظهـا مختلـف في صحتهـا إلا حديث ابن عباس] [1] فإذا علمنا ملازمتها للطبع أدركنا أن عدم صراحـة النصـوص في حكمهـا ليـس مـن باب التهوين منها ، وهي أمر يعم بها البلوى بل لكونها من مقتضيات الفطرة يشهد لذلك سريانها في كل المجتمعات في الإنسان والحيوان ومن شذ عن ذلك حجة لنا لا علينا لما يصحب شذوذه من فوضى وفسـاد وماكان هذا شأنه قل فيه تأكيد الوحي مكتفيا بملاحقة الفطرة مع تنبيه يتناسب والمقام فاستدلال ابن رشـد لمن لم يشترط الولاية بقوله : [وإن المسقط لها ليس عليه دليل لأن الأصل براءة الذمة] [2] وقوله [ولـو كـان في هذا كله شرع معروف لنقل تواترا أو قريبا من التواتر لأن هذا مما تعم به البلوى][2] غفلة عن هذا المنهج المذكور لأن الذي عمت به البلوى هو تمشي الناس مع الفطرة يشهد لذلك ما بعث العرب على وأد البنات وذاك المطلوب والتأكيد على مثل ذلك من باب تحصيـل الحـاصل ، وهـو منهـج غـير محـروص عليـه عنـد العقلاء ، وكان يكون لكلامه معنى ووجه لو أن الذي عمت به البلوى هو خـروج النـاس عـن الفطـرة في هذه المسألة وشيوع إهدار الولاية بينهم و لم نجد التأكيد على اشتراطها متواترا أو قريبا منه لوقـع في أنفسـنا أنه إقرار من الشرع على ذلك، أما وإن الأمر خلاف ذلك فيصير هذا الاسـتدلال ضعيـف الإعتبـار.ولكـن بعد التأكد بأنه أمر مطلوب ، قد يقع النزاع أمن باب الوجوب أو من باب الندب ؟

ولعل الرأي في مثل هذه المسائل كمـا ذكرنـا ذلـك في حكـم الـزواج [3] أن نـداء الفطـرة يتعلـق بالمجموع وأنـه في حقـه واجـب ولتـأكده لم يكتـف الشـرع بـالوازع الديـني فيـه يؤكـد ذلـك ان استقراء المجتمعات البشرية يثبت أن تخلي المجموع عن هذا الحكم لا يكون إلا بصحبة الفوضى والفساد ورفع ذلـك واجب ، فيتعين الوجوب إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وعدم تصريح النص بـالوجوب رخصـة للآحاد إذا ما إنفلتوا من قبضة الطبع والفطرة لداع ما وتوسعه يستأنس بها المجتهد في عـلاج وقـائع يراهـا تستدعي شيئا من التيسير لذا فإدراك أسرار النفس وطبيعة المجتمعات هو إدراك لآيات الله الفطرية والطبيعية وذلك يساعد في تنزيل صحيح لآيات الله المتلوة على الواقع إذ كلاهمـا مـن أمـر الله سبحانه، لـذا فهمـا متكاملان – يهدفان إلى قصد واحد (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيـه اختلافـا كثـيرا) النسـاء (81) فغيرة الرجل على أهله وبناته قانون فطري تخضع له النفس الإنسانية دون أن تتكلف ذلـك قـانون بثـه الله

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (9)

[2] المصدر السابق ، ج (2) ص (10)

[3] أنظر ص (111)

في النفس البشرية ليعمل على حفظ المجتمع مما لو وقع كان نذيرا بالهلاك قانون، يسري وجوده وفعله في كل المجتمعات وإن اختلفت نسبته من مجتمع لآخر بقدر قرب كل مجتمع من الفطرة وبعده عنها فلم يجعله الله عبثا وكان مقتضى ذلك أن يكون للولي حق في نكاح وليته (لانكاح إلا بولي) [1] ، والمرأة بعد اكتمال عوامل النضج فيها لها حق في نفسها ولها رأي في شأنها ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار إذ أنها تتحمل من المسؤولية بالقدر الذي يؤهلها له النضج النفسي وبالقدر نفسه ترتفع عنها وصاية غيرها لأن الولاية مسؤولية وهي تعطى أو تفرض للشخص أو عليه بحسب اكتمال شخصيته الجديرة بتحمل هذه المسؤولية أو نقصها .

لذا فرق التشريع الإسلامي بين البالغ وغير البالغ في مدى خضوعه لهذه الولاية، أو تحرره منها في النكاح ، أو غيره كما لا تخفى العلاقة بين البلوغ والنضج النفسي المؤهل لتحمل المسؤوليات كما فرق بين البكر والثيب في ولاية النكاح وذلك أنها تجربة خاضتها الثيب دون البكر ، ولايخفى ما للخبرة من أثر في أي شأن من الشؤون ، فجاء الإسلام مدعما نداء الطبيعة البشرية والفطر ة الانسانية (الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها سكوتها). [2]

والحياء من إظهار الرغبة في الزواج عند البكر خصوصا سجية نفسية . هذا الذي قررته عائشة [3] أم المؤمنين رضي الله عنها وهي امرأة لها خبرة بشؤون النساء بقولها : (إن البكر تستحي. فقال صلى الله عليه وسلم : رضاها صمتها)[4]. سجية رسمتها يد القدر لتؤدي دورها المنوط بها في علم الله تعالى. فتمشيا مع هذه السجية وتقريرا لها جعل الشرع إذنها علامته السكوت (إذنها صمتها). إذ لم يختلف الجمهور في هذا لوضوح دلالة النص عليه، والشرط الذي أضافه أصحاب الشافعي أن كون السكوت علامة إذنها إذا كان المنكح أبا أو جدا [5] لا غيره. فيه مراعاة لهذا المعنى. وتأكيدا له بطريق الحس الفقهي لا بطريق الذكر المباشر. فالحياء

---

[1] سبق تخريجه ص(121)

[2] رواه مسلم عن ابن عباس ، كتاب : النكاح ، باب : استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ج (4) ص (141)

[3] عائشة أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديق وزوج النبي صلى الله عليه وسلم ولدت سنة 9 قبل الهجرة وتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة وكانت أحب نسائه إليه وأكثرهن رواية للحديث ، توفيت بالمدينة سنة (58 هـ) ابن سعد : الطبقات الكبرى. ج(8) ص(58) وما بعدها، ابن خلعان : وفيات الأعيان. ج(3) ص(16) وما بعدها

[4] رواه البخاري عن عائشة ، كتاب النكاح ، باب : لاينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها ج(7) ص (23) ، ومسلم عن عائشة ، كتاب النكاح ، باب : استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت ، ج(4) ص (141)

[5] الشافعي : الأم ج(5) ص(18)

المانع منعا ما من النطق أشد ما يكون أمام الأب ثم ألحقوا الجدبة. لأنه في معناه وتفريق النصوص بين البكر والثيب، إن في الإذن في ولاية النكاح أو في الإقامة معهن بعد الزواج في حال التعدد على مذهب مالك والشافعي [1] لحديث أنس [2] أن السنة إذا تزوج البكر أقام عندها سبعا وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثا) [3] .

تفريق مبناه الفرق النفسي بين البكر والثيب الذي أحدثته الثيوبة وهو أثر طبيعي اقتضى إشباع حق الطبع هنا يختلف عن إشباعه هناك [4] . ولو اختلافا طفيفا ومن جنس ذلك في الشريعة جعل العدل في النفقات بأن تربط بالحاجات وإن تفاوتت، لأن دفع الحاجات هو المقصود الأعظم منها [5] . مما جعل وجود ما يدعو إلى التسوية غير بعيد. ولعل ذلك الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول لأم سلمة [6] فيما أخرجه الشيخان ومالك لما تزوجها وأصبحت عنده: (ليس بك على أهلك هوان إن شئت سبعت عندك. وإن شئت ثلثت ثم درت قالت: ثلت) [7] وهو الذي ذهب إليه أبو حنيفة [8] وخلاصة ما يترتب على هذا الاختلاف. إن لم يكن من الطبع القوي في النفوس قريب من الإجبار، هو حقوق خاصة بهم، لهم أن يتنازلوا عنها برضاهم وقد يأتي من العوامل ما يهدم من الحقوق بقدر ما ثبت، إما لقوة العوامل الطارئة أو لخفة الفوارق السالفة. وكل هذا يراعي إن في إثبات الحكم محل النزاع أو رفعه، وإن ثبت أهو ثبوت على سبيل الوجوب أم على سبيل الندب.ومن ثم فالشريعة الإسلامية هي في الحقيقة

---

(1) ابن رشيد : بداية المجتهد. ج(2) ص (56) / الشافعي : الأم. ج(5) ص(192)

(2) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضمة بن النجار أبو حمزة الأنصارى الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم عرف بكثرة الرواية للحديث كان مقيما بالمدينة ، شهد بدرا وهو صغير ثم بقية المشاهد وكذا كثيرا من الفتوح توفي بالبصرة سنة (93 هـ) / ابن سعد : الطبقات الكبرى. ج(7) ص(17) وما بعدها

(3) رواه البخاري عن أنس ، كتاب : النكاح – باب : إذا تزوج البكر على الثيب – ج(7) ص (43) ومسلم عن انس ، كتاب : الرضاع – باب : قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزفاف ، ج (4) ص (173)

(4) محمد صديق حسن خان : الروضة الندية ، ج (2) ص (41)

(5) ابن عبدالسلام : قواعد الأحكام ، ج(1) ص (61)

(6) أم سلمة هي : هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية (ويقال : اسمه حذيفة ويعرف بزاد الراكب) ابن المغيرة – القرشية ، المخزومية أم سلمة ، هاجرت مع زوجها أبي سلمة إلى الحبشة ثم إلى المدينة ، حيث مات زوجها ، فتزوجها الرسول صلى الله عليه وسلم من بعده، توفيت بالمدينة سنة (59 هـ) / ابن سعد : الطبقات الكبرى. ج(8) ص(86) وما بعدها

(7) رواه مسلم عن أم سلمة ، كتاب : الرضاع ، باب : قدر ماتستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج عندها عقب الزفاف ، ج(4) ص(173)

(8) كمال الدين بن الهمام : فتح القدير ، ج (3) ص (301) .

رسم لحدود القوانين الفطرية حتى تؤدي ما خلقها الله من أجله دون أن يطغى قانون على قانون فلا يستبد الولي ولا تتمرد البنت ولا يتعسف في استعمال الحق[1] . لذا فالجهل بهذه القوانين أو تجاهلها يؤدي في كثير من الأحيان إلى تفسير خاطىء للنصوص وملاحظة هذه القوانين من عدمه ومدى تقدير ثقل وزن هذا القانون على ذاك هو الذي يقف في أحيان كثيرة وراء التأويلات المختلفة للنص الواحد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] وبالجمع بين حق الولي في مباشرة العقد ورضى البنت عملت القوانين في بعض الأقطار العربية وإليه ذهب بعض الفقهاء قديما وحديثا انظر : الدكتور محمد محدة : الأحكام الأساسية في الأحوال الشخصية دار الشهاب للطباعة والنشر. باتنة الجزائر. ص(74) وما بعدها / الدكتور محمد فتحي الدريني : الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. المطبعة الجديدة دمشق. الطبعة الثانية (1986 - 1987م) ص(737)

## المطلب الرابع : تكامل العقل والنقل

درج الفقهاء والأصوليون على تقسيم متعلقات الأحكام الشرعية إلى ما هو حق لله لا يمكن التنازل عنه أو إسقاطه بحال، وإلى ما هو حق للعبد وله إسقاطه إذا أراد وإلى ما اجتمع فيه الحقان فليحق بمن غلب منهما[1]، (وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد )[2] ، و (معنى التعبد عندهم أنه مالا يعقل معناه على الخصوص )[2].

وظهور التوافق والإنسجام بين النصوص و مقررات العقول يكون على أوجه ثلاثة:

**الوجه الأول** : ورود النصوص مقررة حقا قررته الطباع قبلها، واستوعبته العقول فهما لحكمه وأبعاده. فمعضم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع)[3] ، (لأن الله سبحانه قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرىء ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل)[3]

ومثل هذا يدرج ضمن حقوق العبد وله إسقاطه إذا شاء في حدود الإذن العام بذلك، وهي حقوق لم تنسب إلى العبد بظاهر النص ولكن خضوعها لإدراك العقول و الإحساس النفسي بأنها من حق العبد خضوعا يشترك فيه جميع البشر توجيه فطري للنفس نحو حقها، فإذا جاء الوحي بعد ذلك فإقرار لهذا وتبيينا لمداه حتى لا يتجاوز، والغفلة عن هذا المعنى قد توقعنا في عكس ما يرمي إليه النص في بعض المسائل وإنسياقا مع ظاهر اللفظ قد يجعلنا نسلب العبد حقه الذي لم يأت النص إبتداء إلا إقرارا له، أو أن نتبث له ما ليس من حقه.ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (الولد للفراش)[4] ، أي لمن كانت أم الولد فراشا له، وهو حق فطري لا يستطيع البشر نكرانه.

---

[1] انظر الشاطبي : الموافقات. ج(2) ص(262) / عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص(210) وما بعدها / وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي. ج(1) ص (152) وما بعدها

[2] الشاطبي : الموافقات. ج(2) ص(221)

[3] ابن عبد السلام : قواعد الأحكام. ج(2) ص(51)

[4] رواه البخاري عن عائشة في كتاب الأحكام. باب : من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه فإن قضاء الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا. ج(9) ص(90). ومسلم عن أبي هريرة. كتاب الرضاع. باب : الولد للفراش وتوقي الشبهات. ج(4) ص(171)

حتى لو راموا ذلك لذلك اشترط الجمهور إمكان الدخول[1] لتعسر معرفة الدخول المحقق[2] وإن كان هو الأصل. فالحديث لم يزد هذا المعنى إلا تأكيدا فلأن يدفعنا ظاهر اللفظ إلى مناقشة هذا المعنى، هل تصير فراشا بالعقد أم بالدخول ؟ فيه غفلة عما ذكرنا كما هو مذهب أبي حنيفة[3] ، وإن كنا نستغرب منه هذه النزعة الظاهرية المتطرفة وهو الذي يقف على رأس مدرسة أهل الرأي، ورد في بداية المجتهد بصدد بيان مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة (إن تزوج عنده رجل بالمغرب الأقصى إمرأة بالمشرق الأقصى فجاءت بولد لستة أشهر من وقت العقد أنه يلحق به إلا أن ينفيه بلعان وهو في هذه المسألة ظاهري محض. لأنه إنما اعتمد في ذلك عموم قوله صلى الله عليه وسلم (الولد للفراش) وهذه المرأة قد صارت فراشا له بالعقد، فكأنه رأى أن هذه عبادة غير معللة وهذا شيء ضعيف)[3]

وهذا التطرف في فهم النصوص يقع مثله لبعض المؤرخين لما ينقلون أخبارا تحكم ( القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية كظواهر الفلك والكيمياء والطبيعة والحيوان والنبات وما إلى ذلك باستحالة حدوثه )[4] ، هذا الذي جعل عبد الرحمان بن خلدون[5] يثبت معرفة قوانين العمران كشرط يتم به تمحيص الأخبار[6] .

**الوجه الثاني** : ورود النصوص مقررة حكما لا تطال حكمته العقول بالإدراك، ومثل هذا يدرجه الأصوليون ضمن حقوق الله تعالى (وأصله التعبد -و-التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى)[7] . إذ ليس للعبد أن يتصرف فيها بالتحوير أو الإسقاط لفقدان سببه وهو إدراك الحكمة

---

(1) ابن رشيد : بداية المجتهد. ج(2) ص(118) / وهبة الزحيلي : الفقه الاسلامي وأدلته. ج(7) ص(675) وما بعدها / أبو زهرة : الأحوال الشخصية ص(387)/ الصنعاني : سبل السلام ج(3) ص(210)/الشوكاني : نيل الأوطار ج(6 )ص(279)

(2) الشوكاني : نيل الأوطار. ج(6)ص(270)

(3) ابن رشيد : بداية المجتهد. ج(2) ص(118)

(4) علي عبد الواحد وافي : علم الاجتماع. دار نهضة مصر للطبع والنشر ص(75)

(5) هو عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الاشبيلي من ولد وائل بن حجر فيلسوف ومؤرخ ولد في تونس (732 هـ) ورحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والاندلس. تولى قضاء المالكية في مصر توفي في القاهرة سنة (808 هـ) اشتهر بكتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر " والمقدمة التي تعد من أصول علم الاجتماع. الزركلي : الأعلام. ج(3) ص(330)

(6) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة. دار القلم بيروت لبنان الطبعة الحادية عشر (1992م) ص(36)

(7) الشاطبي : الموافقات. ج(2) ص(202)

التي اقتضته وهذا الذي ينبه عليه الفقهاء بقولهم، عبادة غير معللة، أو حكم غير معقول المعنى قرر على سبيل التعبد. وهي أحكام تلقتها العقول بالقبول وإن لم تفقه حكمتها إقرارا بعجزها أمام ربها، وإقرارا الله بصفة الكمال المطلق في علمه وفي كل شيء، وفي هذا الخضوع التام دلالة على أن عمل العقل في مثل المسائل الواردة ضمن الوجه الأول ليس تمردا منه على النصوص أو مبادرة منه بالنزاع لأن الخاضع هنا هو المطالب هناك.

**الوجه الثالث** : ورود النصوص مقررة حكما تفقه العقول حكمته على وجه الجملة لا على وجه التفصيل، فهو إدراك نسبي ومثل هذا يدرج ضمن ما اجتمع فيه الحقان. حق الله وحق العبد فيأتي الوحي مقررا حق العبد فيه من جهة، وهو الجانب الذي تطاله العقول بالإدراك، وراسما لهذا الحق حدودا تعجز العقول لوحدها عن رسمها. حتى لا يقع التجاوز جهلا وهو خلاف ما نشهده فيما يعد حقا خالصا للعبد، فالعقل يدرك حقه بحدوده ولا يتجاوزه إلا على سبيل التعدي وليس جهلا واشتباها فيعذر لجهله فينزل البيان إعذارا له.

وإذا كان معيار الفقهاء في إلحاق حكم ما بقسم التعبد هو ورود الحكم ورودا غير معلل وكونه حكما غير معقول المعنى، فإن عدم عقل هذا المعنى قد يكون مطلقا، وذلك في مثل المسائل المتعلقة بصريح العبادات (فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول لإدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة )[1] ومثاله عدد الركعات في الصلوات والطواف بالبيت في الحج وما إلى ذلك. إذ لاينتظر من البحث في تلك المسائل شيء معتبر في تحول الحكم من حقوق الله إلى حقوق العبد، وقد يكون غير مطلق فيسجل مثله (في قسم الأحكام التعبدية) إلى أن يفتح الله على الفهم فيها بمعنى يوغل به في ساحة المعقول بقدر[2] ، ومثل ذلك يوجد فيما اجتمع فيه الحقان، فتكون بداية ما يسمى بحق الله هو نهاية ما يسمى بحق العبد. فالعقل يستوعب فهما والنفس إحساسا ما هو داخل حدود حق العبد، فما خرج عن ذلك الحد تلقته العقول دون نزاع، إقرارا بضعفها وعجزها وتلقته النفوس باطمئنان، إيمانا بربها وقد يقع شيء من الأخذ والرد عند موضع الحد لوقوع الاشتباه في مثله، والاحتياط يقتضي الابتعاد عن الحمى وعند هذه الحدود يكون لمسلك أهل الظاهر قوة و وجه وقوة مخالفهم تكون إذا ما توغلنا في

---

(1) ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين. ج(2) ص(88)

(2) يقول الشيخ محمد الخضري ( إن جميع الأحكام التي وضعها الشارع بإزاء الأفعال معللة بتلك المصالح. أي الضرورات والحاجيات والتحسينات – ومن هذه العلل ما أمكن الوصول إليه ومنها ما لم نصل إليه بعد وسمينا أحكامه تعبدية) عن أصول الفقه للشيخ الخضري. ص(307)

مساحة المعقول ولا يعني ذلك القطع بفقه المعنى الذي شرع عنده الحكم ، من جميع جهاته، فالأدب مع الله تعالى الذي علق أمره فينا على غلبة الظن منا و لم يعسر علينا بالقطع المحقق[1] ويتبين موقع هذه الحدود إما بأن يحس العقل بالعجز عندها فيدرك أنها منطقة لا مجال له فيها وإما أن يرد الوحي بالحكم صريحا فيكون ذلك بمثابة إشعار العقل بعجزه عن الولوج لوحده في هذه المنطقة دون معونة وإعلانا له بقصور فهمه إن كان له فهم في ذلك يخالف مدلول النصوص وبهذا يجد العقل المسلم في الوحي معلما يتجاوز به حدود المدارك البشرية التي تنتهي عندها قدرة العقل البشري على اكتساب المعارف اكتسابا له سند من المنطق الصحيح ، دون أن يكون مستنده مطلق الحدس والتخمين ، فيكون الوحي معلما حكيما يأخذ بالعقل في الطريق الصحيح حين تعجزه قواه ، ويترك له فسحة الحركة حين يكون أهلا لذلك ، ويظل قريبا منه ينير له الطريق إذا جن الليل ويبين له معالم السير إذا طلع النهار ، فيكون بذلك أكبر العقول لإتصاله بقوة أكبر منه تمده وتعينه [فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان][2] [فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر][2].

دون أن يكون الوحي عقبة أمام العقل كما يدعي الذين لا يعلمون، صحيح أن الوحي يتقدم العقل (ولا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل)[3] ولكنه تقدم إرشاد وتوجيه[4] لا تقدم إعاقة وتعطيل ، فكما يتقدم الكبير على الصغير آخذا بيده ليكون تقدمه نحو الأمام سليما من العثرات ، وهو ما حاول أحد المفكرين المعاصرين أن يوجزه بقوله (الإيمان يبدأ حيث ينتهي العقل وهو - أي الإيمان - عقل لا حد له)[5] وبهذا يبني العقل على النقل في بناء واحد ، وتركب أدلة العقل على أدلة السمع في طريق واحد دون وحشة بينهما أو نزاع[6] .

واستنادا إلى ما سبق فإنه في بعض الأحكام قد تتقلص مساحة حق الله لحساب مساحة حق العبد وذلك بحسب تقدم المعرفة البشرية في موضوع ذلك الحكم التقدم الطبيعي والصحيح

---

(1) الشاطبي : الموافقات. ج(2) ص(216)

(2) أبو حامد الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان. الطبعة الخامسة (1981) ص(57)

(3) الشاطبي : الموافقات. ج(1) ص(53)

(4) انظر : الدكتور طه جابر فياض العلواني : إصلاح الفكر الإسلامي ص(132)

(5) بحث : مستقبل الاجتهاد للاستاد رجاء غارودي. ملتقى الاجتهاد. ج(2) ص(277)

(6) يقول الإمام الشاطبي : (الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك ) الموافقات. ج(1) ص(13)

لأن بعض التشريعات التي [ادعى التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت فإن بعض الحكم قد يكون خفيا ، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها ، فإذا اعوز في بعض العصور الاطلاع على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك][1] .

ففي القسم الأول لا تتناولها النصوص عادة بالطلب إلا على سبيل بيان ما يتعلق بها ، من أحكام أما القسم الثاني فحكم العقل تبع بالكلية لحكم النص ووظيفة العقل تقتصر على فهم النص من خلال اللفظ ، أما القسم الثالث فهو وسط بين القسمين والحاجة فيه إلى الطرفين واردة.

فالخلاف في القسم الأول لا يكون من جهة المعنى في الغالب، لذا فهو واقع بين النزعة الظاهرية ومنحى الجمهور والخلاف في القسم الثاني قد يقع بين الجميع لتوقفه على الآثار ، والآثار منها ما يصح عند قوم ولا يصح عند آخر، أو يبلغ هذا ولا يبلغ ذاك. أما القسم الثالث فإن الظاهرية تقتطع فيه قسما من الجمهور يشاركها الرأي ، أي فالخلاف يقع بين الظاهرية مع قسم من الجمهور والقسم الباقي من الجمهور لوقوف حكم تلك المسائل بين اقتضائين اقتضاء النصوص واقتضاء المعاني .

---

[1] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ص(46) ومابعدها

# المبحث الثاني : تكامل الوحي وفطرة الله في الكون

## مدخـــــل :

إن حركة الحياة يقف وراءها مصدران أساسيان ، مصدر من داخل النفس الانسانية وهي الغرائز التي أشرنا إليها سابقا ، ومصدر خارج النفس البشرية وهي أشياء مبثوثة في الأرض والسماء فبقدر توقف حركة الحياة على هذين المصدرين ، بقدر ما تسحب من ميدان الابتلاء ويتم إخضاعها لسلطان القهر في غرائز النفس وسلطان الشيوع فيما هو خارج النفس البشرية ، لأن الخلل في الأولى يأتي من قبل توجه الإرادة الإنسانية فكان سلطان الغريزة كافيا في توجيهها.

أما في الثانية فيأتي من قبل القلة الباعثة على التنازع والحصيلة البقاء للأقوى[1] ، فكان الشيوع كافيا لوقف النزاع ، وأخذ حياة كل شخص حظها الذي يكفل لها الاستمرار ، فكان نزول الوحي الضابط لكيفية انتفاع الانسان بما خلق الله في الأرض انتفاعا يضمن استمرار الحياة على وجه عادل وشيوع حاجات الإنسان الضرورية من خلق الله تعالى في أرضه شيوعا خلق الله له كذلك متكاملان ، فبقدر توقف حياة الإنسانية على شيء ما يكون شيوعه خلق الله تعالى أوسع دائرة، وبقدر الشيوع الموصل النفع والرافع للنزاع بقدر ما يقل تأكيد الوحي والاسترسال في التشريع لمثله لعدم الداعي إليه ، وبالنظر إلى الواقع نجد أن هذه الحاجات الضرورية للإنسان تنقسم إلى قسمين من حيث طريقة تحقق الانتفاع، فقسم يتم الانتفاع به مباشرة. كالماء والغذاء والهواء وقسم وسيلة إلى غيره وهي الأرض التي توجد فيها وعليها هذه الأشياء ونحن نمثل لتكامل الوحي وفطرة الله في الكون عبر هذين القسمين وبذلك يتفرع هذا المبحث إلى مطلبين :

### المطلب الأول : تكامل الوحي والشيوع المقصود بخلق الله في حاجات الجسم الأساسية (الهواء والماء والغذاء)

### المطلب الثاني : تكامل الوحي والشيوع المقصود بخلق الله في كيفية الانتفاع بالأرض.

---

[1] انظر : ابن عاشور مقاصد الشريعة الاسلامية ص(150)

## المطلب الأول : تكامل الوحي والشيوع المقصود بخلق الله في حاجات الجسم الأساسية (الهواء ، الماء ، الغذاء)

فإن خلق الله تعالى في هذا الكون يناظر ما هو مبثوث في النفس ، مما تتوقف عليه حركة الحياة فما كان ضروريا لحركة الحياة على الأرض لحظة لحظة من عمرها جعله الله عزوجل منتشرا انتشارا لا يقوى أحد على حيازته لوحده حتى لايكون وصوله إلى مستحقيه خاضعا للابتلاء ، فتكون بذلك الحياة تحت رحمة الإنسان الثري (قل لوانتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لأمسكتم خشية الانفاق) الاسراء (100) ومثال ذلك: الهواء فلكونه أساسا للحياة الانسانية والحيوانية والنباتية من لحظة لأخرى وهي أركان الحياة على الأرض جعله الله عز وجل مشاعا شيوعا لا يقوى فرد على تقليصه، ثم فالعنصر الثاني الذي يتبع الهواء في ضرورة توقف الحياة بأنواعها عليه هو الماء ، فنجد أن صبغة الشيوع تشمله ، فهو وديان وأنهار وآبار وأمطار وعيون هنا وهناك إلا أنه شيوع أقل من شيوع الهواء ، لأن الحياة لاتقوم عليه لحظة لحظة ، ولكن يمكن الصبر عليه أياما، فكانت مصادره أقل مما جعل احتمال حيازة بعضها ولو في بعض الأمكنة ولو ظلما واردا فجاء النهي عن بيعه لأن بيعه مبني على تملكه والتملك يتنافى مع مقصد الخالق من خلقه شائعا هنا وهناك (يقول أبو بكر بن المنذر[1] : ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الماء ونهى عن بيع فضل الماء ليمنع به الكلأ[2] ، النهي عن بيع الماء مطلقا إذا كان شائعا مصدره بخلق الله له كذلك وهو ما يسميه الفقهاء الماء العام وذلك إجماعا[3] ، إلا أنه قد تدخل عليه الحيازة والتملك دخولا طبيعيا وشرعيا وذلك باستنباطه من الأرض أو لوجوده في أرض متملكة وهو ما يسميه الفقهاء الماء الخاص[4]. ففي هذه الحالة يكون صاحبه أولى به ولكن ما فضل عليه ورد النهي عن بيعه للمحتاج إليه ، لأنه مما يتنافى مع مقصد الله من الخلق في هذا النوع من المخلوقات، وتردد الفقهاء في حمل النهي على الكراهة أو

---

(1) أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسا بوري كان فقيها عالما مطلعا صنف في اختلاف العلماء كتبا لم يصنف أحد مثلها. واحتاج إلى كتبه الموافق والمخالف توفي بمكة سنة (309 هـ) وقيل سنة (310 هـ) من كتبه المشهورة في اختلاف العلماء (كتاب الأشراف) و(المبسوط) وله كتاب (الاجماع)/ ابن خلكان : وفيات الأعيان ج(4) ص(207)

(2) ابن رشد : بداية المجتهد. ج(2) ص(167)

(3) ابن قدامى : المغنى. ج(4) ص(309) / ابن حزي : القوانين الفقهية. ص(344) / الشوكاني : نيل الأوطار. ج(5) ص(304) / وهبة الزحيلي :الفقه الاسلامي وأدلته. ج(4) ص(450-451)

(4) وهبة الزحيلي : الفقه الاسلامي وأدلته. ج(4) ص(451)

التحريم[1] إلا أن سير هذا المحل على ضوء مراعاة مقصد الشيوع فيه بين الخلق بخلق الله تعالى ، يقودنا إلى التفرقة بين الماء المستنبط من الأرض بجهد الانسان وبين الماء الذي ينبع من الأرض من تلقاء نفسه وإن كان في أرض ممتلكة ، فحق التملك في الأول أقوى منه في الثاني لأن الإحياء في الأول منصب على الماء فإن لم يجعل له حقا زائدا على غيره فيه يكون كمن أوجبنا عليه خدمة غيره دون مقابل ، وذلك ظلم ، ولكن هل هذا الحق يقف عند حق الأولوية في الاستعمال أو يتعدى إلى التملك الذي يشرع له فيه البيع ، ففي ذلك نظر.

أما الإحياء في الثاني فمنصب على الأرض فكانت له بهذا الإحياء، فإن سويناه مع غيره في حق استعمال الماء لم يكن في ذلك اهدارا لجهده المبذول ولكن هل يسوى مع غيره مطلقا أم يكون له فضل حق يتمثل في الأولوية في الاستعمال أم يتعدى إلى أبعد من ذلك ففيه نظر كذلك وبالجملة فإن مذهب القائلين بالكراهة إن كان له اعتبار فأقوى ما يكون في النوع الأول. أما مذهب القائلين بالتحريم فإن كان له اعتبار فأقوى ما يكون في النوع الثاني ، والفصل في هذه المسألة على ضوء مختلف الأدلة لايليق بهذا المقام بعد أن نبهنا على أن مراعاة مقصد الشيوع في هذا المحل له أثره في تقسيم المياه عند معالجة حقوق العباد فيها بالاجتهاد بحسب حظ كل قسم من هذا المقصد.

ثم يأتي في المرتبة الثالثة بعد الهواء والماء الغذاء، فهو من عناصر الحياة الضرورية ، لكن أقل من سابقيه من حيث الحاجة إليه ، لذلك كان شيوعه أقل من الاثنين، ولانحصار شيوعه عن سابقيه بشكل أكبر ، دخل تحت حوزة التملك بشكل أوسع ، لأنه لا يوجددون جهد مبذول ، لذلك فالنهي لم ينصب على بيعه كما انصب على الماء فأبيح بيعه ، ولكن لكونه من ضروريات الحياة على الأرض ، لم يقصد من إباحة هذا البيع أن يكون محلا للربح الفاحش لذلك أحاط جواز بيعه بقيود تسهل من الإبقاء على شيوعه في المجتمع فحرم بيع طعام بالظعام نسيئة كما حرم الاحتكار ، كما ورد النهي عن بيع الطعام قبل قبضه وذلك ليتحقق له رواج أكبر [2] .

---

[1] ابن قدامى : المغنى. ج(4) ص(309) / ابن حزي : القوانين الفقهية. ص(344) / وهبة الزحيلي : الفقه الاسلامي وأدلته. ج(4) ص(451)

[2] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ص (20 – 21)

فإذا أخذنا هذه التسلسل في الاعتبار ، فإنه يقودنا إلى مساندة الشافعي ومالك لما عللوا النهي الوارد في حديث [1] عبادة بن الصامت [2] في غير الذهب والفضة بالمطعومية على مذهب الشافعي مع إضافة قيدي ، الاقتيات والادخار على مذهب مالك.[3]

وبهذا يظهر لنا الفرق بين معالجة مسألة ما بالاجتهاد وهي مفصولة عن غيرها وبين معالجتها على ضوء مركزها في الوجود وفي سياق المقاصد العامة من الخلق.

---

[1] الحديث الوارد في ذلك هو قوله صلى الله عليه وسلم : (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد) رواه مسلم عن عبادة بن الصامت ، كتاب : البيوع ، باب : الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا ، ج (5) ص 44)

[2] عبادة بن الصامت بن قيس الأنصارى الخزرجي ولد سنة (38 ق هـ) صحابي شهد العقبة وكان أحد النقباء وشهد بدرا وسائر المشاهد ، وهو أول من ولي القضاء بفلسطين ، توفي بالرملة أوبيت المقدس سنة (34 هـ) ، الزركلى ، الأعلام ، ج(5) ص (30)/ ابن سعد : الطبقات الكبرى ج(7) ص(387)

[3] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(2) ص(130) / ابن قدامى : المغنى ، ج(4) ص (126 – 127) كمال الدين بن الهمام : فتح القدير، مع تكملته لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده ، ج(6) ص (148) / الشافعي : الأم ، ج(3) ص (14) وما بعدها

## المطلب الثاني : تكامل الوحي والشيوع المقصود بخلق الله في كيفية الانتفاع بالأرض

قال تعالى : (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا) البقرة (28) وهذا الخلق لم تحكمه الصدف ، بل كل شيء عنده بمقدار (وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) الحجر (19) وقد أشرنا إلى التناسب الطردي بين ما يتوقف عليه استمرار الحياة من أشياء وبين شيوع هذه الأشياء شيوعا يكفل للناس حظهم منها الذي يضمن استمرار حياتهم دون أن يدع القدر ذلك بيد الانسان (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لأمسكتم خشية الانفاق) الاسراء (100) وسندنا في ذلك استقراء أحوال ما خلق الله تعالى للحياة استقراء جمليا ثم أشرنا إلى التناسب العكسي بين حق التملك للأشياء وبين شيوع هذه الأشياء بخلق الله تعالى ، وما مثلنا به يتم الانتفاع به بطريق مباشر ، لنمثل الآن لما يتم الانتفاع به بطريق غير مباشر وهو الأرض.

فالأرض هي التي تتضمن ما تتوقف عليه حياة الانسان ، فإذا قصد التشريع إلى منع مطلق التملك لبعضها لضرورته للحياة عامة إلا بشروط ، فلأن يقصد ذلك في الأرض التي تحتوي هذه الأشياء فمن باب أولى، فمنها يستخرج الزرع وينبع الماء وفوقها يبنى السكن وعليها تتم حركة الحياة جملة ولابد لكل فرد أن يتحرك ومهما كان نوع هذه الحركة فشيوع ملكية الانتفاع بالأرض للعالمين لا يحده إلا ما يمنع الفوضى أو يحقق المصلحة العامة إذ (لاحمى إلا لله ورسوله) [1] وينوب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك إمام المسلمين[2]، فلأن كان ثمة جهد يبذل لاستنباط الماء من الأرض فلم يكن لجهد حظ ونصيب في بناء الأرض وإرساء الجبال ، ولذلك فلابد لكل فرد نصيبه من الحرية في استغلال الأرض. نصيب يجعله يشعر أنه عبد لله وحده ، لذلك قرر الحديث الشريف أن (من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له) [3] و لم (يكن حينئذ من حق أي فرد من الأفراد أن يحتجز الملك المشاع لئلا يتحول احتجازه ضربا من

---

[1] رواه أبو داود عن الصعب بن جثامة. كتاب : كتاب الخراج والامارة والفيء. باب : في الأرض يحميها الامام أو الرجل. ج(3) ص(180)

[2] ابن قدامى : المغنى ، ج (6) ص (167 - 168)

[3] رواه أبو داود عن أسمر بن مضرس ولفظه (من سبق إلى ماء) ، سنن أبي داود ، كتاب : الخراج والإمارة والفيء ، باب : في إقطاع الأرضين ، ج (3) ص (177)

الإقطاع) [1] و لم يمكنه من ذلك إلا شرط الإحياء [2] (من أحيا أرضا ميتة فهي له) [3] ولا يثبت مطلق الحجز إلا حق الأولوية [4]، لأنه السبيل إلى الإحياء لعدم تمكن الإنسان من إحياء الأرض في وقت قصير، ذلك الذي قضت به العوائد ، لذلك جعل له أمد ثلاث سنين[5] ، وذلك ليثبت قدرته على الإحياء فإن عجز عن ذلك عادت ملكية المحجوز للجماعة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] صبحي الصالح : معالم الشريعة الاسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان الطبعة الثانية (1978) ص (323)

[2] ابن قدامى : المغنى ، ج(6) ص (148) / ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص (343)

[3] رواه البخاري موقوفا على عمر ، كتاب الوكالة ، باب : من أحيا أرضا مواتا ، ج(3) ص(139) ، ورواه أبو داود عن سعيد بن زيد مرفوعا ، سنن أبي داود ، كتاب : الخراج والامارة والفئ باب : في إحياء الموات ، ج (3) ص (178)

[4] ابن قدامى : المغنى ، ج(6) ص (153)

[5] المصدر السابق . ج(6) ص(154) / وهبة الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته. ج(4) ص(71)

# الباب الثاني :

## الأسس العامة

## لفقه التنزيل

### الفصل الأول : تحقيق الوقائع

### الفصل الثاني : تحقيق المناط

### الفصل الثالث : تحقيق المآل

جامعة الأمير للعلوم الإسلامية

## مقدمـــــــة :

إن تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع الإنساني وهدايته بها يعد الثمرة المرجوة من التشريع كله (لأن التشريع ليس عملا في الفراغ) [1] لذا كان الاهتمام بالتنزيل السليم للأحكام صنو الاهتمام بالاستنباط الصحيح لها والاجتهاد الكامل هو القادر على الربط بينهما وضبط كليهما بل إن الاجتهاد أول عهده لم يكن يفرق بينهما وأصول الفقه لما وضع كمنهج لهذا الاجتهاد وضع على هذا الأساس فكما هو وسيلة لاستنباط الحكم فهو وسيلة لتطبيقه [2] إلا أن تفحص مفردات هذا العلم كما هي مدونة في مصادرها يبين أن أغلبها موجه لاستنباط الحكم لا لتطبيقه حتى كاد هذا العلم أن يكون ممحضا لذلك[3]، وسبب هذه الغلبة مع ذاك الارتباط أن الاجتهاد الاستنباطي هو قدرة على التعامل مع النصوص في استخراج ما تدل عليه من معاني بطريق العبارة أو الإشارة أو بأي طريق آخر وقواعد ذلك من الكثرة ما جعلت هذا الاجتهاد علما يدرس بينما الاجتهاد التطبيقي كان يعتبر مزيد فهم للقواعد السالفة داتها وتسميته بالفن أقرب فقد عهدنا أنه ليس كل الذين درسوا قواعد الخط سواء في جودة الخط وكم من علم كان في أول عهده فنا فلما تجمعت له قواعد أغرت من لم يكن ير نفسه لذلك أهل بأن يحوز ذلك اللقب – لأن الطريق أمامه أتضح الخطوات والمراحل – تحول إلى علم. فالاجتهاد التطبيقي لم يكن أكثر مما أشرنا إليه لأنه تطبيق على الواقع الذي نزل فيه النص أو واقع قريب منه. فكفى هذا النزول – وذلك القرب مئونة اجتهاد آخر لتنزيل صحيح للحكم بعد جهد الاستنباط.

وكانت بعض التنبيهات والإشارات كافية إذا ما اقتضى الأمر ذلك فلما بعد الواقع عن واقع نزول النص تطلب التنزيل جهدا أكبر وبحثا أوسع بحثا قائما على النظر فأدى ذلك إلى ظهور مباحث تدرس جديرة بأن تكون نقطة تحول لهذا الاجتهاد من فن إلى علم ، وتمثيلا للفرق بين الجهد المبذول في الاجتهاد التطبيقي في الواقعين فإنهما يشبهان تطبيق الحكم في الأصل الذي ورد فيه النص وتطبيقه في الفرع الذي يقاس عليه. والفرق بين العناء المبذول لإسقاط صحيح للحكم فيهما غير خاف على طالب فقه فضلا عن فقيه ، فالاستنباط الصحيح يغلب فيه النظر إلى النص. أما التنفيد السليم فيغلب فيه النظر إلى الواقع الذي هو محل للحكم الشرعي ، وهذا النظر ينصب حول الواقعة التي يراد تطبيق الحكم عليها

---

[1] فتحي الدريني : الاجتهاد بالرأي ، ص (33)

[2] وهبة الزحيلي : أصول الفقه الاسلامي ج (1) ص (7)

[3] عبد المجيد النجار : المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة ، ص (34)

والتي هي جزء من الواقع الإنساني – للتأكد من أنها المعنية بهذا الحكم. هذا الذي يسمى بتحقيق المناط كما ينصب حول الآثار المترتبة على هذا الحكم في الواقع للتأكد من انسجام هذه الآثار مع مقصد الحكم فيعتبر أم هو مؤد إلى آثار مناقضة فيعاد فيه النظر. وهذا الذي يسمى بتحقيق المآل.

إلا أن أهمية فحص الواقع الإنساني أبعد من مجرد معرفة أن هذه الواقعة محل لذلك الحكم إذ عليه يتوقف الفهم السليم لبعض النصوص واستنباط الحكم لبعض الواقع حيث لا نص ، فأهمية النظر إلى الواقع يتجاذبه كل من الاستنباط والتطبيق لذا ونحن نبحث هذا الموضوع ، – وإن أدرجناه تحت عنوان التنزيل – لم نجد بدا من بحث بعض المفردات التي هي ألصق بباب الاستنباط ، ولما وجدنا الأمر كذلك لم نكتف بعنوان تحقيق المناط والذي هو جزء من النظر في الواقع وأضفنا عنوانا آخر ليستوعب ماهو خارج تحقيق المناط وإن كان يتضمن بعضا منه. فتفرع هذا الباب إلى فصول ثلاثة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الفصـــل الأول : تحقيـــق الوقائـــع

## تمهيـــــد

عن معاوية[1] أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : ﴿ من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ﴾[2] ، و الدين إنما أنزل لتستقيم حياة الإنسان على نهجه، فكان الفقه فيه شرطا لتحقق هذه الاستقامة، و إلا كان حجة على الإنسان و ليس حجة له، كما أن فقه الواقع الإنساني شرط للتدين الصحيح بهذا الدين. فهما فهمان متلازمان و متكاملان[3] .

و فقه الواقع قسمان: قسم هو جزء من الفقه في الدين و لا يتم الفقه في دين الله على كماله إلا به، و قسم هو مقدمة للتدين الصحيح. و هداية الواقع بهذا الدين، فالقسم الأول يتمثل في فقه الوقائع التي تناولتها النصوص، فقه حقائقها و ملابساتها. – لا مجرد أسمائها – و ذلك في إطار فقه الواقع جملة في عهد نزول الوحي، فالوحي لم ينزل لهديها إلا بظروفها و ملابساتها، فلو اقتصرنا في معرفة محل الحكم على مطلق إسمها لأخرجنا بذلك بعضا من المسمى و أبقينا البعض فيخرج بذلك المسمى عن حقيقته و يكون الباقي أولى بإسم الجديد، و يترتب على ذلك صرف رسالة النص إلى غير مرسول إليه و هو جهل بالدين [4] .

---

[1] معاوية بن أبي سفيان بن حرب وأمه هند بنت عتبة بن ربيعة. ويكنى معاوية أبا عبد الرحمان، يذكر أنه أسلم عام الحديبية وكتم إسلامه ولم يظهره إلا بعد دخول الرسول صلى الله عليه وسلم مكة عام الفتح وشهد معاوية مع رسول صلى الله عليه وسلم حنين والطائف وروى عنه عدة أحاديث ، وولاه عمر بن الخطاب دمشق خلفا لأخيه يزيد بن أبي سفيان حين موته ثم ولاه عثمان بن عفان ذلك العمل وجمع له الشأم كلها حتى قتل عثمان، بويع له بالخلافة بعد علي واجتمع عليه بعده. توفي سنة (60 هـ)، ابن سعد الطبقات الكبرى. ج(7) ص(406-407)

[2] سبق تخريجه ص (89)

[3] يقول ابن القيم:( لا يتمكن المفتي و لا الحاكم من الفتوى و الحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما فهم الواقع و الفقه فيه و استنباط علم حقيقة ما وقع بالقرآئن و الأمارات و العلامات حتى يحيط به علما، و النوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر). إعلام الموقعين: ج(1) ص (11)

[4] أنظر: محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص (105 – 106)

و القسم الثاني يتمثل في فقه الوقائع التي لم يرد بشأنها نص حتى يكون معالجتها بالهدى مبني على اجتهاد صحيح، إذ لا يمكن وصف الدواء إلا بعد تشخيص الداء ولا يتم تشخيص الداء إلا بعد الفحص . فكان تحقيق الوقائع بقسميها تحديدا لأبعادها و ضبطا لظروفها و ملابساتها لازما لفهم الدين و العمل به، و نحن نتحدث عن هذا التحقيق عبر مبحثين اثنين :

## المبحث الأول : تحقيق الواقعة التي ورد بشأنها نص شرعي.

## المبحث الثاني : تحقيق الواقعة التي لم يرد بشأنها نص شرعي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# المبحث الأول : تحقيق الواقعة التي ورد بشأنها نص شرعي :

## مدخـــــل

إذا كانت نصوص الوحي في القرآن و السنة تمثل محور الهدي الذي تعود إليه مختلف الأدلة ، التي هي أدوات لهداية مختلف مناحي الحياة بهدي السماء، فإن الوقائع التي وردت بشأنها هذه النصوص تمثل عناصر الواقع الإنساني، و عصارة مركزة للحياة الإنسانية في كل أعصارها و أمصارها[1]، فهي أصل لغيرها على سبيل مشابهة الفرع للأصل في كتاب القياس، أو على سبيل عودة المركب إلى عناصره التي تركب منها، و مآل البسيط إلى المركب بالتحليل و التركيب.

و بالتالي فإن تحقيق هذه الوقائع تحقيقا تضبط فيه أبعادها و تشخص فيه ظروفها مهم في مرحلتين اثنتين :

**المرحلة الأولى** : تحقيقها في عهد نزول الوحي و ذلك للوقوف أكثر على دلالات النصوص و مقاصدها من جهة، و لتتضح سبيل بيان الهدي في الوقائع المختلفة إنطلاقا من هدي الله فيها.

**أما المرحلة الثانية** : فهو تحقيق يتم في كل عصر لاحق، يكون أهله في حاجة إلى العمل بالنص الوارد فيها، ليتبين مطابقة الواقعة لجنسها في العهد النبوي ، أو حدث تغير لا يضر ، فيتم إجراء النص كما هو عليه ، أو يلاحظ أن الواقعة خرجت عن جنسها بفعل النمو و التطور الذي هو سنة الله في المجتمعات و لم يبق لها من ذلك إلا الإسم، فإن المشاهد في التغير الحاصل في المجتمعات بفعل النمو و التطور أنه يطال المسميات دون الأسماء في الغالب ، و هو مصدر كثير من الزلات في التدين و الاهتداء بالدين. و إذا ثبت ذلك فلا بد من اجتهاد جديد في مثلها باعتبارها واقعة مستأنفة ، و لا عبرة بالأسماء إذا اتضحت المسميات ، وبيان هذا الإجمال يتم عبر مطلبين :

- **المطلب الأول : تحقيق واقعة النص الشرعي في العهد النبوي.**
- **المطلب الثاني : تحقيق واقعة النص الشرعي في غير العهد النبوي.**

---

[1] أنظر ص (32) من هذه الرسالة

## المطلـب الأول :

# تحقيق واقعة النص الشرعي في العهد النبوي

### مدخـــــل

إن الوقائع التي عالجتها النصوص إبان نزولها وقائع حية لإتصالها بالإنسان الحي، و دراستها على أنها كذلك هو المنهج الصحيح الذي ينسجم مع منطق الحياة التي يتصف بها هذا الإنسان.

فما كانت لتكون لولا وجوده، و فيها تظهر بصماته باعتباره كائنا حيا ، و لولا علاقتها بالإنسان لما وردت نصوص بشأنها ، فتحقيقها ينصب أولا على البعد الإنساني فيها قبل أن ينصب على شكلها الجامد و صورتها الميتة، و البعد الإنساني في الواقعة يتفرع إلى فرعين: الفرع الأول: هو البعد النفسي للواقعة، و الفرع الثاني: هو البعد الاجتماعي للواقعة و هما محل توضيحنا في هذا المطلب:

### الفرع الأول : تحقيق البعد النفسي للواقعة :

و نقتصر في توضيحنا لهذا البعد على التمثيل له بقاعدة أصولية في استنباط الأحكام، و هي ما يسمى بدليل الخطاب[1]. إن دليل الخطاب من طرق استنباط الحكم من النص و هي مسألة الحظ الأوفر فيها للقصد دون اللفظ ، إذ الحكم المستنبط عكس ما دل عليه منطوق اللفظ، و واقعة الحكم الشرعي خارج ماصدق اللفظ، فاللفظ لم يزد على أن حصر لنا القصد الأولي منه. ثم واقعة الحكم الشرعي تبين هذا الحصر ، أعلى سبيل تمييزها عن غيرها بالحكم ؟ أم على سبيل التأكيد، و ذلك بتفحص الواقعة وسبر الظروف التي تحيط بها، مثال ذلك القول بدليل الخطاب في قوله صلى الله عليه و سلم:" تستأمر اليتيمة في نفسها "[2] يضعف القول به في مسائل غيرها، و ذلك لما يحيط باليتيمة. مما يؤكد قصد التأكيد على قصد التخصيص، و هو شعورها بمغايرتها لمثيلاتها في نوع الكفالة التي

---

[1] دليل الخطاب معناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، وهو حجة عند الجمهور خلافا لأبي حنيفة و آخرون. أنظر: أبي حامد الغزالي: المستصفى. ص (265) / ابن قدامى روضة الناظر.ص (264) / الشوكاني: إرشاد الفحول. ص (157) / أبو سهل السرخسى أصول الرخسى ج (1) ص (258) / الآمدى : الإحكام ج (3) ص (102) وما بعدها .

[2] رواه النسائي عن أبي هريرة. سنن النسائي. دار الكتاب العربي. بيروت. لبنان. كتاب النكاح. باب : البكر يزوجها أبوها وهي كارهة ج(6) ص(87)

تشملها، و شعورها بتفضل الكفيل عليها مهما كان ذلك واجبا عليه بالشرع، و ما يترتب على هذا الشعور من أحاسيس ، كإحساسها برغبة الآخرين في التخلص منها، و لعل ممانعتها تكون ثقلا ينزل عليهم فيكون صمتها لثقل ضريبة الرفض على مشاعرها، لا حياء من إعلان رضاها، و هذا كله منتف في ذات الأب. فجاء الشرع حاميا لها من هذا الجانب ، و تأكيدا على عدم استغلال هذه المشاعر المترددة في نفسها ، لدفعها في طريق لم ترض سلوكه، و قبولها بزوج لم ترغب فيه، و فقه الحديث هو أن نشعر بأنه حق جعله الشرع لها، فيدفعنا ذلك إلى التنقيب عن كامل رضاها، حتى نسلم لها امانة هذا الحق كاملا غير منقوص ، ونمتنع عن التحايل في استخلاص إذنها بتقوية شعورها بضريبة الرفض المعنوية، بأي طريق ظاهره فيه الرحمة و باطنه من قبله العذاب. فنقع بذلك في كبيرة إهدار حق اليتيم بغير حق، فإن نحن خدعنا القضاء و أجبرناه على الحكم لصورة المسألة و شكلها. لم نفلت من قبضة " إنما الأعمال بالنيات " [1] ديانة، و ما ربك بغافل عما تعملون.

## الفرع الثاني : تحقيق البعد الإجتماعي للواقعة :

و نقتصر في توضيحنا لهذا البعد على التمثيل له بالعلاقة الكائنة بين قيمة الشيء و الحكم الشرعي المتعلق به، و علاقة هذه القيمة بالمجتمع.

إن حاجة الجماعة تمثل عاملا قويا من عوامل تحديد قيمة المحتاج إليه ، بل إن هذه الحاجة تعتبر هي القيمة الفعلية لهذا الشيء أو ذاك، فالشيء الذي يتجرد عن حاجة المجموع يكاد يعد مهملا و هذه القيمة الفعلية عرضة التغيير بفعل الزمان و المكان، و الفقيه – و هو يجتهد في إعطاء حكم لواقعة بناء على أهمية قيمتها – لا ينبغي أن يظل حكمه باقيا لنفس الواقعة إذا تغيرت قيمتها الفعلية بفعل الزمان و المكان، فقياس أحجام الأشياء لا يكون بشيء غير مقياس النفس البشرية. و إذا أدركنا هذا عرفنا أن قيمة الشيء ليس لذاته حتى يضل سعرها ثابتا ثبوت جرمها. إنما الشيء الواحد تكون له انعكاسات متباينة في الطول و الحجم و العرض حسب المرآة العاكسة. فكذلك الواقعة الواحدة مع المجتمعات المتعددة[2]، و

---

[1] رواه البخاري عن عمر ، كتاب الايمان ، باب : ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى ، ج (1) ص (21) / ومسلم عن عمر كتاب : الامارة باب : إنما الأعمال بالنية ، ج (6) ، ص (48)

[2] يقول محمد فتحي الشنيطي، ( و الدراسات الأنتروبولوجية دلت الباحثين على أن أي نظام من الأنظمة إذا إقتبسته جماعة من الجماعات و أدمجته في صميم أنظمتها التي تسير عليها، فإن هذا النظام المكتسب لا يظل على ما هو عليه – أي لا يسير على ذات النسق و إنما لا بد أن يصطبغ بصبغة جديدة مستمدة من طبيعة الجماعة التي إنتقل إليها ) أسس المنطق و المنهج العلمي طبعة (1970) ص (231)

هذا التباين قد يكون في المجتمع الواحد من فرد لآخر، و لكنه تباين بقدر، لإن العبرة بالقيمة الفعلية عند المجموع، فإذا كان لا ينبغي أن نفصل حكم الواقعة حسب فرد فرد فيختل الإنضباط المطلوب في الأحكام ، لذا يعتبر ما يراه المجموع ، إلا أنه إذا تغيرت رؤية المجموع و وزنهم للشيء من مكان لآخر، أو من جيل إلى جيل فلا ينبغي أن نهدر إحساس و رؤية جيل ، لرؤية و إحساس غيرهم، يشهد لهذا الإعتبار القصد الذي يراه الجمهور من النهي عن أن يبيع حاضر لبادي ، في قوله صلى الله عليه وسلم: " لا يبيع حاضر لباد ذروا الناس يرزق الله بعضهم من بعض"[1] (و الذين منعوه إتفقوا على أن القصد بهذا النهي هو إرفاق أهل الحضر لأن الأشياء عند أهل البادية أيسر من أهل الحاضرة و هي عندهم أرخص، بل أكثر ما يكون مجانا عندهم، أي بغير ثمن)[2].

فكأنهم رأوا أنه يكره أن ينصح الحضري البدوي[3] ، و ليس ذلك محاباة منه عليه الصلاة و السلام لأهل الحضر على أهل البدو ، و لكن اعتبار الغبن الذي يحصل من الشيء الواحد لأبناء الجيل الواحد مع تقارب المكان ، يختلف باختلاف إحساس كل طرف بمقدار هذا الغبن، فما يعتبر غبنا عند أهل الحضر لا يعتبر كذلك عند أهل البادية ، فعند أهل البدو خشونة في العيش و عند أهل الحضر رقة ما، يشهد لذلك أن انغماس أهل الحضر في مظاهر الترف و الكماليات أعمق منه عند أهل البادية المقتصرون على الضروري من المعاش في الغالب[4] ، و لذلك أثره البين في القدرة على التحمل وفي تفاوت مدى الإحساس بالغبن الحاصل على الطرفين ، و قل مثل ذلك في سائر الأحكام الفقهية التي يقوم فيها الفقهاء بالتفريق بين الأشياء أو الإلحاق ، بناء على ما يرونه من فارق من جهة ، وعلى مدى اعتبار وزن هذا الفارق و أثره من جهة أخرى. فتلك أحكام لأن تعتبر وزن تلك الفروق في تلك المجتمعات أولى من اعتبارها مقصود النص الثابت الذي لا يتغير بتغير الأزمان.

---

(1) سبق تخريجه ، ص (73)

(2) ابن رشيد: بداية المجتهد.ج (2). ص (166) أنظر أيضا إبن قدامى: المغنى.ج (4). ص (43)

(3) ابن رشد: بداية المجتهد.ج (2) ص (166) الصنعاني: سبل السلام.ج (3) ص (21-22)

(4) ابن خلدون: المقدمة.ص (122)

## المطلب الثاني :

# تحقيق واقعة النص الشرعي في غير العهد النبوي

إن العلاقات التي تكون بين الناس يتعرض بعضها للنمو تبعا لتطور المجتمع و تعقد شبكة العلاقات فيه تبعا لذلك التطور. و قد يترتب على هذا النمو ما يترتب على نمو الطفل نموا يتجاوز به مرحلة البلوغ فيخرجه ذلك عن المساحة التي تصدق عليها النصوص قبل مرحلة البلوغ ، مع أن الشخص في ذاته واحد هنا أو هناك، إلا أننا بفعل إدراكنا لهذا النمو إدراكا محسوسا لم نستغرب تغير الحكم في حقه ، بل نرى ذلك شيئا طبيعيا، و نفس الموقف نقفه مع التفريق الذي وردت به النصوص في شأن الزروع و الثمار قبل الإزهار و بعدها حكما ، و انصراف القصد إليها مع أصولها تبعا أو استقلالا[1] و ما إلى ذلك ، إلا أن نمو العلاقات في المجتمع لا يتفطن له بنظر قريب ، وإنما بنظر يقرب بين المتباعد ثم يقارن لكون هذا النمو تبع لنمو المجتمع في الغالب ، و أن تغير المجتمع تغيرا يقف فيه الشخص على طرفيه لا يكون إلا وفق مدة طويلة تجعل القليل من كبار السن هم الذين عاينوا التغير، و قد لا يشهد الشخص إلا مرحلة من مراحل المجتمع. أي فالتغير الذي يكون ملفتا لانتباه الحس و العقل لا يكون إلا و الشخص قد انقضى أجله[2]، بخلاف النمو الذي يكون في الإنسان و النبات فهي ظاهرة متكررة و سريعة، إذا ما قيست بنمو المجتمعات، فلتكررها و قصر مدتها يستوعبها الحس و العقل استيعابا مباشرا. فلا يندهش تبعا لذلك الاستيعاب للنصوص و هي تفرق بين الشيء الواحد تبعا للمرحلة التي بلغها من النمو، بل يرى ذلك من المسائل التي تتمشى مع العقل و الفطرة، و للقصور عن إدراك النمو الحاصل في العلاقات الإجتماعية يجعلنا – و نحن نستثني بعض العلاقات من عموم النص الذي يشملها – نعتبر استثناءنا للضرورة الحاصلة ،كما يجعل بعضنا ينفر من هذا الاستثناء في مواجهة النص مهما كانت الضرورة، إلا أننا لو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر النمو الذي يحصل للعلاقات بفعل تطور المجتمعات لنظرنا إلى الاستثناء الواقع على أنه خروج طبيعي لهذه العلاقة عن المحل الذي يصدق عليه النص بفعل التغير الذي طرأ عليها عن طريق النمو.

---

(1) أنظر الشاطبي: الموافقات. ج(3) ص (5)

(2) و إلى هذا التغير البطيء الذي يحدث في المجتمعات، و الذي يسبب الذهول عنه منعطف تزل عنده قدم المؤرخ، مثل ما تزل عنده قدم الفقيه و هو ما نحن بصدد بيانه في هذا المبحث. يقول ابن خلدون: (و من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم و الأجيال بتبدل الأعصار و مرور الأيام و هو داء دوى شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة و لا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة) المقدمة.ص (28)

مثال ذلك بيع العربون : فالنص الوارد في ذلك على ضعفه [1] جعل الجمهور. في القديم يتفقون على عدم جوازه [2] لكونه صحيحا في معناه وقتهم قال ابن رشد : ( و إنما صار الجمهور إلى منعه لأنه من باب الغرر و المخاطرة، و أكل مال بغير عوض) [3] إلا أن الكثير من علماء هذا العصر أجازوه بناءا على ضرورته في العلاقات التجارية المعاصرة و حاجتها الماسة إليه[4] . و ذلك أن المعاني التي جعلت الجمهور يمنعونه لكونه أكل مال بغير حق و ما إليه ، أكثر ما تتجلى في المجتمع البسيط ففي مجتمع الريف و القرية و نحوها ليس هناك ما يدع إلى التعامل بالعربان إلا جفاء الطبع في الغالب ، و ذلك لأمرين أمر مادي و أمر إجتماعي .

**فالأمر المادي** : يتمثل في كون الحركة التجارية على بساطتها و بساطة فرصها، و معرفة طوارئها المستقبلية على وجه غالب ، كل ذلك ينفي الضرر المتوقع الذي يدعو البائع إلى التعامل بالعربان، فإذا انتفى هذا الضرر انتفت الحاجة إلى مثل هذا النوع من البيوع.

---

[1] الحديث الوارد في العربون أخرجه مالك عن الثقة عنده – هكذا قال يحي أحد من روى الموطأ عن مالك – عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع العربان، الموطأ. كتاب : البيوع ما جاء في العربان ص(510). وقال القعنبي والتنيسي وآخرون عن مالك أنه بلغه عن عمر بن شعيب. وهما سواء لأنه كان لا يحدث إلا عن الثقة عنده. انظر التمهيد لابن عبد البر. تحقيق سعيد أحمد أعراب. مطبعة فضالة المغرب (1990م). ج(24) ص(176–177) وأشبه ما قيل في الراوي المجهول أنه ابن لهيعة. وقيل عن ابن وهب عن ابن لهيعة. وابن لهيعة أحد العلماء إلا انه يقال إنه احترقت كتبه، فكان إذا حدث بعد ذلك من حفظه غلط. انظر التمهيد لابن عبد البر. ج(24) ص(176–177). ورواه حبيب متروك ولا يشتغل بحديثه. انظر : الاستذكار لابن الأسلمي عن عمرو بن شعيب. لكن حبيب متروك ولا يشتغل بحديثه. انظر : الاستذكار لابن عبد البر. وثق أصوله وخرج نصوصه ورقمها وفنن مسائله ووضع فهارسه الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي. دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق. بيروت. دار الوعي حلب القاهرة الطبعة الأولى (1993م) ج(19) ص(7). والحديث ذكره الشيخ المحدث محمد ناصر الدين الألباني في كتابه ضعيف سنن ابن ماجة. أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش. المكتب الإسلامي. الرياض الطبعة الأولى. (1988م). ص(168)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (162)

[3] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (163)

[4] وهذا الذي رجحه الدكتور يوسف القرضاوي : انظر شريعة الإسلام ص(114–115)

**أما الأمر الإجتماعي** : فإن العلاقات في المجتمع البسيط أكثر تلاحما و عمقا و أكثر صدقا. ومبنى الحياة على التكافل [1] ، وحيث العلاقات في أغلبها هكذا يكون التعامل بما يتضمن استغلالا دون ضرورة داعية إلى ذلك من قبل الجفاء و ضعف الأخلاق الموغرة للصدور.

بينما في المجتمع المعقد فإن الأمر يختلف من الجهتين،

**فمن الجهة المادية** : فإن الحركة التجارية أكثر سرعة و تفاعلا و تعقيدا، و الفرص أكثر ، ولا يمكن ضبطها عن طريق التنبؤ بها فيما يستقبل من الزمان ، مما قد يلحق الضرر بالبائع المنتظر بسلعته، بضياع الفرص المتجددة إذا ما تراجع المشتري عن الشراء [2] ، أما من الوجهة الاجتماعية فإن وقع التعامل بالعربان على النفس يختلف عن وقعه في المجتمع البسيط، إن لم يكن عكسه تماما، لكون مبرراته أكثر موضوعية ، و لكون العلاقات الاجتماعية أكثر سطحية و أقل عمقا ، لقيامها في الغالب على المصالح، ووفق هذه المعطيات ، فإن المشتري قد ينظر إلى العربان على أنه مساعدة من البائع يشكره عليها. لا على أنه إستغلال. والخلاف القائم بين المجتمع البسيط و المجتمع المعقد في نوع هذه العلاقات يعود في أساسه إلى البساطة و التعقيد و ما ينجم عنهما من خلاف في طبيعة المهن و النظرة إليها ، والأرض و العلاقة بها ، ونسق التفاعل الاجتماعي و مدى عمقه و سطحيته[3] قبل أن يعود إلى قيم الفرد و أخلاقه، بل فإن كثيرا من قيم التفاعل هي ثمرة لهذا الوضع .

فإذا راعينا أثر هذا البعد في فهم النصوص ، زال كثير من الإشكال الذي يعترضنا في بعضها عند إسقاطها على الواقع المعاصر من عدم المناسبة، و لم نجد حرجا في معالجتها باجتهاد جديد انطلاقا من هذا النص و غيره لأنها في نظرنا بفعل التغير الاجتماعي واقعة مستأنفة في حقيقتها و إن اشتركت مع سابقتها في الاسم و العنوان، و لا يعتبر حينها اجتهادا مع النص و إنما على ضوئه و اهتداء به.

---

[1] أنظر : أليكس إنولا يشتغل بحديثه. انظر : الاستذكار لابن لر ، مقدمة في علم الإجتماع ، ترجمة (د. محمد الجوهري وعلياء شكري ، والسيد محمد الحسين) الطبعة الثالثة (1978) ، دار المعارف ، ص (139) محمد عاطف غيث : علم الإجتماع الحضري (مدخل نظري) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية طبعة (1987) ص (12 – 101)

[2] مصطفى الزرقا المدخل الفقهي العام ، دار الفكر ، الطبعة التاسعة (1967 – 1968) ، ج (1) ص (495)

[3] لمزيد من التوضيح أنظر للدكتور محمد عاطف غيث ، علم الإجتماع الحضري ، ص (81) ومابعدها

## المبحث الثاني : تحقيق الواقعة التي لم يرد بشأنها نص شرعي

### مدخـــــل

إذا كان تحقيق الواقعة التي ورد بشأنها نص شرعي يعد ضبطا لمدلول هذا النـص ، وهـي عمليـة من صميم تفسيره ، و بيان دلالة اللفظ على الحكم في المحكوم فيه من قبيل منطوقة في الغالب، فإن تحقيق الواقعة التي لم يرد بشأنها نص ليتبين وجه الهدى فيها ، يعد مقدمة لاستنباط الحكـم مـن معقـول النـص و فحواه. سواء أكان من معقول نص واحد أو معقول عدة نصوص.

و لما كانت الواقعة التي تتطلب اجتهادا لبيان هدي الله فيهـا هـي جـزء مـن الواقـع الإنسـاني، و الواقع الإنساني خاضع لسنة النمو و التطـور كمـا هـو مشـاهد و مقـرر في بحـوث الإجتمـاع، فإنهـا بدورها خاضعة للتطور و التعقيد تبعا لتعقد المجتمع و تطوره.

والمعضلة المطروحة الآن ، كيف تصلح تلك الوقائع البسيطة أصلا لبيان الهـدى في هـذه الوقـائع المتطورة ؟ لأن هذا التطور عطل في أغلبه بيان الهـدى في كثـير مـن الوقـائع بطريـق القيـاس القـائم علـى المساواة ، للتباين بين البسيط و المعقد في جميع الأشياء أو أغلبها، و كيف يكون الاجتهـاد الـذي يهـدف إلى ذلك آمنا من المزالق التي تشد عن مقاصد الدين شذوذا بعيدا ؟ .

و لبيان هذا التساؤل رأينا أن ينصب حديثنا في هذا المبحث على المطلبين التالين:

### المطلب الأول : كيفية الانتقـال من البسيط إلى المعقد في بيـــان الأحكام.

### المطلب الثاني : ضابط هذا الإنتقـــــال.

# المطلب الأول: كيفية الإنتقال من البسيط إلى المعقد في بيان الأحكام

إن اختلاف المجتمعات يقتضي تباينا بين الأنظمة التي تحكمها من حيث الصلاح من عدمه ، تباينا طبيعيا غير متكور[1]، و الذي يبدو أن تعدد المجتمعات الذي يعد معضلة تقتضي حلا أمام التشريع الواحد، لم تكن مطروحة بهذه الحدة التي تصبب فيها عرق خبراء الإجتماع أمام ما سبق من الأديان ، كما هي عليه أمام الدين الأخير- دين الإسلام- و سبب ذلك ؛ أن الأديان في عهودها الأولى لا تتعدى في خطابها قوم النبي المرسل (كان النبي يبعث إلى قومه خاصة) [2] و من ثم فإن التشريع المنزّل لهدى صورة الحياة كما هي عليه عند هذا القوم. لم تعنه صور الحياة المختلفة في مجتمعات أخر ، قربت من مجتمع النبي المرسل أو بعدت في مستوى التعقيد و البساطة - هذا في الزمن الواحد، إضافة إلى كونها شرائع إلى أجل، فإذا انتهى ذلك الأجل ، أرسل الله نبيا جديدا بشرع جديد ، يناسب ما تجدد من أحداث الحياة عبر توالي الأزمان. كما أنه يبدو أن تطور الحياة البشرية كان يسير بطيئا ، و لم يشهد هذه السرعة منذ نشأتها إلا في الأحقاب الأخيرة.

أما شريعة الإسلام فهي وحدها التي عرضت عليها هذه المعضلة ، بحكم ما تميزت به من العموم عبر الزمان و المكان ، ( و بعثت إلى الناس كافة )[2] و ( لا نبي بعدي)[3] . فتجاوزتها تجاوزا مباركا ليس فيه صراع ، و لكنه فتح مبين، فأسلمت له قيادها ، و قالت أسلمت مع محمد صلى الله عليه و سلم لله ربّ العالمين.

ونحن نحاول في هذا المقام ، أن نتبين وضع الشريعة الوضع الذي يقصد به استيعاب هذا التباين بين المجتمع البسيط و المجتمع المعقد، إذ هو من الاعتبارات المهمة - إن لم يكن الأهم - الذي تنقسم وفقه المجتمعات بهذا الإنقسام[4]. لننهج على منواله في إجتهاد هاد لما تجدد مع الأيام. و الذي تبين لنا أن حكمة الله تعالى اقتضت أن يكون المجتمع الذي يتنزل فيه الوحي و يقضى فيه عمر النبوة، و يكون نموذجا لغيره من المجتمعات، هو مجتمع بسيط، مغمور شأنه بين الأمم ، شيء يثير الغرابة ابتداءا، و قد تساءل يومها بعض الناس قائلا : ( لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم )الزخرف (30)

---

[1] أنظر: علي عبد الواحد وافي: علم الإجتماع. ص (8)

[2] رواه البخاري عن جابر بن عبدالله ، باب التيمم ، ج (1) ص (91 - 92) / ومسلم عن جابر بن عبدالله ، كتاب : المساجد ومواضع الصلاة ، ج (2) ص (63)

[3] سبق تخريجه ص (27)

[4] أنظر: علي عبد الواحد وافي: علم الإجتماع. ص (21)

مستعظما أن يكون هذا المجتمع البسيط الساذج أهلا لتحمل رسالة عامة خاتمة، لكن الله أعلم حيث يجعل رسالاته.

## كيف يقتضي هذا الوضع ذلك الإستيعاب؟

إن المجتمع المعقد امتداد للمجتمع البسيط[1] عبر قناة النمو و التطور، أو أن المجتمع المعقّد هو المجتمع البسيط نفسه ، لكن في مراحل متقدمة من عمره ، وإلى مثل ذلك يشير ابن خلدون بقوله (أن البدو أصل للحضر و متقدم عليه)[2] ، و من ثم فليس هناك تباينا مطلقا بينهما، بل هناك صلة وثيقة وثاقة الشيء الواحد مع ذاته، كما أنه ليس هناك تطابق مطلقا، بل هناك (تباين معتبر ، و للتقريب فإن المقارنة بينهما تشبه مقارنة الشخص مع ذاته في مرحلتين مختلفتين من العمر.

و الذي يهمنا أن العلاقات التي تسود المجتمع البسيط علاقات بسيطة أولية، أما العلاقات التي تسود المجتمع المعقد فهي العلاقات نفسها، لكن بصورة معقدة. و هذا التعقيد له صورتان:

### الصورة الأولـــى :

يكون التعقيد في الأسباب النفسية و الإجتماعية التي تقف وراء هذه العلاقة ، فكلما كان المجتمع بسيطا كلما قلت الأسباب التي تقف وراء هذه العلاقة، و مع هذه القلة تزداد وضوحا و تميزا، و ذلك شيء يتناسب مع بساطة المجتمع، و كلما كان المجتمع أكثر تعقيدا كلما صحبه على وجه غالب تعدد الأسباب التي تقف وراء هذه العلاقة، و مع هذه التعدد فإنها تكون أكثر تداخلا و تشابكا، و ذلك للازدحام المشهود في الوظائف و المرافق الذي اقتضته الكثافة البشرية بفعل النمو الديموغرافي المستمر. فهذه الكثافة و الازدحام تفرض على البشرية ضبط الكثرة المفضية إلى الفوضى و الحرج ضبطا ينزع إلى القلة و التحديد. حفظا للنظام و حسن سير حركة الحياة و يتجلى ذلك بهذين المثالين :

---

[1] يقول الدكتور محمد عاطف غيث ( أما المدخل المفضل لدراسة علم الإجتماع الحضري فيدور حول اعتبار الريف و الحضر امتدادا واحدا حيث يمكن أن نلحظ تدرجا مستمرا بين ماهو ريفي و بين ما هو حضري الأمر الذي يمكن معه أن نضع كل مقومات الإنسان و نتائج نضاله مهما اختلفت خصائصها في أحد حلقات تلك السلسلة المتصلة و المترابطة، و لهذا نعتبر أن هذا المدخل الذي ينظر إلى الريف و الحضر على أنها علامتين على طريق واحد مدخلا مختلفا إلى حد كبير عن المدخلين السابقين ) علم الإجتماع الحضري. ص (120)

[2] ابن خلدون: المقدمة. ص (122)

**المثال الأول :**

إن التعامل المالي في المجتمعات الأولى كان قائما في أغلبه على المقايضة لسهولة مثله في المجتمعات البسيطة ، فلما شهدت البشرية هذا الازدحام الهائل في المرافق و البشر كانت أميل إلى التعامل النقدي حتى لا نكاد نجد للمقايضة أثرا ، لسهولته من جهة ، ولما يترتب على المقايضة من حرج كبير. فاختصرت الأعواض العينية كبيرة الحجم في أعواض نقدية أسهل و أيسر[1].

**المثال الثاني :**

إن الغالب في المجتمع البسيط أن تقوم العلاقات بين أفراد و مجموعات معروفة أسماء عناصرها فردا فردا، معرفة تكاد تلغي اعتبار الجماعة و تعود بها إلى الفردية، فإن هذه العلاقات تتهيأ لها في المجتمع المعقد أطراف لا تكاد تجد للفردية فيها اعتبار على وجه مباشر، كالهيئات و المؤسسات و البنوك و ما إلى ذلك ، مما اصطلح علماء القانون إطلاق أسم الشخصية الإعتبارية[2] عليها ، و ذلك بفعل الكثرة الهائلة للأطراف التي لها مصالح في علاقة معينة ، كثرة لو تركت و شأنها قد تضيع كل المصالح نتيجة الفوضى الحاصلة من عدم القدرة على ضبطها ، فاختصرت الأطراف الكثيرة التي لها مصالح في علاقة معينة في طرف واحد جامع.

**الصورة الثانيـــة :**

يكون التعقيد في التشابك و التداخل الذي يحصل بين عدة علاقات ، ففي المجتمع البسيط يغلب وجود العلاقة معزولة عن غيرها ، و إن كان هناك تداخل فهو تداخل بسيط يتناسب و بساطة الحياة ، أما في المجتمع المعقد فإن التداخل و التشابك هو الغالب ، للتعدد الكائن في المرافق و الوظائف و المصالح إلى حد الازدحام[3].

و الذي نؤكد عليه أن المجتمع هو المجتمع، و العلاقات هي العلاقات، لكنها هنا بسيطة و هناك معقدة ، فهناك وحدة اقتضتها وحدة عنصر الإنسان و هو خلية المجتمع ، فمهما كان المجتمع فالإنسان هو الإنسان، و تباين اقتضته سنة النمو و التطور في المجتمع الإنساني.

---

(1) أنظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ص (178-179)

(2) أنظر الدكتور: توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونية. الدار الجامعية. بيروت الطبعة الأولى (1988 م) ص (741) و ما بعدها

(3) لمزيد من التوضيح أنظر عبد المجيد النجار: في فقه التدين فهما و تنزيلا ج (2) ص (87)

و أمام هذا الإنقسام إلى مجتمع بسيط و مجتمع معقد، فنحن بين خيارين لو كان الخيار إلينا، و لكن الأمر لله و لا خيار لنا، إنما ذكرنا ذلك قصد التمثيل و البيان. فنحن بين خيارين، إما أن تنزل الشريعة في مجتمع معقد، فيتبين لنا حكم العلاقات و هي معقدة ، ثم على الإنسان في المجتمع البسيط أن يجتهد لمعرفة حكم العلاقات البسيطة انطلاقا من المعقدة، و إما أن تنزل الشريعة في مجتمع بسيط فيتبين لنا حكم العلاقات البسيطة و هدى الله فيها، ثم على الإنسان في المجتمع المعقد أن يجتهد لمعرفة حكم ما تعقد من علاقات، انطلاقا من العلاقات البسيطة. و الذي نراه أن المسلك الثاني و الذي على وقفه وضعت الشريعة هو المسلك القريب، و النهج الأكثر أمانا، لكون معرفة المركب انطلاقا من معرفة البسيط أيسر من العكس وأقرب ، وتوضيحا لذلك نفرد كل نمط من طرق الحصول على المعرفة بشيء من البيان .

**النمط الأول : معرفة المركب انطلاقا من معرفة البسيط** : إن معرفة العناصر البسيطة و الاهتداء إلى سرها، هو الذي يجعلنا أكثر تحكما.

– فيما تركب منها ، و أكثر ضبطا لها[1]، فنكون بذلك أقدر على تسخيرها وفق ما نريد و لو بقدر، ويشهد لذلك ما هو مشهود في الكسب المعرفي البشري و علاقته بتسخير الموجودات لصالح الإنسان، فالإنسان لم يهتد إلى تسخير الطبيعة و ما حوله من موجودات إلا بقدر اهتدائه إلى عناصر المادة وأسرارها، و لم يكن للتكنولوجيا هذا الشأن في العصر الحديث إلا بفضل ما وصل إليه الإنسان من معرفة للذرة و خفاياها. كما أن الطب لم يسجل له تقدما إلا بقدر غوصه في أصغر عناصر الجسم، الخلية و مكوناتها و الأمر لا يتطلب إطالة بيان، فكذلك فيما يتعلق بالمجتمع. فإذا عرفنا هدى الله في العلاقات في أبسط صورها، لم يتوقف معرفة هديه بعد ذلك في العلاقات و هي معقدة على الوحي

---

[1] جاء في كتاب مقدمة في علم الإجتماع ص (59) لمؤلفه أليكس إنكلر:( بل إننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فندعى أن هذه العلاقات– العلاقات الإجتماعية – ليس سوى جزيئات الحياة الإجتماعية و أنه ما تزال هناك وحدة أصغر هي "الفعل الإجتماعي" الذي يمثل الذرة الحقيقية للحياة الإجتماعية التي يمكن أن تكون موضوعا خاصا لدراسة علم الإجتماع) و في صفحة (144) يمثل لما أسماه بالفعل الإجتماعي. ذرة الحياة الإجتماعية بقوله ( و يمكننا أن نضرب في هذا الصدد مثلا بسيطا بحركة الجفن التي تتم في أقل من اللحظة، فإذا كنت "أطرف" يعني تلقائيا خاصة كفعل منعكس لا أكثر فإن فعلي هذا يكون فعلا جسمانيا "فيزيقيا" و ليس فعلا إجتماعيا، و لكن إذا كنت "أغمز" بعيني لأوصل لمحدثي الذي أعتقد أنه قادر على فهم تلك الإشارة فكرة مؤداها "أنني أوافقك، أو أأيدك" فإن حركة جفني هذه تصبح فعلا إجتماعيا)

وحده بل ذلك في طوقنا، و علينا أن نتتبع كيف يؤول البسيط إلى المعقد في الوجود[1]، لنعرف بذلك الطريق الذي يسلك في ملاحقة هذا التحول بالضبط و التوجيه، و هذا يتطلب منا فقها بصيرا بالنفس و المجتمع. و على أمة الإسلام أن تكون أسبق الأمم في ذلك. و ما تقصيرنا فيما سمي بالعلوم الإنسانية إلا ذنب لا عذر لنا فيه، و لم يكن قولنا هذا إدخالا في العلوم الإسلامية ما ليس منها، لما نراه في المؤلفات التي تعد العلوم الإسلامية و لا تدرج ما ذكرنا فيها، فذلك فصام له أسبابه و مساوئه في نفس الوقت ، و لسنا بصدد بيان ذلك في هذا المبحث[2]، إنما الذي أريد التأكيد عليه أن الأمر لا يتطلب جهدا في الاستدلال لأمرين :

## أولا :

ألم يأت القرآن لهدى النفس و المجتمع ؟ فأي عقل إذن يسمح لنا بالتهاون فيما يتعلق بالنفس و المجتمع من معرفة و نحن نحمل الهدى لهما : بل كان الأولى أن لا تسبقنا أمة في ذلك ما دمنا نحمل رسالة القرآن و إن سبقتنا في غيره .

و لكن الذي حدث أن القرآن نزل من السماء لهداية الإنسان في نفسه و مجتمعه، و نحن أردنا بهذا الفصام النكد أن نحول بين القرآن و هدفه، و أن نعيده إلى السماء من حيث أنزل عبر روحانيات لها شبه بالتي وصفها الله تعالى "و رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ) الحديد (26) .

## ثانيـــا :

كوننا نملك ضمانات الوصول إلى الحق في هذا المجال على تعقده أكثر من غيرنا الذين ترتب على دخولهم هذا الميدان دون هذه الضمانات ؛ إما تيه في بيداء مظلمة عبر نظريات متضاربة يشبه بعضها أن يكون ألعوبة للأطفال و إن تمسحت بالعلم عبر عناوين و مصطلحات لا مضمون لها.

و إما الوصول إلى الحقيقة في بعض جوانبها ، و لكن بعد أجيال و أعمار، و قد اختصر الطريق لأمتنا اختصارا بهذه الضمانات ، وبيان هذا الإجمال فيما يلي :

---

[1] و هذا الذي حدا بالمحدثين من علماء الإجتماع قصد فهم الظواهر الإجتماعية في العصر الحديث إلى محاولة دراسة هذه الظواهر في أقدم وضع لها، يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: ( اهتدى المحدثون من علماء الإجتماع إلى طريقة ترشدهم في صورة ما إلى أقدم وضع للظواهر الإجتماعية، و ذلك بملاحظة هذه الظواهر في الشعوب البدائية، و خاصة السكان الأصليين لأمريكا و أستراليا، فهم يعتبرون هذه الشعوب ممثلة إلى حد ما لما كانت عليه الإنسانية في فجر نشأتها... فهذه الشعوب في نظر علماء الإجتماع بمنزلة المتاحف في نظر علماء الآثار ) علم الإجتماع علي عبد الواحد وافي ، ص (44)

[2] أنظر: أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم. ص (74)

قد تقرر في علم المنطق أن العلم يتبع المعلوم وأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره[1]، و الهدف من دراسة النفس والمجتمع هو صياغة قوانين و أحكام تناسب طبيعة الإنسان، فإذا تصورنا طبيعة الإنسان تصورا صحيحا في أي ميدان من الميادين أمكننا بعد ذلك أن نصدر أحكاما مناسبة له في ذلك الميدان ، فنحن وفق هذا المنهج ننطلق من التصور إلى الحكم إنطلاقا من المقدمة إلى النتيجة.

و لتعقد موضوع الإنسان نجد التضارب و التناقض في التصورات المتعلقة به لما اعتمد أصحابها في بلوغها على مطلق العقل و قصور العقل ، في ذلك غير خاف[2]، و لكن ليس لهم غير ذلك.

أما نحن فبفضل ضمانات هدى السماء يمكننا الوصول إلى التصور عبر منهج معكوس، فيكون الطريق أكثر اختصارا، و ذلك بالانتقال من الحكم إلى التصور. لأنه قد تيسر لنا معرفة الحكم عن طريق الوحي، فعلمنا أنه الأنسب لطبيعة الإنسان ، وبذلك نستبعد كل تصور عن الإنسان يناقض هذا الحكم دون أن نكلف أنفسنا استدلالا على ذلك إلا ببيان التناقض، فإن بقي لنا تصور واحد فهو المطلوب و إن بقي أكثر من واحد و بينهما خلاف و لكن يظل الجميع غير بين التناقض مع الحكم، فنستعين بعد ذلك بوسائل المنهج العلمي لترجيح التصور الأقرب بعدما تحددت مساحة المطلوب ، و ذلك كله وفق قاعدة السبر والتقسيم[3]. التقسيم الذي أنيط في أغلب أحواله بالحكم الشرعي، ثم السبر الذي يقوم به المجتهد كشفا عن حقيقة الإنسان بوسائل الكشف الممكنة ، و مثال ذلك مايلي :

إذا ثبت في الشرع القوامة للرجل على المرأة في البيت على وجه مجمع عليه، علمنا يقينا أن هذا الحكم هو الأنسب لطبيعة كل من الرجل و المرأة داخل الأسرة. و من ثم فإن أي نظرية تأتنا بعد ذلك عن طبيعة الإنسان مؤداها قلب حكم القوامة أو جعلها شركا بينهما ، نعلم بطلانها مسبقا ، و خطؤها في تصوير طبيعة الإنسان. و يتقوى لدينا كل ما مؤداه تقرير الحكم السابق مما له تعلق بطبيعة الإنسان، و ما علينا إلا مزيد من البحث لهدم ما هو خاطيء و تقوية ما هو الأقرب إلى الصواب و إن عسر علينا

---

(1) عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة دار العلم دمشق الطبعة الثالثة (1988م) ص(357)

(2) أنظر : ألكسيس كاريل : الانسان ذلك المجهول ص (20) ومابعدها

(3) السبر و التقسيم: من طرق إثبات العلة في القياس. (و السبر معناه الإختبار. و التقسيم هو حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة في الأصل، و تردد العلة بينهما بأن يقال العلة إما هذا الوصف أو هذا الوصف...و يختبرها وصفا وصفا...بواسطة هذا الإختبار يستبعد الأوصاف التي لا تصلح أن تكون علة، و يستبقى ما يصلح أن يكون علة، و بهذا الاستبعاد و هذا الإستبقاء يتوصل إلى الحكم بأن هذا الوصف علة) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص (77) أنظر أيضا إرشاد الفحول للشوكاني ص (187)

ذلك ابتداء ، مستندين في ذلك إلى القاعدة المنطقية : عدم الوجدان لايستلزم عدم الوجود" [1] و قل مثل ذلك في سائر الأحكام.

و بذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية مفاتيح لخزائن المعرفة المتعلقة بالإنسان. الإنسان الفرد، أو الإنسان المجتمع. معرفة نعتمدها حيث لا نص في اجتهادنا ، لنقتدي بالنصوص في انسجامها و مناسبة أحكامها لطبيعة الإنسان.

**النمط الثاني : معرفة البسيط انطلاقا من معرفة المركب :**

إذا عرفنا الهدى جملة في علاقة مركبة، وإن ، استطعنا بعد ذلك تحليل هذه العلاقة إلى ما تركب منها، فإننا نعجز عن معرفة نسبة كل عنصر من الهدى ولو حاولنا تقسيم الهدى على العناصر البسيطة وفق ما نراه، كان نوعا من التشريع الذي لم يأذن لنا الله فيه، بخلاف ما إذا عرفنا نسبة الهدى في كل عنصر بسيط على حدة، فإن معرفة مقدار الهدى لما تركب من هذه العناصر عن طريق الضم و الجمع و المقارنة و مختلف صور التركيب هو اجتهاد مشروع لنا، فإن أصبنا فلنا الأجر مرتين ، وإن أخطأنا فلنا أجر على اجتهادنا أما خطؤنا فمغفور إن شاء الله.

و لمزيد من الإيضاح لهذه المسألة نستمع أولا إلى ما قرره الدكتور يوسف القرضاوي بقوله :( فلكل عمل مأمور به أو منهي عنه وزن أو سعر معين في نظر الشارع بالنسبة لغيره من الأعمال و لا يجوز أن نتجاوز به حده الذي حده له الشارع فنهبط به عن مكانته، أو نرتفع به فوق مقداره) [2] .

ثم انطلاقا من هذا التقرير يسهل علينا بيان أن معرفة سعر شيء ما ، إذا عرفنا سعر كل جزء تركب منه لا يكاد يكون فيه دخل لاجتهاد الإنسان، و إن دخل فهو اجتهاد مرسومة طريقه على وجه دقيق، أما إذا عرفنا سعر مركب ما، و حاولنا انطلاقا منه معرفة سعر كل جزء من هذا المركب ، و إن كان ما نتصوره من أن النتيجة التي نريد الوصول إليها لا تتناقص مع قاعدة أن مجموع أسعار تلك الأجزاء لا ينبغي أن ينقص أو يزيد عن سعر الكل، و في ذلك ضابط ما للاجتهاد، إلا أن تحديد نسبة كل جزء من سعر الكل هو في الحقيقة اجتهاد ليس له مستند إلا ما يراه الإنسان المجتهد فحسب، و في ذلك ما فيه من خطر التشريع بغير دليل بخلاف الطريق الأول.

---

[1] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني. ضوابط المعرفة ص(351)

[2] يوسف القرضاوي : كيف نتعامل مع السنة النبوية ، ص (78)

ولا يرعبك ما تراه في هذا الطرح، فعملية التحليل و التركيب هي غاية ما يقوم به كل علم من العلوم و سنذكر مثالا يزيد الأمر إيضاحا من جهة، و يبين لك من جهة أخرى أننا لم نكن بهذا الطرح بدعا من الناس ، و لكن الحقيقة (تغير ثوبها دائما مثل كل سيدة و لكنها وراء العادة الجديدة تبقى كما هي دائما) [1] و المثال المختار هو القياس ، المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي.

إن القياس وهو أول طرق الاجتهاد بالرأي ، و إليه ترجع أغلب الأدلة عند التحقيق [2] ، هذا القياس بدأ قياسا فطريا في عهد الصحابة رضوان ا لله عليهم [3] ، ثم بدأت الشروط و القيود تدخل عليه شرطا شرطا و قيدا قيدا، حتى صار مكبلا بالقيود، هذا الذي جعل بعض المفكرين المعاصرين يعيب عليه ذلك و يطالب بقياس أوسع [4] ، و يستدل آخر و يطيل الاستدلال على أن القياس بهذه القيود لم يكن منهجا للصحابة [5] ، بل كان معتمدهم القياس الفطري، و في كلا الرأيين تحميل للقياس ما لا يحتمله، و مساءلته على جرم هو منه بريئ، و نحن في ذلك لا ننكر كون القياس في عهد الصحابة لم يكن مكبلا بمثل هذه القيود، كما أننا لا ننكر على الكاتب الذي طالب بقياس أوسع، بل له ذلك و له أن يطالب بغيره إذا ضبطت الأمور ضبطا يحفظ علينا ديننا، و لكن الذي أريد التنبيه عليه فيما يتعلق بقيود القياس هو ماله صلة بما ذكرناه في هذا المبحث ، و ذلك كما يلي :

إن القيود التي أدخلت على القياس في أغلبها دخول طبيعيا و صحيحا، و ذلك شيء يحسب للعقل الإسلامي في العهود الأولى لا عليه، لأنه يدل على أن العقل الإسلامي أنذاك كان حساسا للتغير الحاصل عبر التطور و النمو، هذا التغير الذي يدخل على العلاقة محل الهدى النبوي عنصرا جديدا بفعل التطور و التعقيد المتعاقب، يجعل المحل يختلف في المعنى اختلافا له اعتبار مع بقاء الإسم و العنوان كالتغير الذي يحصل لأحدنا في نموه سنة بعد سنة دون أن يتغير إسمه و لقبه، فإحساس العقل بهذا العنصر الجديد في هذه العلاقة جعله يتنبه للتغاير بين المسألتين في المضمون فسجل ذلك التغاير على شكل شرط أو قيد يضيفه إلى القياس يجعلنا نرى أنه بهذا القيد ضيق علينا، و لم يعد القياس بهذا القيد الجديد صالحا لأن نلحق هذه العلاقة بتلك، و لكنه قيد يعتبر فيه التغير الحاصل ، حتى لا نلحق بالمسألة في الحكم ما يشبهها في الإسم دون المعنى، فكان بذلك محقا و دقيقا. ولا ننفي احتمال وجود مبالغة في بعضها .

---

[1] ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص (55)

[2] عبدالوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ، ص (68)

[3] المصدر السابق ، ص (155)

[4] أنظر : الدكتور حسن الترابي : تجديد الفكر الاسلامي ، ص (50)

[5] أنظر : محمد مصطفى شلبي : تعليل الأحكام ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص (35) وما بعدها.

فالعقل الاسلامي إنما يمارس اجتهادا غير موصوف بالعصمة التي لم تثبت إلا للأنبياء وغير متجرد عن البشرية و ما يلزم عنها من عجز و غفلة و قصور تارة ، و قوة و نباهة و نبوغ تارة أخرى ، و الانكباب على دراسة النسخ بالمفهوم التقليدي عند كثير من أهل السلف يوقفنا على مثل الحالة الأولى ، التي تتجلى فيها الغفلة عن البعد الزماني و المكاني عند تنزيل أحكام النصوص على مقتضيات الواقع[1].

و هكذا تعاقبت القيود على القياس تعاقب التطور و التعقيد على العلاقات الاجتماعية[2]، و مختلف صور الحياة، فكان عمل العقل الإسلامي في العهود الأولى في وضعه لهذه القيود عملا صحيحا حتى لا توظف قاعدة القياس توضيفا خاطئا ، متجاهلا التباين و التغاير الذي لم يقم القياس إلا على اعتباره

و قد تتساءل قائلا : إن القياس بتلك القيود لم يعد يجدينا في وقتنا الحاضر إلا في مسائل قليلة إذا ما عدت بعدد ما هو مطروح علينا من مسائل، فأقول : ذلك صحيح ، و يعد ثمرة طبيعية للتطور الهائل الذي حصل في المجتمع، فبقدر تعقد المجتمع الحديث فبقدر ما يقل دور القياس ، و بقدر ما يقل التعقيد في المجتمع فبقدر ما يكون للقياس دور أكبر ، إلى أن ينطبق المجتمع في بساطته بالمجتمع النبوي أو يكاد فيكون للقياس حينها الدور الأكبر، إن لم يكن الدور كله، و لعل هذا الذي جعل الشافعي يقصر الاجتهاد على القياس في عصره[3]. لكون كثير مما يناسب دولة الإسلام في عهدها النبوي يناسبها في عهودها اللاحقة عصر الإجتهاد و التدوين ، أيام دولة بني أمية و بني العباس و شيء من دولة بني عثمان[4] ، و لم يحدث ذلك التغير الهائل الذي باعد بين صورتي الحياة صورتها في العصر الحديث و صورتها في عصور الاجتهاد أو التقليد إلا بفعل الثورة الصناعية التي تفجرت في الغرب، و ما ترتب عليها من أوضاع لم تكن تخطر ببال[5].

---

(1) أحمد أبو سليمان. أزمة العقل المسلم . ص (80)

(2) يقول الدكتور السيد أحمد عبد الغفار : ( و لعل القياس و هو الأصل الرابع أكثر الأصول الإسلامية تعرضا للتطور. و قد يعزي ذلك إلى اختلاف تصور مفهومه باختلاف المجتهدين فضلا عن مصاحبته للحياة الفقهية منذ نشأتها، فقد عاصر بساطة هذه الحياة و تعقدها و لذا فقد تأثر بها بساطة و تعقدا. فهو بداية قياس مثل و مشابهة ثم هو قياس حددت له أركان من مقيس و مقيس عليه و علة توجب إنسحاب حكم المقيس عليه على المقيس ثم هو قياس يعتمد فيه على ظهور الأثر و خفائه و على قوة السبب في الربط و ضعفه مما أطلق عليه الإستحسان ) التصور اللغوي عند الأصوليين ص (33-34)

(3) أنظر ملتقى الإجتهاد ج (2) ص (11) و ما بعدها. بحث في الرأي و الإحتجاج به في مجال الأحكام الشرعية للدكتور طه جابر فياض العلواني.

(4) أنظر أحمد أبو سليمان : أزمة العقل المسلم.ص (82)

(5) الدكتور يوسف القرضاوي : شريعة الإسلام.ص (78)

فتقلص دور القياس بفعل التطور الحاصل ليس عيبا فيه، بل ذلك غاية ما يملكه[1] لأن القياس مبني على المساواة، فإن قبل منطك العقلي مساواة بين المجتمع الحديث و المجتمع النبوي فله أن يطالب بعد ذلك بدور للقياس كالدور الذي كان له في عهده الأول، و أمام هذا الوضع، علينا أن نهتدي إلى قواعد جديدة تضبط الحياة بالهدى ضبطا صحيحا ، لا أن نمدد القياس تمديدا نفرغه من محتواه، و نخرجه عن قانونه و قاعدته، و إن كان لنا أن نعيب على من سبق في عهد سيادة التقليد و غلق باب الاجتهاد، لا من جهة ضبطهم للقياس كقاعدة لاستنباط الأحكام، و لكن من جهة اقتصارهم على هذا الضبط دون تقديم البديل الذي يضبط به ما خرج عن المساحة التي يضبطها القياس و ما قرروه من القواعد.

أما من اعترض على قيود القياس مستدلا بأن القياس على عهد الصحابة رضوان الله عليهم كان قياسا فطريا غير مصبوغ بهذا التعقيد الذي جلبته هذه القيود، فإننا نجيب عليه بطريقين :

**الطريق الأول** : أن القياس بتلك القيود جاء كما جاءت غيره من القواعد شيئا فشيئا ، و ذلك لما تنتقل العلوم من كونها ملكة فطرية إلى صناعة تدرس[2]، و إلا فإننا بهذا المنهج من الاعتراض سنعترض على سائر الأدلة التي لم تكن معهودة في عصر الصحابة بأسمائها و شروطها، و ليس القياس فقط، فلو كان القياس مثلا في عهد الصحابة موجودا بشروطه و أركانه ، إلا أن الصحابة جانبوه معتمدين على القياس الفطري كما يقولون ، لكان لهذا الاستدلال وجه، أما و إن الأمر خلاف ذلك فإننا نعده ساقط الاعتبار.

**الطريق الثاني** : و من جهة أخرى فإن الحكم على اجتهاد الصحابة أنه لم يراع تلك الشروط لا يتوقف على عدم ذكرهم لها عند الاجتهاد، فإن ذلك الذكر و التنبيه تسبقه الحاجة إليه، و لم تكن أنذاك إليه حاجة[3]، لأن الحاجة إلى تلك الشروط تتعاقب قوتها بتعاقب التعقيد على صور الحياة في المجتمع، و مجتمع النبوة هو نفسه مجتمع الصحابة تقريبا ، و من ثم فالعلاقات هي العلاقات ، و صور الحياة هي صور الحياة ، أي فالمسائل المطروحة لم يحدث لها ذلك التطور و النمو الذي إن لم ينتبه له العقل الإسلامي زل في اجتهاده.

---

(1) أحمد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم.ص (71)

(2) أنظر: عبد الوهاب خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي.ص (82)

الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي.ص (188) / عبد الوهاب أبو سليمان: الفكر الأصول دراسة تحليلية نقدية .ص (20)

(3) ملتقى الاجتهاد.ج (2) ص (136). القواعد الكلية و مقاصد الشريعة الإسلامية لخليل الميس.

## المطلـــــب الثانـــي : ضابط هذا الإنتقـــــال :

إن الإسلام قد تفرد عن غيره من الأديان من حيث مصادره الأساسية، فالمعهود لدينا من أمر الأديان الأخرى كتاب واحد تبنى عليه شريعتهم، و إن كان ثم تعدد فلم يكن في طبيعة كل مصدر، بخلاف الإسلام الذي قام على مصدرين أساسين ، و إن كان الثاني منهما يؤول إلى الأول من جهة كونه بيانا له، فيمكن عده مصدرا ثانيا من جهة التباين الكائن بينهما في كيفية تحمل الهدى " ألا إني أوتيت الكتاب و مثله معه "[1] هذه الكيفية في التحمل تقتضي تباينا في كيفية التعامل مع كل منهما تلقيا للهدى الذي يتضمنانه.

و الذي بدا لنا أن هذا التعدد المتباين مقصود لما يتميز به الدين الأخير -دين الإسلام- من خصيصة العموم عبر المكان و الزمان إلى يوم الدين. أي أن شريعة الإسلام وضعت بهذا الوضع في مصادرها الأساسية قصد ضبط انتقال الهدى عبر الاجتهاد من البسيط إلى المعقد من العلاقات و المجتمعات، ضبطا يقي الفقيه من الوقوع في الزلل الذي يشذ عن مقاصد الدين شذوذا بعيدا ، و ذلك أن القرآن الكريم صيغ صياغة عامة كلية في أغلبه[2]، فكان بذلك محيطا بكل المجتمعات من أعلى، و إن تطورت و تعددت، فمهما حصل تطور و تعقد يجد نفسه لا يزال تحت سقف القرآن ، و ذلك الذي اقتضاه علو الله جلّ جلاله ، فسبحانه أن يحيط بكلماته الخالدات تطور المجتمعات.

أما السنة النبوية فأغلب معالجاتها التشريعية فجزيئة تفصيلية[3] ، لها صلة بالمكان و الزمان[4] ، فعالجت العلاقات الإنسانية في أبسط صورها ، و بذلك تكون قد أحاطت بالمجتمعات من أسفل ، أي أن المركبات و إن بدت شيئا مغايرا فهي تؤول عند تحليلها و تفكيكها إلى عناصر بسيطة[5] ، هذه العناصر هي التي أبانتها السنة النبوية بيانا شافيا.

و لا يهولنك ما تراه أو تتوقعه من العدد الكبير للمركبات الاجتماعية التي تتطلب الهدى في العصر الحديث، بينما العدد جد محصور في العلاقات البسيطة التي يمكن وجودها في المجتمع النبوي. توقعا

---

(1) رواه أبو داود عن المقدام بن معد يكرب كتاب السنة. باب في لزوم السنة. ج(4) ص(200)

(2) الشاطي : الموافقات. ج (3) ص(217)/ ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية. ص(94)

(3) ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية. ص(94)

(4) أنظر ملتقى الاجتهاد ج (1 ) ص (61). الاجتهاد شروطه و حكمه و مجالاته و حاجتنا إليه اليوم للدكتور يوسف القرضاوي.

(5) يقول أليكس إنكلز : ( كما أن المجتمعات تعتبر أنساقا معقدة من النظم ، كذلك تعتبر النظم أنساقا معقدة من علاقات إجتماعية أكثر بساطة) مقدمة في علم الإجتماع ص (59)

يجعلك تستبهم أن تكون صلة بين هذه و تلك. فهذا العدد الهائل من المركبات لا يتوقف فقط على عدد العناصر البسيطة التي تركبت منها، فلو كان الأمر كذلك لما تمكنا من إيجاد صلة بين الحياة في المجتمع البسيط و الحياة في المجتمع المعقد، بل إن هذا التعدد له سند أخر هو تعدد صور التركيب الممكنة ، فمن عناصر بسيطة يمكن أن نركب منها ما هو في العدد أضعاف، فكل صورة من صور التركيب تعطينا مركبا مغايرا[1]. و يشهد لهذا مسألتين :

**المسألة الأولى** : ما تقره الكيمياء الحديثة ، و ما وصلت إليه من عدد العناصر البسيطة التي تتكون منها الأجسام المادية فعدد العناصر التي تم اكتشافها لا يزيد على المائة وستة (106)[2] بينما عدد الأجسام المادية لا يمكن حصره، و إن كان ثم توقع اكتشاف عناصر أخرى مستقبلا فهو توقع إن حدث لا يهدم ما قررناه.

**المسألة الثانية** : ما تفصح عنه نظرية الاحتمالات (التوفيقات) في الرياضيات من نتائج حول تساؤل مطروح ، فإذا طرحنا التساؤل على الشكل التالي : إذا كان لدينا في صحن عشر كرات صغيرة كل كرة لها لون مختلف. و طلب منك أن تأخذ كل مرة كرتين مختلفتين في اللون ، فما هو احتمال عدد المرات المتوقع ، طبعا مع عدم اعتبار الحالات المتكررة ، فإذا رمزنا إلى المطلوب بالحرف "س" فإن نظرية الإحتمالات في الرياضيات تجيبنا وفق القانون التالي :

$$س_{(3)} = \frac{!\,10}{!\,2\,(10-2)} = \frac{8 \times 9 \times 10}{!\,2 \times 8} = \frac{90}{2} = 45$$

أي أن عدد الاحتمالات المتوقعة، وفق صورة واحدة هي الصورة الثنائية ، يفوق عدد الكرات بأكثر من أربعة أضعاف ، هذا وفق صورة واحدة و بمثل ذلك أو أكثر نقول في كل مرة غيرنا العدد

---

(1) يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: ( و ليس من الغريب أن ينشأ من امتزاج عناصر بعضها مع بعض شيئ آخر يختلف في طبيعته و خواصه و نتائجه عن العناصر التي نشأ من امتزاجها. فهذا أمر محقق في جميع مظاهر الكون، حتى في مظاهره المادية نفسها... ) علم الإجتماع. ص (13)

(2) الدكتور معمر حمدي : الكيمياء العامة (بنية المادة). ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ص(3)

(3) جان بول ماندري : الاحتمالات. ترجمة أبو بكر خالد سعد الله. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. الطبعة الثانية (1993م) ص(22-25)

الذي وفقه يتم الأخذ ، أي فمن عشر كرات صغيرة بإمكاننا أن نكون خمسة و أربعين (45) مجموعة ثنائية تتكون من كرتين ، كل مجموعة تختلف عن غيرها ، و توضيح وقوع مثل ذلك في الشرع بمثالين :

**المثال الأول :**

ما ورد في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة و أبي سعيد أنه عليه الصلاة و السلام استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أكل تمر خيبر هكذا قال : لا والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين و الصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تفعل بع الجمع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيبا)[1] ، فأمر النبي عليه الصلاة و السلام أن يتوسط العوضين عوض ثالث يزول به مقتضى النهي ، فتحللت هذه العلاقة إلى علاقتين يتحقق بهما الفرض، و يرتفع المحذور، و هو تحليل البصير بأسرار النفوس الخبير بعلاتها، تحليل يصرف به الإرادة في العقد إلى عوض من جنس مخالف فتكون في أمن من أن يجرها الجشع إلى الربا المحرم.

**المثال الثاني :**

ما رواه أبو داود عن ابن عمر أنه صلى الله عليه و سلم قال : (لا يحل سلف و بيع)[2] فالبيع جائز باتفاق و مبناه على المكايسة[3] ، و كذا السلف ، و هو هنا بمعنى القرض[4]. و مبناه على المكارمة و الإحسان، هذا على الانفراد. و عندما إتحدا تركب منهما مركب يتضمن نقيض ما يتضمناه أو مؤدي إليه و هو الربا[5] فورد النهي لذلك. فاستقراء الشرع يثبت (أن للإجتماع تأثيرا في الأحكام لا تكون حالة الإنفراد و يستوي في ذلك الإجتماع بين مأمور و منهي مع الإجتماع بين مأمورين أو منهيين... و معنى ذلك أن الشيء إذا كانت له أحكام شرعية تقترن به فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذلك الشيء ، و كذلك كل عمل من أعمال المكلفين ، كان ذلك العمل عادة أو عبادة، فإن اقترن عملان و كانت أحكام كل واحد منهما تنافي أحكام الآخر فمن حيث صارا كالشيء الواحد في القصد الاجتماعي، اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت للمصالح فتنافت وجوه المصالح و تدافعت ، و إذا تنافت لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الإنفراد ، فاستقرت الحال على وجه استقرارها في اجتماع

---

(1) رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب : إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه ج(3) ص(102)

(2) رواه النسائي عن عبد الله بن عمرو. كتاب : البيوع. عنوان : شرطان في بيع وهو أن يقول أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا. ج(7) ص(295)

(3) الشاطبي: الموافقات. ج (3) ص (114)

(4) الشوكاني: نيل الأوطار. ج (5) ص (179)

(5) ابن القيم: أعلام الموقعين. ج (3) ص (154)

المأمور به مع المنهي عنه فاستويا في تنافي الأحكام. لأن النهي يعتمد المفاسد، و الأمر يعتمد المصالح و اجتماعها يؤدي إلى إمتناع كما مر فامتنع ما كان مثله)[1].

فإذا تقرر هذا تبين بعده كيف نجد صلة بين البسيط و المعقد من العلاقات و صور الحياة ، و بذلك تتبين معالم اجتهاد محدد فيه المبدأ و المنتهى، المبدأ البسيط الذي بينته السنة بيانا شافيا، و المنتهى المعقد الذي أحاطت به على تعقده كليات القرآن، و الذي وصلنا إليه من خلال هذا البيان فيما يتعلق بالقرآن و السنة ما يلي :

أ- الاهتداء بالقرآن و السنة معا دون الاستغناء بأحدهما عن الآخر

ب- تعود للقرآن من جهة و للسنة على وجه الخصوص الفعالية في التشريع و هدى المجتمعات، و يتبين لنا بعد ما ظنه البعض من أن الاجتهاد في العصر الحاضر يقوم في أغلبه على اعتبار المصالح بدل النصوص[2]، لما رأى التحول الهائل الذي حدث في صورة الحياة الاجتماعية حدوثا كاد أن يضع حجابا فاصلا بين المجتمع الحديث و مجتمع النبوة الذي نزل فيه الوحي، حجابا عاليا منع بدوره أن يمتد هدى النصوص في مجتمع النبوة إلى المجتمع الحديث لولا بعض الكليات رآها علت هذا الجدار الحاجب عبر عنها باسم المصالح. و يتأكد بشكل أكثر وضوحا ما قرره المحقق الكبير ابن قيم الجوزية من أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث و هي لوحدها كافية وافية بها[3]. أي فالهدى الذي تحتاجه البشرية في مختلف المجتمعات كامن في نصوص القرآن و السنة، و الاهتداء إليه يتم عبر اجتهاد مزدوج الوظيفة، يجمع بين الطب و الصيدلية، أي مجتهد طبيب يحسن تشريح الواقعة تشريحا يسهل ملاحظة عناصرها و تشخيص دائها، و مجتهد صيدلي يحسن بعد ذلك تركيب الدواء من جزئيات النصوص أو كلياتها أي يحسن صنع الدواء بالنسب المناسبة للواقعة بعد أن عرف العناصر التي تتركب منها، و بعد أن عرف الضابط العام الذي يضبط الفقيه و هو يصنع الدواء ، وهو الضابط القرآني و كليات الشريعة[4] ، وبهذا المنهج يجتهد الفقيه و هو مطمئن، فإن لم يصب المراد على وجه الدقة فإنه لن يذهب بعيدا .

---

(1) الشاطبي: الموافقات. ج (3).ص (111-114)

(2) أنظر: ملتقى الإجتهاد. ج (3).ص (35). أضواء على الإجتهاد المعاصر و أهم قضاياه للدكتور جمال الدين محمد محمود.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين. ج (1) ص (237)

(4) الدكتور يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة.ص (93). / الشيخ الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه و أهل الحديث.ص (118-119)

# الفصـــــل الثانـــي : تحقيـــق المنـــــاط

## تمهيـــــــــد :

إن المحل الطبيعـي لفتـوى الفقيـه حيـث تؤخـذ الفتـوى بكـامل شـروطها مـن قبـل المفـتي لـه أو المستفتي ، هو من كان يشملهم وعي الفقيه وإحساسه ، لاندراج المفتي والمستفتي في نفس الشـروط الـتي لها علاقة بحكم المسألة التي هي مناط الاجتهاد ، لأن في هذا المحـل وحـده ، حيـث المواجهـة بـين المفـتي والمستفتي يتحقق التهام وعي الفقيه وحسه للمسألة بكل حيثياتهـا ، فتصـير جـزءا مـن حياتـه وإحساسـه تتغذى بكامل ، العناصر التي تغذي شعوره ووعيه ، ومن تم فإن أي لمس مؤثر من قبـل مختلـف الظـروف والعوامل يتنبه له حس الفقيه ووعيه تنبها تلقائيا ، للتواصل الحي الذي يشد المسألة إليه ، تنبـه الشـاعر وهو يسمع الشعر للخروج عن الوزن الصحيح إن كان ، وتنبه النحوي لخروج الكلام عن قواعد النحو دون أن يكلف نفسه عناء المتابعة ، فيضمن بذلك اعتبار ماله اعتبار من الشروط في اجتهاد الفقيه ، وهـو ضمان لا يتحقق على هذا الوجه إلا في محل محدد بحدود استيعاب وعي الفقيه وحسه ، ومن ثم فإن نقل فتوى الفقيه من هذا المحل إلى غيره عبر الزمان أو المكان هو تجاوز غير مضمون النتيجـة لاستحالة تكـرر الواقعة بنفس الشروط حتى يكون لها نفس الحكم.

فإذا كان بإمكاننا تحديد الشروط المتعلقة بصورة المسألة تعلقا مباشرا وهي الشروط التي يذكرها مع الحكم ، فليس بالامكان الاهتداء إلى كامل الشروط المندرجة في وعي الفقيـه وحسـه وهـو ينظـر في المسألة ، أو الشروط المحيطة بهما والتي تعتبر ظرفا لهما. لذلـك كـان إسـقاط فتـوى الفقيـه علـى المسـألة الجديدة ، اجتهاد مركب من اجتهادين ، اجتهاد الفقيه السابق في المسألة في بيئتـه الفكريـة والاجتماعيـة حيث حدود وعيه وإحساسه ، واجتهاد نقوم به نحن بهذا الإسـقاط نثبـت بـه تطـابق شـروط الحكـم في البيئتين ، وانتفاء الفروق المؤثرة ، وهذا الذي يسمي بتحقيق المناط ، وهـو اجتهـاد دون سـابقة في عـدد الشروط ، فالأول عمل الفقهاء والثاني لكل مسلم فيه حظ ، [1] حسب مستواه وحسـب تعقـد المنـاط المحقق ، مما جعل الكثيرين يعتبرون أنفسهم مجرد مقلدين، والتبعة على المقلـد ، فـأوقعهم ذلـك في مزالـق فيها ظلم للشريعة وتقول على الأئمة باجتهاد مارسوه ، دون أن يشعروا بممارسته ظنا منهم أنهم تخلصوا منه بالتقليد.

---

[1] الشاطي : الموافقات . ج (4) ص (84)

والمزالق أكثر ما تكون أمام هذا النوع من الاجتهاد إذا ما تم نقل الفتوى من محلها الطبيعي المستوعب من قبل وعي الفقيه وحسه ، لكون كثير من العوامل تؤثر على حكم المسألة بطريق غير مباشر وغير مذكور ، إنما عن طريق التأثير على عقل الفقيه وإحساسه [1] ، فإذا ما نقلت الفتوى من هذا المحل قد تتخلف هذه العوامل فيتغير الحكم تبعا، ولكن دون أن يعتبر تخلفها ممن انتقلت إليه ، لأنه لم يلحظ تأثيرها ابتداء ، فيأخذ الحكم مبتورا عن شرطه ، والقول منسوبا إلى غير قائله وذلك "حصل بسببه غلط عظيم على الشريعة والأئمة".[2]

أما إذا تم هذا التحقيق في المحل الطبيعي للفتوى، سواء قام به المفتي أو المستفتي ، فإن هذه المزالق تقل أو تختفي ، لخضوع كل من المفتي والمستفتي لنفس المؤثرات التي تضغط على العقل أو الإحساس فيعطي بذلك الاعتبار في التحقيق لما اعتبر في التخريج – أي تخريج المناط – ذكر أم لم يذكر.

لذلك ارتأينا أن نقتصر في هذا الفصل على تحقيق المناط حيث انتقال الفتوى عن محلها الطبيعي المستوعب من قبل وعي الفقيه وحسه ، منبهين على ما ينبغي أن يراعي في ذلك ، إذ هو نفسه ما ينبغي أن يراعي في الأخذ من الثروة الفقهية التي ورثاها عن سلفنا ، متحدثين عن ذلك من خلال المبحثين التاليين :

## المبحث الأول : تحقيق المناط على مستوى الوعي الذهني

## المبحث الثاني : تحقيق المناط على مستوى الإحساس النفسي

---

[1] يقول الدكتور مهدى فضل الله : (فالإنسان في نهاية المطاف أسير المكان والزمان ولا يمكن لأي فرد بصورة عامة أن يتفلت منها ومن نمط الحياة والتفكير السائد فيهما مع الإشارة إلى أن عبقرية المفكر تقاس عادة بمقدار تفلته الفكري من المحيط الذي يعيش فيه) ، أراء نقدية ، ص(117).

[2] ابن القيم إعلام الموقعين ، ج (1) ص (.4)

# المبحث الأول : تحقيق المناط على مستوى الوعي الذهني

## مدخـــــل :

إن التدافع في عالم الأفكار كالتدافع في عالم الناس ، سواء بسواء ، فإذا كان المجتمع يضغط[1] على سلوك الفرد ليسلك مسارا معينا فعلا أورد فعل ، بالانسياق مع مجرى التيار الاجتماعي أو بمواجهته ، وعلى كل حال فهي مواجهة مرسومة من قبل هذا المجتمع لأنها مواجهة لما فيه وبما فيه وليست مواجهة لمجتمع تجاوز دخوله بوابة التاريخ ، أو لمجتمع لم يقترب من هذا الباب بعد ، إنما هي مواجهة لمجتمع يقف على عتبة هذه الباب.

وفي كل الأحوال لا يستطيع الفرد التخلص من هذا التأثير أو ذاك ، فكذلك نفس التدافع نجده في عالم الأفكار ونفس التأثير. فخصائص الحركة الفكرية في عصر ما تترك لا محالة بصماتها على تفكير الشخص مهما كان [2]، لأنه لا يقوى على التفكير خارج هذه العالم حتى يتحقق له التحرر من ضغط الأفكار التي تملؤه حركة ، تأثيرا بالجذب والاحتواء ما أمكن ، أو بتحديد المجال الذي ينصب عليه التفكير و"ذلك أن تفكير أي جماعة من الجماعات إنما يصدر أولا وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية" [3] أو المنهج المتبع ، أو شيء من هنا وشيء من هناك ، لأن ميدان المعركة هو الذي يحدد الموقع المختار ، والسلاح الأنسب والحليف الأقرب.

وهذا التأثير لم يتملص منه حقل الفقه الإسلامي ، فالحركة الفكرية ؛ العلمية والفلسفية في العصر الإسلامي الأول كان لها تأثيرها على حقل الفقه الإسلامي [4] على وجه العموم ، يتمثل ذلك في أسلوب التأليف عند البعض ، أو بتوجيه التفكير نحو مسائل معينة كما هو ظاهر في علم الكلام ، أو بطغيان الأسلوب المدرسي الذي يدرس من أجل الدراسة لا من أجل معالجة الواقع بهذه الدراسة كما

---

[1] لمزيد من الإيضاح لخاصية انطواء الظواهر الاجتماعية على قوة الإلزام ، أنظر : علم الاجتماع للدكتور على عبد الواحد ، وافى ص (9)

[2] أنظر الدكتور عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص (45)

[3] المصدر السابق ص (7)

[4] يقول الشيخ محمد الخضري : (وتلك الآراء – أي آراء الفقهاء – وإن كانت مستندة إلى الكتاب والسنة هي نتيجة لأفكار تأثرت بمؤثرات مختلفة تبعا للعصور التي وجدت فيها ، والطوابع النفسية لكل فقيه) تاريخ التشريع الإسلامي ، ص (3)

يلمس ذلك في نزعة الافتراض عند علماء مدرسة أهل الرأس ، ثم إن الأثر الـذي تصـاب بـه طائفـة مـن أهل الفقه ينتقل بصور أخرى على شاكلة التأثر الأول ، إلى بقية الطوائف لسنة التدافع بين الأفكار دفعـا وجذبا الذي لا يتخلص منه بشر ويتجلى ذلك في تقسيم كتب تاريخ التشريع الإسلامي للحركة الفقهيـة في عهدها الأول إلى مدرستين ، مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث ، ويصفون هذه الأخيرة بغلبـة اعتمادها على النصوص وبعدها عن الافتراض على خلاف في ذلك كله مدرسة أهـل الـرأي[1] ، وصفـا يكاد يجمعون عليه ، إلا أن فتح كتاب واحد من كتب الخلاف ككتاب بداية المجتهد يقنعك أنـه مـا مـن مسألة فيه مفترضة إلا ولأرباب المدرستين فيهـا قـول ، يجعلـك تتسـاءل أيـن مدرسـة أهـل الحديـث ممـا وصفت به من عدم خوضها في فقه الافـتراض ؟ ، ولكـن الخصـائص العامـة للحركـة الفكريـة في ذلـك العصر لم يقو الفقيه على التخلص من ضغطها مهما حاول ، فإن لم يفترض هو وجد نفسـه يجيـب علـى افتراض غيره ، هذا الذي جعل مدرسة أهل الحديث تأخذ من فقه الافتراض مقدارا.

تدافع كما يحدث بين الأفكار التي ينقسم وفقها أصحابها إلى طائفتين ، يحدث بين الأفكار الـتي تسود طائفة واحدة ، بل يحدث حتى بين أفكار شخصين ، فوجود أقوال مخالفة لقول الفقيـه يؤثـر علـى الوزن الذي يعطيه الفقيه لفتواه من حيث قوة الاعتبار وضعفه ، فقوة المخالف من الأقوال يؤثر سلبا على قوة اعتقاد الفقيه في صحة فتواه ، وقد تقرر أن لغلبة الظن في فروع الأحكـام اعتبـارا [2] ، ونحسـب أن ذلك هو المستند الأول ، وإن لم يذكر لقاعدة مراعاة الخلاف في المذهب المالكي وليـس بمجـرد الخـلاف ، ولعل عدم ملاحظة ذلك جعل بعض المالكية ينكر هذه القـاعدة ، لأن مجـرد الخـلاف لايكـون حجـة في الشريعة وذلك ظاهر ، وبعضهم تأول العبارة و لم يحملها على ظاهرها [3] .

وفحوى هذه القاعدة عندهـم التفريـق بـين المسـائل المتفـق عليهـا ، والمختلـف فيهـا في المعاملـة كالتفريق بين النكاح الفاسد اتفاقا والمختلف فيه في ثبوت الميراث في الثاني وافتقار فسـخه إلى الطـلاق . وتمادي من كبر للركوع دون الاحرام لمن دخل مع الإمام في صلاتـه مراعـاة لقـول مـن قـال أن تكبـيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام ، ومسائل أخرى في عقـود البيـع وغيرهـا ، ويعللـون هـذه التفرقـة في المعاملة بين الصنفين بمراعاة الخلاف[3] ، وهـذا الـذي أيضـا جعـل بعضـا مـن أصحـاب الشـافعي يفضـل الخروج على الخلاف حيث وقع إذا لم يظهر بعد وضعف قول المخالف ، احتياطا أن يكون الصواب مـع

---

[1] بدران أبو العينين بدران : تاريخ الفقه الاسلامي ونظريـة الملكيـة والعقـود ، دار النهضـة العربيـة بـيروت لبنـان ، ص (77) وما بعدها ، الدكتور محمد الدسوقي والدكتـورة أمينـة الجـابر : مقدمـة في دراسـة الفقـه الاسـلامي ، دار الثقافـة الدوحة قطر ، الطبعة الأولى (1990م) ، ص (150)ومابعدها .

[2] أنظر تعريف الاجتهاد الآمدى : الإحكام ، ج (4) ص (218 – 219) / الشوكاني : إرشاد الفحول ص

[3] الشاطبي : الموافقات ، ج (4) ص (83)

الخصم ، والاحتياط في الشروع معهود إن في فعل الواجبات والمندوبات أو في ترك المحرمات والمكروهات [1] ، كما أن ضعف هذه الأقوال يقوي اعتقاده في فتواه ، قوة يستمدها من قاعدة السبر والتقسيم في أصول الفقه ، أو قاعدة البواقي في الدراسات الفلسفية ، وذلك أنه كلما بطل اعتبار أكبر عدد ممكن من الأوصاف كلما تقوى الوصف المعتمد ، وذلك أن الفقيه إذا كان لديه قول و لم يطلع على قول غيره ، كان احتمال ورود قول آخر قويا أمرا واردا ، فإذا ما عرض عليه قول وثان وثالث فابطلها سبره لها ضعف احتماله السابق لصالح اعتقاده في فتواه ، لذا لم يعتبر ما بان ضعفه من الأقوال معتدا به في الخلاف [2] أو من الخلاف الذي يفضل الخروج عليه . [3]

كما أن قوة المذهب في مسألة ما لا تظهر بجلاء إلا بعد أن يعاير بغيره من المذاهب المخالفة لأن (العيار يذهب عيب الرأي كما تذهب النار عيب الذهب ) [4] .

هذا الذي جعل أقوال السلف تتوارد على اعتبار أن في معرفة مواقع الخلاف يكمن الفقه ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه ، وما إلى ذلك من عبارات [5] كل هذا يثبت حساسية العقل لما يطرأ على البيئة الفكرية من تغيرات وتأثره بذلك في مختلف مناحي نشاطه ، ويجعلنا نقف مع فتوى الفقيه في العصور السالفة وقفة ضبط لها كما هي في تصور الفقيه لا في تصورنا نحن ، حتى تكون نسبة الفتوى إلى صاحبها نسبة صحيحة وبالشروط التي قال الحكم بناء عليها دون أن ننقص منها شيئا ، وحسب مستوى إدراك الفقيه لموضوع الحكم ، فإن لإدراك الموضوع المحكوم عليه مستويات ، كل ذلك حتى يكون إسقاط الحكم في عصرنا الحاضر – الحكم الصادر عن أئمة الفقه سالفا – إسقاطا صحيحا ، ويكون تقليدينا لهم تقليدا سليما ، فانقسم بذلك هذا المبحث إلى المطالب التالية :

## المطلب الأول : ضبط المسألة كما هي في تصور الفقيه

## المطلب الثاني : ضبط الحكم وفق مستوى الإدراك عند الفقيه

## المطلب الثالث : ضبط الشروط التي تحيط بوعي الفقيه

---

[1] أنظر : ابن عبدالسلام : قواعد الأحكام ، ج (1) ص (216)

[2] الشاطي : الموافقات ، ج(4) ، ص (121)

[3] ابن عبدالسلام : قواعد الأحكام ، ج (1) ص (216)

[4] هذه العبارة لمالك بن أنس ، أنظر : أحمد الشرباصي : الأئمة الأربعة ص (97)

[5] أنظر أقوال السلف في ضرورة معرفة مواقع الخلاف بالنسبة للفقيه ، الشاطبي : الموافقات ، ج (4) ص (90)

## المطلب الأول : ضبط المسألة كما هي في تصور الفقيه

عن طريق اللغة يعرب الشخص لغيره عما في نفسه من معان ورغبات ، وعن طريقها يطلع على ما في نفس غيره منها ، إلا أن المعاني أكثر مرونة من الألفاظ ، فاللفظ قلما ينقل المعنى في كثير من الأحيان نقلا مطابقا له كما هو في نفس قائله ، إنما هو ضرب من التقريب يسهل تفاهم الناس فيما بينهم ، وقد ألفوا التسامح في الغرر اليسير ، إلا أن الغفلة عن جمود اللفظ ومرونة المعنى قد يسوى بينهما في وصف الجمود ، فيهمل بذلك التغير الطارئ على المعنى في الأذهان والنفوس بفعل الزمن وما يحتويه من أحداث مع ثبات اللفظ ، فتكون نسبة اللفظ إلى المعنى قبل التغير الحاصل وبعده كنسبة اللفظ المشترك إلى أفراده في عرف الاستعمال.

واللفظ المشترك لا يحمل على معنييه دفعة واحدة ، بل لابد من حمله على أحد معانيه بوسائل الترجيح المختلفة [1] وإلا كان الغرر في الفهم هذه المرة فاحشا ، وتفاديا لهذا المزلق في الفهم والإفهام نشأت الحاجة إلى مبحث التعريف [2]، ولا يصعب في مسألتنا التعرف على أن المعتبر هو تصور من نطق باللفظ لمعناه لا تصور من تلقاه[3] .

والغفلة عن هذه القاعدة توقعنا في إسقاط لكثير من فتاوي السلف على غير محلها ، وهو إسقاط خاطئ لذا يتعين علينا قبل عملية الإسقاط ضبط المسألة كما هي في تصور الفقيه عن طريق ملاحظة ما يمكن أن يطرأ على معناها من تغير دون أن يطال اسمها ، لأن تغير الاسم يجعل ملاحظة الفرق لا تتطلب اجتهادا ، أما ثبات الاسم هو الموقع في اللبس الذي لا يزول إلا باجتهاد ذكي ، ونحن نمثل لذلك من خلال انتقالين معهودين في دلالة الألفاظ ، الانتقال من الحقيقة إلى المجاز ، والانتقال من الصريح إلى الكناية ، وفي هذا التمثيل تنبيه على نظائره.

### أ- الانتقال من الحقيقة إلى المجاز :

إن اللفظ ليس هو المعنى إنما جعل تعبيرا عليه ، أي أن فهم المعنى من اللفظ ليس ضرورة عقلية إنما هو اصطلاح أهل اللغة على ذلك ، يعزز متانة العلاقة بينهما والتبادر إلى الذهن عند الإطلاق أو عكس ذلك كثرة الاستعمال من عدمه ، أي أن الإحساس النفسي بهذه العلاقة إياها يدعم كثرة الاستعمال ويضعفه قلته ، وإن كان ارتباط اللفظ بالمعنى بطريق دلالة الاصطلاح ثابتة ، فإن هذا

---

(1) أبي حامد الغزالي : المستصفى ، ص (240)

(2) مهدي فضل الله : مدخل إلى علم المنطق ، ص (74)

(3) أنظر : إعلام الموقعين ج (1) ص (40 - 43) / الشاطبي : الموافقات . ج (3) ص (65)

الارتباط عن طريق الإحساس النفسي – وهو ارتباط قلما يتفطن إليه – عرضة للتغير ، لأن (الألفاظ لم تخلق لتسجن في خزائن من الزجاج أو البلور فيراها الناس من وراء تلك الخزائن ثم يكتفون بتلك الرؤية العابرة ، ولو أنها كانت كذلك لبقيت على حالها جيلا بعد جيل دون تغير أو تحول ، ولكنها وجدت ليتداولها الناس وليتداولوا بها في حياتهم الاجتماعية كما يتداولون بالعملة والسلع ، غير أن التبادل بها يكون عن طريق الأذهان والنفوس ، تلك التي تتباين بين أفراد الجيل الواحد والبيئة الواحدة في التجربة والذكاء وتتشكل وتتكيف الدلالة تبعا لذلك). [1]

فإن الارتباط بين اللفظ والمعنى مقياسه الأساسي هو اصطلاح أهل اللغة ، وذلك في الدلالة الحقيقية ، فإن أثر الإحساس النفسي يظهر بشكل أكبر في الاستعمالات المجازية ، والمجاز أسلوب منتشر الاستعمال وذلك : إن اللغة أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة". [2]

فالمجاز أسلوب لا يستغنى عنه في كل الشعوب ، وليس له معيار دقيق ، إنما هو استعمال يقترب بفعل الزمن والتكرار من المجاز إلى الحقيقة ، فما هو مجاز عند قوم نجده أقرب إلى الحقيقة عند آخرين وربما يتحول عند أجيال أخرى من الشعب نفسه إلى حقيقة ، لأن (كثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالبا إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محله" [3] ، لهذا عد هذا الانتقال من أسباب الاشتراك في دلالة الألفاظ. [4]

ولهذا فلدلالة اللفظ على معنى ما وما يترتب على هذه الدلالة ، خاصة في دلالة التضمن أو دلالة التلازم والتي هي صور للمجاز ، لا ينبغي أن نجعل الناس مع اختلاف أجيالهم ومواطنهم بشأنه أمة واحدة ، لتفاوت الإحساس النفسي على أهميته بهذه الدلالة ، فلفظ البيع أو الهبة في وقتنا إذا استعمل في الدلالة على النكاح كان إهانة فضلا عن قرب دلالته على معنى النكاح ، بينما هذا اللفظ نفسه إذا استعمل تجاه هذا المعنى لم ينتج نفس الإحساس في العصور التي خلت لتعارف الناس على بيع الإماء والعبيد أو هبتهم ، والأمة إذا اشتريت ابيحت لمشتريها بملك اليمين ، وتلك إباحة لا تكون في عصرنا إلا بالنكاح ، فهو استعمال لا يبعد كبعده في هذا العصر ، ولذلك فإجازة مالك وأبي حنيفة انعقاد النكاح

---

[1] إبراهيم أنيس : دلالة الألفاظ ، ص (.13) نقلا عن التصور اللغوي عند الأصوليين الدكتور سيد أحمد عبدا لغفار ص (1.7)

[2] ابن جني : الخصائص ج (1) ص (208) نقلا عن التصور اللغوي عند الأصولين لدكتور سيد أحمد عبد الغفار ص (3)

[3] علي عبد الواحد وافى : علم اللغة ، ص (228) ومبعدها نقلا عن التصور اللغوي عند الأصوليين سيد أحمد عبد الغفار ، ص (67)

[4] محمد سراج : أصول الفقه ، ص (336)

بهذه الألفاظ على أساس أنه بينها وبين المعنى الشرعي مشاركة [1] وفي ذلك كفاية ، فهو بناء يستند إلى إحساس عصرهم ، وإحساس عصرهم في مثل هذه المسائل ليس حكما شرعيا ، إنما هو واقع بشري خاضع للتغير وفق سنن تغير المجتمعات ، فنعتبر حكمهم في هذه المسألة ساقطا لسقوط شرطه ، إذا لا ينبغي أن نهدر إحساس عصرنا لإحساس عصرهم ، وقولنا بغير قولهم في هذه المسألة ليس تبنيا لمذهب الشافعي وإن قلنا بقوله [2] ، بل هو تشريح منا لواقعة الحكم وما يحيط بها ، وتحرير لمحل النزاع ، وإن لم نرجح بذلك مذهبا على مذهب ، وذلك مفيد لفقه فقههم والتخريج عليه ، أما من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل).[3]

**ب– الانتقال من الصريح إلى الكناية :**

إن الدراسات الفقهية تعتبر في غالب الأمر الفرق بين الصريح والكناية في دلالة الألفاظ على المعاني – في العقود التي تبرم بين طرفين أو التي تصدر من طرف واحد – في إلزام الشخص بما التزم به، للفرق بين الدلالتين على قصد التزام الشخص بما تلفظ به ، ولكن الذي يجب التنبه له ؛ أن هذه الدلالة يحددها الاستعمال ، أي استعمال اللفظ في المعنى من قبل المجتمع أكثر من مجرد مطلق اللغة.

فإذا ما دل لفظ على معنى وكانت هذه الدلالة كناية عند قوم فليس بالضرورة بقاؤها كناية عند آخرين [4] ، فإذا قل إطلاق لفظ على معنى في مجتمع ما ، كان هذا الإطلاق كناية ، فإذا ما عم هذا الإطلاق في مجتمع آخر وطغى صارت دلالته في حكم الصريح ، [5] ، وإذا انعدم هذا الإطلاق في مجتمع آخر فقد صريح الدلالة وكنايتها ، وبمثل ذلك تنتقل دلالة اللفظ على المعنى من العام إلى الخاص ومن الخاص إلى العام، ومن المجاز إلى الحقيقة (فبحسب كثرة استخدام اللفظ في المعنى يتغير مدلول الكلمة)[6].

---

(1) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (4) / ابن الهمام : فتح القدير ج (3) ص (105) وما بعدها

(2) الشافعي يشترط أن يكون العقد بلفظ النكاح أو التزويج ، أنظر بداية المجتهد لابن رشد ، ج(2) ، ص (4) / مختصر المزني ص (167)

(3) ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، ج (3) ، ص (89)

(4) المصدر السابق ، ج (2) ، ص 5)

(5) المصدر السابق ، ج (3) ، ص (89)

(6) على عبدالواحد وافى : علم اللغة ، ص (228) وما بعدها نقلا عن التصور اللغوي عند الأصوليين للدكتور سيد أحمد عبدالغفار ، ص(67)

لذلك ينبغي مراعاة ما ذكرناه ونحن نسقط أقوال الفقهاء في الألفاظ التي لها هذا الشأن في الفقه ، ومثاله ما يذكرونه في ألفاظ الطلاق الصريح منها والكناية ، ومراعاته تقتضي الوقوف بأقوالهم والخلاف الدائر بينهم عند حدود مجتمعاتهم ، وإن كان لنا أتباعهم ففي القواعد التي حكموا بها على كون هذا اللفظ صريحا أم كناية ، أما اللفظ ذاته فقد تحكم عليه نفس القواعد في عصر لا حق بخلاف ما حكمت عليه في عصر سابق لارتباط الحكم على نوع دلالة اللفظ على معنى ما بالاستعمال السائد، والذي هو عرضة للتغير ، بخلاف دلالة اللغة التي تظل محفوظة في القواميس وإن هجرها الاستعمال ، ولهذا فقد يكون ما اتفقوا على دلالته في بعض الألفاظ يصير مختلفا فيه ، وما اختلفوا فيه يصير متفقا عليه ، اتفاقا على اعتباره أو إلغائه ، وليس من الفقه أن نحكم على شخص قال لامرأته قد سرحتك بوقوع الطلاق منه على مذهب الشافعي دون الرجوع إلى نيته ، لأنها على مذهبه من صريح ألفاظ الطلاق [1] ، في حين لا نجد من يعلم بهذه الدلالة إلا طالب فقه وجد ذلك في بعض كتب الفقه وهي تتحدث عن مذهب الشافعي في القرن الثاني الهجري ، وقل مثل ذلك في سائر الألفاظ والدلالات التي تندرج ضمن نفس النمط من الدراسات ، ولهذا (لا يجوز أن يفتي فيما يتعلق باللفظ كالطلاق والعتاق والإيمان والأقارير بما اعتاده هو - أي المفتي- من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها ، بل يحملها على ما اعتادوه وعرفوه ، وإن كان الذي اعتادوه مخالفا لحقائقها اللغوية) [2] لأن في ذلك إهمالا لقصد المتكلم ونيته وفي ذلك جناية عليه وعلى الشريعة بتحميلها ما هي بريئة منه (ففقيه النفس يقول ما أردت ونصف الفقيه يقول ما قلت) [3] ولهذا لو خوطب قوم بشيء لهم فيه عرف وحملوه على عرفهم لم يعدوا مخالفين ) [4] .

ونظرا لارتباط القصد من اللفظ بعادة الناس في هذا اللفظ وعرفهم فيه ، وكون العرف عرضة للتغير من جيل إلى جيل ، تقرر أن المعتبر من العوائد ما كان مقارنا للنطق لا الطارئة بعده. [5]

---

[1] ابن رشد بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (75)/ الشافعي : الأم. ج(5) ص(259)

[2] البهوتي كشاف القناع ، ج (6) ص (304) نقلا عن العرف وأثره في التشريع الإسلامي لمصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، طرابلس ليبيا الطبعة الأولى 1986 ص (235 - 236)

[3] ابن قيم الجورية : إعلام الموقعين ، ج(3) ص(66)

[4] البهوتي : كشاف القناع ، ج (4) ص (369) نقلا عن العرف وأثره في التشريع الإسلامي لمصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة ، ص (207)

[5] القرافي : تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد ، منشورات : مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ودار الفكر طبعة (1973) ، ص (211)

## المطلـــب الثانـــي : ضبط الحكم وفق مستوى الإدراك عند الفقيه

إن إدراك المسألة محل الحكم يسبق إصدار الحكم ، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصـوره، إلا أن إدراك المسألة تارة يكون إدراكا كليا في حالتهـا العامـة والظـاهرة دون أن يسـبر الإدراك أغوارهـا ، وتارة يتم إدراكها إدراكا أكثر إحاطة بتفصيلاتها وحالاتها الاسـتثنائية ، والحكـم يكـون تبعـا لمسـتوى الإدراك ، فليس من الفقه أن نعتبر الحكم الذي أصدره الفقيه وفق الإدراك الكلـي للمسـألة مذهبـا لـه في المسألة نفسها في حالاتها الشاذة والتفصيلية ، لذا فضبط مستوى الإدراك الذي أصدر وفقـه الحكـم يعـد الضمان لإسقاط صحيح – منسوب فيه القول إلى قائله – لفتوى فقيه سابق على مـا جـد مـن مسـائل ، وإلا فإننا نحمل الأئمة ما لم يتحملوه ، ونصدر أحكاما من عند أنفسنا ونحن نظـن أننـا فيهـا تبـع لغيرنـا. وانتقال الإدراك من الكل إلى التفصيل تارة يستند إلى التسلسل المنطقي لعملية الإدراك ، والذي يسبق فيه إدراك الكل عن إدراك التفصيل ، وتارة يستند إلى تطور المعرفـة حـول المسـألة الـذي يحدثـه الاكتشـاف العلمي ، وضبط مستوى الإدراك يراعي فيه المستندان .

**أ– مستند التسلسل المنطقي لعملية الإدراك من الكل إلى التفصيل :**

إن العقل البشري وهو يتحرك في ميدان المعرفة ينتقل من الكل إلى الجـزء ، ومـن النظريـة العامـة إلى التفصيلات ، وهذا يشمل مختلف أنواع المعرفة ، لأن التفصيل لا يكون تفصيلا إلا إذا كان هنـاك مـا هو كالقاعدة العامة في الباب نفسه ، فهناك سبق زمني حتمي للعموم على الخصوص في ميدان المعرفـة ، ناموس طبيعي تخضع له حركة العقل ، فالعموم شرط لاكتشاف العقل الخصوص ، وفقه حكم المسألة في حالتها العادية والطبيعية سبيل العقل للانشغال والتنبه لها في حالاتها الشاذة والاستثنائية ، وبهذا التفصيـل قد تصير المسألة الواحدة بحالتيها محلين لحكمين مختلفين غير متعارضين ، إلا أن الغفلة عن ذلك يجعل منها محلا واحدا تبدوا فيه الأحكام المختلفة والمتكاملة عند قائليها متعارضة بالنسبة لنا ، نلحظ ذلـك في سـرد ابن رشد لأقوال الفقهاء في حكم النكاح فيقول : [فأما حكم النكاح فقـال ، قـوم : هـو منـدوب إليـه وهم الجمهور وقال أهل الظاهر : هو واجب ، وقـالت المتـأخرة مـن المالكيـة هـو في حـق بعـض النـاس واجب ، وفي حق بعضهم مندوب إليه وفي حق بعضهم مباح ، وذلك بحسب ما يخاف علـى نفسـه مـن العنت]. [1]

من هذه الفقرة يبدو وكأن هناك خلافا بين متأخري المالكية والجمهور في حكم النكاح ، ولكن تحرير محل النزاع ، وتحديد مستوى الإدراك الذي أصدر وفقه كل حكم لجدير بإظهار الوحدة والتكـامل

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (2)

بين المذهبين وإزالة الخلاف ، وذلك هو الأولى لأن : "نقل الخلاف في مسألة لا اختلاف فيها في الحقيقة خطأ كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح" [1] ومثل هذا الخلاف الموهوم كثيرا ما تعج به كتب الفقه ، دون أن ينتبه لذلك ، للوقوف عند مجرد عبارات القوم وتسجيل ما بدا منها من اتفاق أو خلاف ، والغفلة عن القوانين التي يخضع لها العقل في نشاطه ، فإذا كان التفصيل يستوعب العموم ويزيد ولا يهدمه ، فبدلا من القول أنهما مذهبان مختلفان ، فنحمل بذلك من قال بالعموم ما لم يقصد تحمله ، اتباعا منا لظاهر قوله ، وغفلة عن قوانين حركة العقل ، فالأولى تقليص مساحة العموم حسب مستوى الادراك المناسب ، فتكون الزيادة في غير محل النزاع ، وانتقالا طبيعيا للمعرفة من مستوى الادراك الكلي إلى مستوى الادراك التفصيلي فإذا قال الجمهور أن النكاح مندوب إليه ، فلا نعمم قولهم على كل حالة وإن شدت ؛ بل إنما يصدق على الحالات العادية التي تستوعبها الأذهان ابتداء ، فإذا جاء بعد ذلك من فتش عن حالات النكاح في حقها واجب أو حرام لا يعد اجتهادا خالف فيه الجمهور ، فإن تلك الحالات لو عرضت على الجمهور لقالوا فيها بمثل ما قال دون أن يشعروا بأنهم غيروا فتواهم ، وغاية ما في الأمر أن مثل هذه الحالة لم تكن بوعي الفقيه لما أصدر الحكم لمثيلاتها التي شدت عنهم.

**ب- مستند تطور المعرفة حول المسألة محل الحكم :**

إن الحكم الشرعي نزل من السماء أما محل الحكم فنبت في الأرض ، فإدراك الحكم الشرعي يلتمس من نصوص الوحي ، أما إدراك محل الحكم فيلتمس بوسائل العلم التجريبي ، وأولاها الملاحظة فإن الأول وما يبني عليه فقه شرعي ، أما الثاني وما يبنى عليه ففقه طبيعي ، يخضع لتطور العلم الطبيعي لأنه منه ، فإذا ما صدر حكم حول موضوع من عالم الطبيعة فمحل هذا الحكم هو ذاك الموضوع وفق مستوى إدراكه في ذلك العصر ، فإذا جاءت الأيام بمعرفة أكثر تفصيلا لهذا الموضوع ، ووجدنا في هذا الجديد ما هو جدير بتغيير الحكم ، فيصير هذا الموضوع جديدا ومخالفا لسابقه وليس من العدل أن ندعي أن الحكم السابق هو مذهب لفقهنا في الموضوع بعد هذا التفصيل ، كما أنه ليس من التقليد في شيء أن نبقي الحكم السابق لهذا الموضوع بجديده.

فإذا قال الله تعالى : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) البقرة (226) . فإن تحديد العدة بثلاثة قروء حكم شرعي ، فإن متعلقه وهي العدة حالة طبيعية تخضع لما تخضع له العلوم الطبيعية.

لذلك فعندما تعذرت الحالة الطبيعية للعدة وهي العد بالحيض وذلك [في التي ارتفع حيضها وهي في سن الحيض وليس هناك ريبة حمل ، ولا سبب من رضاع و لا مرض] [2] لجأ مالك إلى أقرب وسيلة

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (4) ، ص (121)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (191)

علمية تؤكد ما يؤكد الحيض من براءة الرحم ، وهي سن الحمل ، فإذا انتهت هذه المدة ، و لم تظهر علامات الحمل ، فمعناه ليس هناك حمل ، والرحم تبثت براءته ، فأقرب حالة يلجأ إليها في الإلحاق بعد ذلك هي اليائسة وعدتها ثلاثة أشهر (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعددتهن ثلاثة أشهر) الطلاق (4) ، فإن حاضت قبل ثلاثة أشهر فقال أنها تعتبر الحيض وتستقبل انتظاره ، فإن لم يأتها انتظرت تسعة أشهر ثم تعتد بالأشهر عدة اليائسة : فإن حاضت الثانية قبل انقضاء ثلاثة أشهر اعتبرت الحيض واستقبلت انتظاره ، فإن مضى تسعة أشهر اعتدت بالأشهر ، فإن حاضت فيها كملت عدتها بالقروء [1] وإن لم تحض كملت بالأشهر ولجوء مالك إلى تجدد الانتظار كل مرة إذا حاضت قبل انقضاء الأشهر فاعتبار بما لديه من العلم من أن الحامل قد تحيض ومن أن مدة الحمل ، عندهم قد تكون سنين قال ابن رشد (وعمدة مالك من طريق المعنى هو أن المقصود بالعدة إنما هو ما يقع به براءة الرحم ظنا غالبا ، بدليل أنه قد تحيض الحامل وإذا كان ذلك كذلك فعدة الحمل كافية في العلم ببراءة الرحم بل هي قاطعة على ذلك ) [2] . فإذا جاء العلم بما يؤكد براءة الرحم – وهو الذي صيغ الحكم احتياطا له – قبل تسعة أشهر ، فليس من الفقه أن نعتبر مذهب مالك هو انتظار تسعة أشهر ونحن مالكين ، ولكن الفقه الشروع في عدة اليائسة عند التأكد من براءة الرحم ، وبمثله نقول في المستراية وهي التي (تجد حسا في بطنها تظن أنه حمل تمكث أكثر مدة الحمل وقد اختلف فيه فقيل في المذهب أربع سنين وقبل خمس سنين] [3] فتحديد هذه المدة فقها طبيعيا ، وليس فقها شرعيا ، فإذا ما استطاع الطب الحديث أن يفصل المسألة بما جد من وسائل الاكتشاف ، فليس طرح ما ذكر من أحكام في السابق خلاف لقائليها ، لأن المسألة بهذا الجديد صارت مسألة أخرى [4] ، لهذا فادعاء أن مذهب الفقيه السابق هو نفسه في هذه المسألة بعد هذا لتفصيل تجن على الفقيه بغير حق ، كما أن القول بمثل قوله ليس تقليدا له بقدر ما هو تقليد لأهل عصره في علومهم وتبر ما بما حصل من تطور في مختلف العلوم ، وفي ذلك ما فيه من جمود جاهل ومقيت ، وإلى قيام مثل هذه المسائل خارج النصوص الشرعية يعلق ابن رشد على اختلاف الفقهاء في أقل الحيض وأكثره و أقل الطهر بأنه لا مستند لها إلا التجربة والعادة [وكل إنما قال من ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك].[5]

---

(1) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) - ص (91)

(2) المصدر السابق ، ج (2) ، ص (92)

(3) المصدر السابق ، ج (2) ، ص (93)

(4) أنظر الدكتور يوسف القرضاوى ، شريعة الإسلام ، ص (123)

(5) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج(1) ص (51)

## المطلب الثالـــث : ضبـط الشروط التـــي تحيـط بوعـي الفقيـه

إن ما ورد في فقهنا الإسلامي من أحكام في مختلف الوقائع الاجتماعية هي ثمرات اجتهاد مارسته عقول إسلامية ، تخضع كغيرها من العقول البشرية لمستويات متباينة الاتساع تعتبر شرطا ضمنيا لما تثمره هذه العقول من أفكار ، شرط يحيط بوعي الفقيه فتأتي أحكامه منسجمة مع هذا الشرط مرتبطة به وإن لم يتنبه الفقيه لهذا الارتباط ، وذلك أنه شرط يقف وراء حركة العقل بتوجيهها دون أن يطاله العقل بالإدراك ، إلا في القليل النادر إذا وجد ما يوجه إدراك العقل نحوه من سؤال أو طارئ من أفكار ، فعدم ذكر الفقيه لهذا الشرط مع الحكم لا يعني تحرره منه ، على خلاف الشروط المرتبطة بالمسألة المعالجة بالاجتهاد فهي شروط تحت رصد العقل وإدراكه ، فإذا ما أصدر الفقيه حكما دونها دل ذلك على عدم اعتباره لها ، إلا إذا كان سكوته إحالة على ما هو معلوم مسبقا من الأحكام فلا داعي إلى التكرار، اقتداء بالنبي – صلى الله عليه وسلم – حيث كان يستفصل حيث تدعو الحاجة إلى الاستفصال ، ويتركه حيث لا يحتاج إليه ، ويحيل فيه مرة على ما علم من شرعه ودينه من شروط الحكم وتوابعه) [1] .

والخلط بين النوعين من الشروط يترتب عليه إعطاء حكم الفقيه عموما لم تحض به أغلب النصوص وذلك قصور منا في التعامل مع الأفكار ، وليس تجاوزا من الفقيه إذ "لا يجب على المتكلم والمفتي أن يستوعب شروط الحكم وموانعه عند ذكر حكم المسألة".[2]

وعلى ضوء ذلك نكون مطالبين باجتهاد آخر ، نقوم فيه بتخصيص عموم حكم الفقيه بالنظر فيما يمكن أن يكون شرطا للحكم وإن لم يذكره (الفقيه) لأنه ليس ضمن وعيه ، بل يحيط بوعيه ، وما كان كذلك فقلما يذكر مع الحكم ، وهذا مسلك في الدراسة غير شاذ.

فالدراسات المختلفة التي يقوم بها الباحثون من مختلف الأقطار حول رجال الفكر مشيرين إلى المؤثرات المختلفة التي تقف وراء فكرة المفكر [3] تندرج ضمن هذا الصدد ، فالمفكر وهو يسرد الفكرة أول مرة لا يذكر لنا أنها فكرة جاءت تحت تأثير هذا الظرف أو ذاك ، لأن هذه الظروف آنذاك كانت محيطة بوعيه وتوجه تفكيره ، فلما انتقلت هذه الفكرة لتدرس من قبل من هم خارج هذه الظروف لم يصعب عليهم التنبه لها لا ندراجها ضمن وعيهم ، بخلاف لو تناولها بالدراسة من يعيش مع المفكر في

---

[1] ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين ، ج (4) ، ص (194)

[2] المصدر السابق ، ج (4) ، ص (194)

[3] يقول الدكتور عبد الرحمن مرحبا في هذا الصدد (فإن مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول إلى مدى تأثيرها على نشاط العقل ، فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص (7)

نفس العصر والبيئة ، فإن عقله يكون خاضعا بدوره لنفس ما خضع له صاحبه ، وبالتالي يكونان خاضعان لنفس التأثيرات سلبا وإيجابا.

وقدرة هذه الشروط على استيعاب عقل الفقيه ووعيه دون أن يستوعبها تتسع أو تضيق بحسب اتساع سطحها عبر المكان وعمقها عبر الزمان ، فكلما اتسعت عبر المكان كلما طوى استيعابها عقولا أكثر في الجيل الواحد ، وكلما بعد عمقها عبر الزمان كلما تعد هذا الاستيعاب من جيل لآخر ، وقد تضيق عكس الترتيب الذي ذكرنا إلى أن تلتصق بالمسألة المعالجة فتصير جزءا منها.

فالعقل البشري منذ القدم قد حكم مطلقا بسقوط الأجسام نحو الأرض دون أن يضبط هذا الحكم بشرط كونه في مجال أرض ، لكونه شرطا استوعب وعي العقل وهو يصدر الحكم السابق ، أي فليس هناك من يفكر في المسألة خارج هذا المجال حتى يقرن له مع الحكم هذا الشرط ، فلما توجه إدراك العقل البشري خارج هذا المجال ، حينها فقط صار ذكر هذا الشرط واردا ، وقل مثل ذلك في سائر الشروط.

ونظير ذلك في الفقه اختلاف الزوج والزوجة في قبض الصداق إذا ادعاه وأنكرته ، فعند الجمهور أن القول قولها ، وفرق مالك بين ما إذا كان ذلك قبل الدخول أم بعده ، فوافق الجمهور في حالة قبل الدخول ، وجعل القول قوله بعد الدخول [1] ، ولكن بعض أصحاب مالك يعلق على مذهبه في هذه المسألة بأنه إنما قال ذلك مالك لأن العرف بالمدينة كان عندهم أن لا يدخل الزوج حتى يدفع الصداق ، فإن كان بلدا ليس فيها هذا العرف كان القول قولها أبدا [2] وهو تقييد غير بعيد من بعض أصحابه ، لأنه ليس شرطا وهو يعالج هذه المسألة في المدينة أن يستحضر في ذهنه سائر الأقطار الإسلامية ، لأن ذهنه وهو يعالج المسألة بالحكم كان مستوعبا من قبل هذا العرف فكان شرطا للحكم ، فمن القصور في فهم نشاط العقل أن نطالب ببقاء مذهبه في ذلك عاما متحررا من هذا الشرط لأنه لم يذكره ، قياسا على الشروط المرتبطة بالمسائل المستوعبة من قبل وعي الفقيه خاصة إذا علمنا أن الإمام مالك يعد إمام مدرسة أهل الحديث ، وما عرف عنه وعن هذه المدرسة من عزوف عن سلوك منهج الافتراض والإفتاء لما لم يقع من مسائل ، ومثل هذه الشروط لا تدرك إلا بضرب من التجريد

---

(1) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (31) / ابن جزى : القوانين الفقهية ، ص (209) / ابن قدامى : المغنى ، ج (8) ص (42 - 43)

(2) ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (31)

والدراسة النظرية ، ثم عدم الحاجة إليها عملا لأن الاجتهادآت على وفقها ذكرها الفقيه أو لم يذكرها ، (فالجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين) [1] .

ومثل هذه الشروط قد يتنبه الفقيه نفسه لبعضها فيدرجها مع الحكم فيظهر وكأنه غير فتواه ولكن في حقيقة الأمر ليس تغييرا فيه تراجع عن حكم سابق بقدر ما هو فتوى جديدة لواقعة جديدة ، ولكن لما تسامى الحكمان أمام النظر ظهر كأنه تراجع ، لأنه لا يظهر لنا إلا عموم قوله فيبدوا التصادم ولو أدركنا الشروط التي يخضع لها عقله في المسألتين لعلمنا أنه تغير حدث لانتقال الإدراك من مستوى إلى مستوى أرفع ، وذاك ليس كالتغير الذي يحدث والإدراك لا يزال في مستوى واحد ، وذاك هو التراجع الحقيقي.

قلت قد ينتبه الفقيه ذاته لبعض هذه الشروط ، وقد يتنبه لها من بعده ، وذلك بحسب مدى استيعاب هذه الشروط للعقول عبر الزمان والمكان سعة أو ضيقا والذي يقتضيه المعنى السابق هو أنه إذا أهدتنا دراستنا إلى اعتبار شرط يقلص عموم حكم الفقيه فقد لا يعد ذلك اجتهادا مخالفا له بقدر ما يعد ضبطا دقيقا لمذهبه ، وذلك بحسب قوة ما نستدل به على ما وصلنا إليه ، وفي جميع الأحوال فالذي نراه في هذه المسألة أن لا يرقي حكم الفقيه في عمومه على عموم النصوص ، فإذا كان الجمهور يعتبرون دلالة العام على جميع أفراده ظنية ، فلنعتبر على الأقل عموم الحكم الذي يصدره الفقيه عموما محتملا حتى إذا ما عرضت مسألة نستبعد أن تكون مدرجة ضمن وعي الفقيه مع أن عموم حكمه يشملها فلا نحمله القول بها بمجرد هذا العموم ، ولو كان لعموم أن يتجرد من الزمان والمكان لكان ذلك لنصوص الوحي وحده.

---

[1] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ج (3) ، ص (89)

## المبحث الثاني : تحقيق المناط على مستوى الإحساس النفسي :

### مدخـــــل :

إن الحكم الفقهي يقوم على شقين ، شق هو اجتهاد فقيه وشق هو خبرة خبير – أي خبرة الفقيه وإطلاعه كغيره على الواقعة التي يطبق عليها الحكم – وكثير من الخلاف الذي يقع بين الفقهاء إنما مستنده الشق الثاني ، والقول بتغير الفتوى عبر الزمان والمكان يستند بدوره إلى هذا الشق الذي يمثل الحياة الإنسانية ، أما النص فخالد ، ومهما خلد فتغير عنصر من عناصر التفاعل يغير حاصل التفاعل حتما ، ومن تم فتغير الحكم بتغير الزمان والمكان ليس تغييرا للنص أو تمييعا له ، بل هو استمرار لفاعليه النص في الواقع الحياتي ، فلو لم تلجأ الحياة الجديدة إلى النص الشرعي لتتفاعل معه لما كان هذا الحكم الجديد الذي هو حصيلة هذا التفاعل ، وإذا نظرنا إلى فروع الفقه وفق هذا المعيار وجدناها ثلاثة أقسام ، قسم هو اجتهاد فقيه أو يغلب عليه ذلك وقسم هو خبرة خبير ، وقسم بين هذين القسمين.

وإذا نظرنا إلى أقوال الأئمة في كثير من الأحكام وفق هذا التحقيق وجدنا الخلاف الدائر بينهم فيها خلاف خبراء لا خلاف فقهاء ، وإذا ضبط الخلاف على هذه الصورة هان الأمر وسهل التوفيق دون تلفيق.

وإذا تقرر أن العقل مناط للتكليف الذي يجب القيام به ، فإنه يمكن عد الإحساس مناطا للحق المطالب به ، أي أن الحكم الأول على اعتبار الحقوق بدرجاتها واختلاف مراتبها هو الإحساس ، فعلى مقاسه يفصل الحق ، فقوة الحق تكمن في الشعور أنه حق ، واعتبار الضرر يكمن في الإحساس بأنه ضرر ، فإذا انتفى هذا الشعور وذاك الإحساس انتفى لازمه ، ثم إن كل من الحق والضرر تختلف قوته وتتباين مراتبه ، فمنها اليسير ومنها الكثير ، فبحسب الكثرة يتوجه الطلب في الحق والنهي في الضرر ، وبحسب اليسر في كليهما يخف التوجه ، وفي كثير من المسائل يكون معيار هذه الكثرة وذلك اليسر هو الإحساس.

وقد عهد أن معيار الإحساس تتباين حساسيته من أمة إلى أمة ومن جيل إلى جيل ، ويترتب على هذا التباين ، تباين الأحكام التي بنيت عليه دون أن يكون ذلك خلافا للفقيه الذي أصدر الحكم ، إنما يعد ضبطا صحيحا لمحل الحكم الذي أصدره يصح به قولنا أننا تبع لفقيهنا ، هذا إجمال قصدنا بيانه في المطالب التالية :

**المطلب الأول : ضبط خلاف الأئمة كخبراء وليس كفقهاء**

**المطلب الثاني : ضبط الأحكام على محالها وفق معيار الإحساس**

**المطلب الثالث : ضبط قوة الوصف والمعنى الذي يبنى عليه الحكم وفق معيار الإحساس**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الأول : ضبط خلاف الأئمة كخبراء وليس كفقهاء

إذا تقر أن الحكم الشرعي هو ثمرة لتفاعل خبرتين ، خبرة الفقيه بالنصوص الشرعية ومقاصدها وخبرته بالواقعة وملابساتها ، فإنه يسهل علينا بعد التنبه إلى الخلاف الفقهي الذي يستند إلى الخبرة بالواقعة لا إلى مطلق النصوص ، وحينها نكون أقدر على التعامل مع هذا الخلاف دون تلفيق متعسف أو جمود قاتل ، كما نكون اقدر على الترجيح بما قدمته الخبرة الإنسانية خلال ما توالى من أيام.

ولبيان مثل هذا التفاعل بين الخبرتين في فروع الفقه نأخذ تحديد مدة الخيار كمثال على ذلك ، فإذا تعاملنا مع أقوال الفقهاء في تحديد مدة الخيار كحلول مقترحة لمسألة مطروحة يرتفع الخلاف الظاهر بين أحمد ومن معه ومالك ومن قال بقوله ، الخلاف كما صوره ابن رشد.

فإذا قال أحمد مثلا أن مدة الخيار حسب المتفق عليه[1] لا يعد بقوله هذا مخالفا لمالك الذي يرى [أن ذلك ليس له قدر محدود في نفسه وأنه إنما يتقدر بتقدر الحاجة إلى اختلاف المبيعات][1] فالقولان لهما نفس المعنى من الناحية العملية ، وليس معقولا أن نفهم من شرط أحمد أن ذلك غير مقدر لإطلاق شرطه فهو يعالج واقعا بشريا ، فإذا قال حسب المتفق عليه فإن ذلك ينصرف إلى المدة التي تصلح لاختيار المبيع ، فكيف نسمح لعقولنا أن تفهم من ذلك أي مدة اشترطت ، حتى لو كانت مدة سنة لاختيار ثوب لإطلاق شرطه ، فالمدة اسمها مدة الخيار ، فأي مدة تطلق تنصرف إلى الزمن الذي يعتبر ظرفا للمضاف إليه وهو الخيار فما زاد على ذلك فلا يعتبر من الخيار بمقتضى العرف ، فلا ينبغي الشطط في فهم فقه السلف ، فأحمد ومالك لم يختلفا كفقهاء في ضبط المعيار الذي يحدد به مدة الخيار ، والتحديد الذي قال به مالك في الثوب والدار وغيره هو تحديد بائع لا تحديد فقيه ، بينما أحمد ترك ذلك للتجار أنفسهم أما مالك فبعد أن ضبط القاعدة كفقيه ردفها بتحديد مدة الخيار في بعض المبيعات كتاجر ، فلو وجدنا دارا يتطلب خيارها مدة أكثر أو أقل من المدة التي حددها مالك ، لا نكون بهذا التحديد مخالفين لمذهب مالك، إنما نكون خالفنا مالك كتاجر و لم نخالف مالك كفقيه ، ولكن خروج المسألتين من فيه واحد ، يجعلنا نذهل عن الفرق بينهما ، ولعل الذي يحدث للخلف مع فقه السلف في مثل هذه المسائل يحدث للفقهاء أنفسهم مع نصوص السنة ، يظهر ذلك في تحديد السنة مدة الخيار بثلاثة أيام في واقعتين.

الأول قوله صلى الله عليه وسلم (من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام) [2]

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد : ج(2) ، ص (209) / ابن قدامى : المغنى ، ج (4) ص (66)

[2] رواه مسلم عن أبي هريرة. كتاب البيوع. باب : حكم بيع المصراة ج(5) ص()

والثانية قوله لحبان بن منقذ وكان يخدع في البيع (إذا بعت فقل لاخلابة ثم أنت في كل سلعة تبتاعها بالخيار ثلاث ليال)[1].

فتحديد المدة بثلاثة أيام في المسألتين يبدو شيئا معقولا يتناسب مع الحالتين ، مما يظهر أنه صلى الله عليه وسلم إنما يعالج واقعا بما يناسبه ، لكن صدور هذا التحديد منه في هاتين الحالتين ، جعل بعض الفقهاء يعتبرونها من الأحكام العامة ، فألحقوا بها كل مبيع رغم عدم المناسبة بينه وبين المدة ، فتعلق الحكم بالمصراة أو بحبان بن منقذ وظرفه معروف فيه إشارة إلى واقعية المعالجة النبوية ، ولكن صدور هذه المعالجة من النبي صلى الله عليه وسلم جعل بعض الفقهاء يلحقها بما يشبه المسائل التعبدية كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة [2]. ودفعا لمثل هذا اللبس في فهم السنة نبه علماؤنا إلى أن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم تكون تارة بالفتوى ، وتارة بالقضاء ، وتارة بالإمامة ، وهي في حقنا ليست سواء [3] ، ثم إن الذهول الذي يقع للفقهاء في فهم ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم – عن الفروق بين تصرفه كإمام وتصرفه كقاض وتصرفه كمبلغ عن الله هديه – يختلف بحسب مسألة مسألة ، فمنها ما يكون فيه الذهول شذوذا من البعض ، ومنها ما يكون الخلاف فيها قائما وقويا ، ونفس الذهول وبنفس الترتيب يقع للخلف في فهم فقه السلف.

---

[1] رواه الدار قطن عن محمد بن يحي بن حبان. سنن الدار قطن. كتاب البيوع ج(3) ص(55-56)

[2] المرغيناني : الهداية شرح بداية المبتدى ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى (1990) ، ج (3) ، ص(31)

[3] القرافي : الفروق : عالم الكتب ، بيروت ، ج(1) ص (205) / ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ، ص (28 – 29)

## المطلب الثاني : ضبط الأحكام على محالها وفق معيار الإحساس

إن اجتهاد الفقيه في أغلب الأحيان يكون مركبا من اجتهادين ، الاجتهاد الأول يقوم فيه باستخلاص القاعدة من النص ، وهو اجتهاد فقيه ، والاجتهاد الثاني يقوم فيه بتحديد ما تصدق عليه هذه القاعدة من أشياء ، وهو نظر خبير بتلك الأشياء ، وهذا الاجتهاد يقوم في أغلب أحيانه على مدى خبرته بالحياة والأحياء ، لذا كان شرطه العلم بالموضوع على ما هو عليه [1] ، و لم يشترط له العلم بلغة العرب ومقاصد التشريع [2] كما هو شرط في الأول ، وخبرته بهذه الأشياء يشاركه فيها غيره من الناس ممن هم ليسوا من أهل الفقه ، كما قد يكونون أبرع منه ، وأكثر خبرة بها [3]، والخبرة لها تعلق بطول الممارسة أي فكلما اقترب الفقيه من هذه الأشياء وعايشها أطول كلما أدرك الفوارق بينها بدقة ، وكلما ابتعد عنها ، أو قلت معايشته لها كلما كان إدراكه لتلك الفوارق أقل ، واعتباره لها أضعف ، وذلك الاعتبار يعود إلى الإحساس ، أي فهو حكم الشعور قبل أن يكون حكم العقل ، فالعقل قد يرى الفارق للمرة الأولى فيهمله أو يكاد ، أما بعد المعايشة والخلطة ، فإن هذا الفارق ينتزع حيزا من شعور الفرد يمثل رمزا في إحساسه ، فينتزع بذلك مزيدا من الاعتبار ، والاختلاف بين الفقهاء أكثر ما يكون في الاجتهاد من النوع الثاني ، مثال ذلك اتفاق [الجمهور أنه – السلم – جائز في العروض التي تنضبط بالصفة والعدد اختلفوا من ذلك فيما ينضبط مما لا ينضبط بالصفة ] [4] ، الاتفاق حصل من الجمهور القائلين بالمعنى والقياس لوضوح دلالة النص على ذلك في الحديث (من أسلف في شيء وفي رواية في ثمر – فليسلف في ثمن معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم) [5] فلما تحرر الاجتهاد الثاني من دلالة النص السابقة زال عنه ما يدعو إلى الاتفاق فيه ، فإذا كان الضبط حتى لا يقع النزاع بين الناس كان مرجع ذلك شعور الجماعة – التي تمتلك هذه العروض وتتبادل بها – وإحساسها لأنها المعنية بذلك ، وقد كان القاضي شريح إما منا في ذلك لما أحال الغزالين على سنتهم عندما اختصموا إليه [6]، فإذا كان شيء ما عند قوم مما ينضبط قولا واحدا فلا عبرة بغيره .

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (4 ) ، ص ( 92 )

[2] المصدر السابق ، ج (4) ص (92)

[3] ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ج (4) ، ص (5)

[4] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (201) / أنظر أيضا : ابن الهمام : فتح القدير ، ج (6) ص (205) وما بعدها / ابن قدامى المغنى ، ج (4) ص (313) وما بعدها

[5] سبق تخريجه ص (118)

[6] الفتح الباري ج (5) ص (406) الطبعة السلفية (1395 هـ) نقلا عن العرف وأثره في التشريع الإسلامي لمصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة ص (107)

كأن يكون شعور غيرهم أنه مما لا ينضبط ، وهذا في المسائل التي هي من حقوق العباد ، لأن ما لوحظ من قبل هذه الأخيرة من اعتبارات التي من شأنها أن تنفي إمكان الضبط ، هو في حكم المهمل والملغى بالنسبة للجماعة الأولى ، والحق لا عبرة به إن لم يشعر به أنه حق ، والضرر هو شعور به فإذا انعدم هذا الشعور لم يبق هناك ضرر ، ولذلك كان مذهب الشافعي وأبي حنيفة وآخرون إذا فات المبيع الذي فيه عيب بالبيع ألا يرجع المشتري على البائع الأول بشيء – مقابل ذلك العيب – إلا إذا رجع عليه المشتري الثاني وذلك عندهم (أنه إذا فات بالبيع فقد أخذ عوض من غير أن يعتبر تأثيرا بالعيب في ذلك العوض الذي هو الثمن ، ولذلك متى قام عليه منه بعيب رجع على البائع الأول بلا خلاف) [1] .

وبمثل ما ذكرناه نقول في شأن العيوب التي لها تأثير في العقد وحكم الرد بها ، فأقوال الفقهاء في بعضها ما هو إلا تصوير لإحساس عصرهم وبيئتهم ، وإلى ذلك يشير ابن رشد بقوله (والعيوب التي لها تأثير في العقد هي عند الجميع ما نقص عن الخلقة الطبيعية أو عن الخلق الشرعي نقصانا له تأثير في ثمن المبيع وذلك يختلف بحسب اختلاف الأزمان والعوائد والأشخاص ) [2] ، فإذا ما قال فقيه أن هذا العيب لا يرد به بناء على أنه من الأشياء التي لا يعطى لها عصرهم اعتبارا فلا ينبغي أن يتابعه عليه قوم آخرون عند عصرهم اعتبارا لمثله ، وبالمثل نقول في عكس ذلك [3] ، وقد أفتى أبو حنيفة بتضمين (الصباغ إذا غلط وصبغ الثوب باللون الأسود لأن اللون الأسود كان زمن أبي حنيفة غير مرغوب فيه ، وبالتالي فإن صبغ الثوب باللون الأسود تعييب له ، فلما جاء العباسيون واتخذوا اللون الأسود شعارا لدولتهم تغيرت عادة الناس وأقبلوا على اللون الأسود وكان من ذلك أن أفتى الصاحبان بعدم التضمين ، كذلك فإن الصاحبين أفتيا بوجوب دفع التعويض على من أتلف دودة القز بعد أن كان الإمام أبو حنيفة يفتي بعدم التعويض لأنها لا مالية لها في نظره وإنما هي كبقية هوام الأرض ، فلما اعتاد الناس تربيتها اختلف الوضع ، وأصبحت لها بذلك قيمة مالية فأفتى الصاحبان بماليتها ووجوب التعويض على من أتلفها [4]

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص (180)

[2] ابن رشد ، بداية المجتهد ج (2) ص (174) / أنظر أيضا : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج (3) ص (19)/ المرغيناني : الهداية شرح بداية المبتدى ، ج (3) ص (40)

[3] أنظر : الدكتور يوسف القرضاوي : شريعة الإسلام ص (128)

[4] مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره في التشريع الإسلامي ص (174 – 175) أنظر أيضا : المرغيناني : الهداية ، ج (3) ص (50)

## المطلب الثالث : ضبط قوة الوصف والمعنى الذي يبنى عليه الحكم وفق معيار الإحساس :

إذا كان الحكم يرتبط بالمعنى في غير مجال العبادات عند جمهور الفقهاء ، فحسب قوة تركيز المعنى يكون الحكم واجبا أو مندوبا في الأمر ويكون حراما أو مكروها في النهي ، إلا أن أغلب المعاني يرتبط قياس تركيزها بإحساس الفقيه من جهة والذي هو ممثل لإحساس عصره وبيئته من جهة أخرى ، ومعيار الإحساس ليس معيارا ثابتا فإحساس الفرد بنفس المعنى يختلف من وقت إلى آخر شؤما أو حسنا ، فالشؤم إذا صدم إحساس الفقيه كان أثقل ، فلما يتكرر يخف ثقله ، والحسن إذا فوجئت به النفس كان أسر ، فلما تكثر نظائره يقل السرور به ، إذا كان هذا يحدث للشخص الواحد في نفس الجيل ، فكيف إذا اختلفت الأجيال ، فإذا كان النص واحدا عند الجميع أمرا أو نهيا ، فتركيز المعنى الذي يدل عليه النص ليس شيئا واحدا ، ووضع هذا في الاعتبار حتى إذا رمنا تقليد فقيه نقلده في فقهه ولا نقلده في إحساسه وإحساس عصره ، والخلاف المترتب على ذلك قد لا يعد تخطئة لمن سبق بقدر ما يعد سحبا للواقع المعاصر من أن يصدق عليه حكم الفقيه الذي خالفناه.

ومثال ارتباط تركيز المعنى بالإحساس عند الجماعة ما نلحظه في تناول بعض الفقهاء للنص الوارد في التفريق بين الوالدة وولدها في البيع بنص الحديث (من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) [1] . فإن معنى النهي لو تأملت معي وجدناه بدرجة أولى للحرارة العاطفية التي تشد الوالدة إلى ولدها والجرح العميق الذي يصيب مشاعر الأم عند محاولة الفصل بينها وبين وليدها ، يتجلى ذلك من السياق العام للحديث دون كبير عناء ، كما يتجلى أيضا من بعض ألفاظ الحديث وهي ما يلي :

أ- تقديم الوالدة في الذكر عن الولد يدل على أنها المقصودة بسبب النهي ، وكونها مقصودة فللضرر العاطفي الذي يلحقها وليس هناك غيره ، فالأم عند البشر رمز للعاطفة والحنان ، وذلك بحكم الفطرة في الإنسان وغيره ، أليس من (حقوق البهائم والحيوان على الإنسان ..... أن لايذبح أولادها بمرأى منها) [2] ؟

---

[1] رواه الترمذي عن أبي أيوب سنن الترمذى ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية (1983 م) ، أبواب البيوع ، باب ما جاء في كراهية أن يفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع ، ج (2) ص (376)

[2] ابن عبد السلام : قواعد الأحكام ، ج (1) ص (141)

ب- إن الجزاء المترتب على مخالفة النهي من جنس المنهي عنه ، لأن الجزاء من جنس العمل [1] ، ففي الحديث (فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة) يدل على أنه جزاء لما اقترفته يداه من تفريقه بين الوالدة وولدها ، والوالدة هي المتضررة من باب أولى من هذا التفريق عاطفيا ، لأن عاطفة الطفل لا تزال ضعيفة ، إذ سرعان ما تزول بعد التفريق ، وذلك تبع للسن الذي هو فيها ، أما الأم فقد تظل تذكر ذلك وتتألم لذكراه طول عمرها ، واكتشاف هذا المعنى لا يتطلب نباهة أو تدبر ، إلا أننا لانكاد نجد له أثرا في الأحكام التي أصدرها بعض الفقهاء تحديدا للمدة التي يرتفع فيها النهى ، إذ نجد الذي أولوه الأهمية هو حق الولد وليس حق الأم ، يتبين ذلك من تحديدهم للسن التي يجوز فيها التفريق [فقال مالك حد ذلك الإثغار ، وقال الشافعي ، حد ذلك سبع سنين أو ثمان وقال الأوزاعي [2] حده فوق عشر سنين وذلك أنه إذا نفع نفسه واستغنى في حياته عن أمه] [3] ، مع أن حق الولد أضعف من حق الأم من جهتين ، فمن جهة الضرر المعنوي ، قد لا يصيبه شيء إذا كان صغيرا ، أما الضرر المادي والمتعلق بخدمة الطفل ، فهذه الخدمة ليس حكرا على الأم ، فقديما توجد الإماء والخادمات ، وفي عصرنا توجد دور الحضانة وكذا يمكن استعمال خادمات بأجر ، بل إننا نجد من يستعين بالخادمات حتى مع بقاء الولد مع أمه لانشغال كثير من الأمهات في العصر بالعمل خارج البيت ، فالذي يفتقده الطفل ويكون لفقده اعتبار هو حنان الأم الذي لا يجده عند غيرها.

وسبب هذا الذهول في نظرنا أن حق الطفل ارتبط إدراكه بالعقل ، فسهل التنبه له واعتباره ، فليس هناك غيره يتجه نحوه العقل في توجيه النص ، لما يزخر به الفقه الإسلامي من أحكام تخص الصغير لحاله من العجز والضعف ، أما حق الأم فارتبط اعتبار قوته بالإحساس ، ولما كان في ذلك العصر تجارة العبيد منتشرة ويتبعها حتما كثرة انتهاك حرمة عاطفة الأمومة بالتفريق بين الأم وولدها ، مما يجعل إحساس العصر يكاد يهمل هذه العاطفة في هذا الصنف المتاجر به وقد أشرنا إلى أن الكثرة والانتشار يقللان حدة الاعتبار ، وذلك في السيء الحسن أو السيء على السواء.

ولا تستبعد قولنا أن كثرة الانتهاك لهذه العاطفة هو الذي حطم هيبتها في عصرهم ، فقد عهدنا من سلطان الإلف والعادة تحطيمه لهيبة آيات الله في السماء والأرض "وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون" يوسف (105) ، يمرون عليها وهم عنها معرضون ، لأنهم

---

[1] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين ، ج (1) ص (196)

[2] أبو عمرو عبد الرحمان بن عمرو بن يحمد الأوزاعي إمام أهل الشام ولد ببعلبك سنة (88 هـ) وقيل سنة (93 هـ) وتوفي سنة (157 هـ) بمدينة بيروت. سمع من الزهري وعطاء ، وروي عنه الثوري وأخذ عنه عبد الله بن المبارك وآخرون. ابن خلكان : وفيات الأعيان ج(3) ص(361)

[3] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (168)

ألفوا رؤيتها منذ أن كانت عقولهم لا تقوى على التدبر فصار يدهلهم بناء شامخ ولا تدهلهم سماء رفعت بغير عمد ، أيكثر عليه بعد ذلك تحطيم هيبة ما هو أقل شأنا ؟ لذلك فإذا اعتبرنا هذا المعنى الـذي نـرى غفلة عنه في أحكام الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة وآخرون ، إلا بعض من السلف أشار إليهم المؤلف في آخر كلامه إشارة دون أن يذكر أسماء هم تلميحا إلى أن أقوالهم على هـامش صلب الخلاف الدائرين الفقهاء فقال :

(ورأى قوم من السلف الأول أن حكم الوالد في ذلك حكم الوالـدة وقـوم رأوا ذلـك في الأخـوة) [1] إذ ألحقوا الوالد أو الاخوة بالأم دلالة منهم على أن الأم هي المقصودة أولا بالنهي وهـو الـذي أكدنـاه فـإذا اعتبرنا هذا المعنى يعاد النظر في قول الشـافعي وأبـي حنيفـة بعـدم الفسـخ ، وتـأيد قـول مـالك المقتضـى الفسخ [2] إلا اللهم إذا كان تحطم هيبة عاطفة الأمومة في هذا الصنف عند أهل العصر يدل على أن هـذه العاطفة تضعف عنـد الأم في هـذه الحـال ، وهـذا يبعـد وإن وقـع فليس بـالضعف الـذي ينـاظر ضعـف الإحساس بهيبة هذه العاطفة عند غير الأم.

كما يعاد النظر أيضا في تحديد المدة التي يجوز فيها التفريق ، نظر يكون أساسه مراعاة عاطفة الأم ومتى يصير التفريق بينهما جرحه خفيف محتمل ، فإن كانت العاطفة لا تزول ولكن بالقدر الـذي يكـون فيه الضرر محتمل ، وقد عهدنا في الفقه اعتبار الفرق بين القليـل والكثـير في الغبن والغـرر ، ولا يكـون التحديد قائما على حق الطفل وحده.

وخلاصة القول أن الاختلاف الذي يكون بين الناس في مثل هذه المسائل الـتي تسـتند إلى معيـار الإحساس هو اختلاف طبيعي وليس اختلافا وهميا ، لذلك يمكن القول بتصويب كـل اجتهـاد إذا كـان الخلاف قائما بين اجتهادات تختلف عصورها أو أقوامها فيكون كل اجتهـاد بذلـك معـبرا عمـا يناسـب إحساس عصره وبيئته ، يقول الشيخ يوسف القرضاوي (هناك قضايا يمكن أن يتعدد فيها الصواب بقيـود معينة على معنى أن يكون الصواب مع هذا المجتهد في زمـان ومـع مخالفـه في زمـن آخـر وكذلـك يكـون صواب المجتهد في قضية إذا نظر إلى المكان والبيئة والمحيط فيكون صوابا بالنسبة لـه ، وإن لم يكـن صوابـا بالنسبة لغيره ...) [3] .

بينما نقول بتصويب اجتهاد واحد إذا كان الخلاف في نفس القوم وفي نفس الجيل إذ لا يمكن أن يكون للقوم الواحد إحساسان ، ونحكم على أحدهمـا بأنـه أخطأ في تصويـر إحسـاس عصـره ، وأكـثر الفقهاء قدرة على التعبير الصحيح عن إحساس بيئتهم في كل مسألة هم الخبراء بها.

---

[1] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ، ص (168)

[2] ابن رشد : بداية المجتهد ، ج (2) ص(168) / المرغيناني : الهداية ، ج(3) ص (60)

[3] الدكتور يوسف القرضاوي : الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم ص (164 - 165)

وبهذا الشرط يتقوى مذهب من قال أن كل مجتهد مصيب من الأصوليين ، فيكون الإحساس كالمرآة تعكس صورة الشيء المحكوم عليه ، إذ نلاحظ صورة الشيء الواحد تختلف طولا وقصرا واعتدالا وانكسارا وضوحا وخفاء بحسب المرآة العاكسة فمن تم يكون الحكم الصحيح بالنسبة إلى المرآة العاكسة له ، مثال ذلك اتفاق العلماء على أن (الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز وأن القليل يجوز – ثم – يختلفون في أشياء من أنواع الغرر فبعضهم يلحقها بالغرر الكثير وبعضهم يلحقها بالغرر القليل المباح لترددها بين القليل والكثير)[1]، فإذا لم يكن هناك شيء ثالث يدل على أن مذهب هذا الفقيه أولى من غيره ، كان إحساس كل قوم هو الحكم بين هذه القياسات المتعددة ، وهذا غير مرفوض عقلا أو طبعا ، فإن كوبا واحدا من الماء يعد إهداره ضربا من التعدي المعتبر عند قوم يعانون قحطا وجذبا بينما لا يعد كذلك إهدار ما هو أضعاف ذلك عند قوم عفاهم الله مما ابتلى به الآخرون ، وقل مثل ذلك في سائر المسائل من هذا النمط ، ولعل إلى مثل الذي نبهنا عليه من التخطئة والتصويب يشير ابن رشد معلقا على أقوال الفقهاء في أنواع من بيوع الثنيا بقوله [وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافها بالأقل والأكثر في وجود علل المنع فيها المنصوص عليها ، فمن قويت عنده علة المنع في مسألة منعها ومن لم تقو عنده أجازها ، وذلك راجع إلى ذوق المجتهد لأن هذه المواد يتجاوب القول فيها إلى الحدين على السواء عند النظر فيها ، ولعل في أمثال هذه المواد يكون القول بتصويب كل مجتهد صوابا ، ولهذا ذهب بعض العلماء في أمثال هذه المسائل إلى التخيير] .[2]

---

[1] ابن رشد بداية المجتهد – ج (2) ص (100)

[2] ابن رشد بداية المجتهد – ج (2) ص (164 – 165).

# الفصـــــل الثالـــث : تحقيـــق المـــآل

## تمهيـــــــــد :

إن الحكم الشرعي محدد المبدإ والمنتهى ، تحديدا يقتضيه وصف الانضباط في الأحكام ووصف الحكمة في المشرع ، فهو يصدر عما أسماه الفقهاء والأصوليون بالعلة ، وينتهي إلى تحقيق ما أسموه بمقاصد الشريعة ، فالحكم الشرعي إذن يرتبط بوصف في المحكوم فيه ارتباط معلول بعلة ، ويرتبط بمعنى في المحكوم عليه ارتباط وسيلة بمقصد ، وإجراء الحكم إجراء صحيحا لا يتم إلا بهذين الارتباطين ، وتحقيق المآل يوقفنا على تحقق المقصد من الحكم فنجريه ، أو عدم تحققه فيؤجل أو يستثنى إلى أن تتوافر شروطه المحققة له .

كما أن تحقيق المآل في بعض الأحكام قد يعود على المناط بمزيد من التنقيح ، ولا يعد ذلك من قبل التأجيل والإستثناء إنما هو من قبيل غير المقصود ابتداء وإنما لازمه هو المقصود والملزوم دال عليه ، فإذا انتفى اللازم لم يبق للملزوم اعتبار ، وهو في هذا يشبه تخصيص العام إذ المخصص لم يكن مقصودا باللفظ العام ابتداء.

ثم إن صورة الحكم من قبل الحسيات لتعلقها باللفظ المسموع أو المقروء ، أما مآله فمن قبيل المعاني التي يخضع تقديرها للبناء العقلي والمزاج النفسي للمجتهد ، ومع أن التساؤل المطروح أمام الحكم من قبل النفس والعقل الذي يعكر عليه مآله معتبر[1] ، فإنه يحمل في طياته من جهة أخرى مخاطر ومزالق ، لذا يتطلب اعتبار المآل المحقق شيئا من الحذر يستعان فيه بالتجرد والإخلاص ، ونحن نوجز في هذا الفصل الحديث عن هذه المعاني من خلال المبحثين التاليين :

## المبحث الأول : تحقيق المآل بين مناط الحكم ومقصده

## المبحث الثاني : تحقيق المآل بين النفس والعقل

---

[1] الشاطبي : الموافقات ، ج (4) ص (110 - 111)

# المبحث الأول : تحقيق المآل بين مناط الحكم ومقصده

## مدخـــــل :

إن الحكم الشرعي يرتبط بوصف يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول ، هذا الوصف طريقنا إلى معرفة وجود الحكم وفق القاعدة المقررة ؛ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما.

كما له طرق للتعرف عليه ، هي التي أسماها الأصوليون بمسالك العلة ، إلا أن هذا الوصف قد يرتبط بغيره في الوجود فينصرف ذهن الفقيه إلى ذلك الغير ، إلا أنه بفعل التلازم المستمر يظل إجراء الحكم صحيحا وإن ارتبط في ذهن الفقيه بعلة وهمية لارتباطه في الواقع بعلته الحقيقية بفعل التلازم الكائن بين الوصفين ، مما يجعل المبررات التي تدفع الفقيه إلى إعادة النظر في مناط الحكم تقل ، فإذا ماجاء مع الأيام مايزيل الترابط الكائن بين الوصفين ففي هذه الحال تختفي الحكمة التي يتضمنها الوصف الحقيقي إذا ما تخلف في الوجود عن الوصف الذي طالما اعتبر هو العلة ، وهنا يجد الفقيه نفسه أمام مآل للحكم يفتقد المناسبة المعهودة بينه وبين الحكم ، فيكون ذلك منبها له على مزيد من التنقيح لمناط الحكم ، فيلغي غير المعتبر من الأوصاف ليتأكد أو يتقوى الوصف المعتبر.

أما إذا لم يحدث هذا الخلط وتحدد الوصف الذي هو مناط للحكم ابتداء ، فإن اختفاء الحكمة التي يتضمنها هذا الوصف ، وزوال المناسبة المعهودة بين الحكم ومآله يجعل الفقيه يقف وقفة أخرى مع الحكم بمثابة إجتهاد جديد ، لينظر في مقدار تخلف المقصد من الحكم ، أهو تخلف يسير لا يغير مجرى الحكم ؟ أم هو تخلف معتبر يقتضي وقف إجراء الحكم إلى أجل ؟ أو استثناء الواقعة محل الحكم من عموم الحكم لتفردها عن نظيراتها بما يقتضي هذا الاستثناء ؟ وتفصيل كلا النظرين يكون من خلال المطلبين التاليين :

## المطلب الأول : مآل الحكم وتنقيح مناطه

## المطلب الثاني : مآل الحكم وتحقق مقصده

## المطلـــب الأول : مآل الحكم وتنقيح مناطه

إن الأخذ بالأدلة يتأثر تأثرا ما بإنسجام هذا الدليل أو ذلك مع مزاج الفقيـه وميلـه وإحساسـه ، يحدث هذا في معالجة الأفكار[1] أو الاستدلال بالآثار[2] ، وذلك أننا نجد الفقيه في مسألة يستدل بدليـل لا يخفى ضعفه أمام معارضه من الأدلة ، بينما نجد الفقيه نفسه يقف صلبا مع دليل أقوى في مسألة أخرى ولايسلم له القياد إلا بعد تكرار النظر لعله يجد مخرجا بتأويل أو تخصيص أو نسخ وما إلى ذلـك [3] فـإن وجد ، وإلا فبعد أن استنفذ قواه في البحث ، أي لم يخضع للدليل إلا بعد ذلك.

وذلك أن التعارض مع مزاج الفقيه يشكل استفزازا له وإثارة لكل قواه فـلا يسـهل علـى الدليـل قياده ، بينما التوافق والانسجام يجد في النفس عونا على سلوك السـبيل نفسـها بتسـليمها الزمـام للدليـل دون كبير عتراض أو تردد على مافيه من ضعف [4] ، وهذا الـذي يقـف وراء سـرعة حركـة الأفكـار في المجتمعات ، وذلك أن الفكرة إذ ما وجدت مع غيرها في المجتمع ، وحضيت لكـل واحـدة منهمـا بـالقبول لدى البعض ، فإن كل فكرة تكون بالنسبة للأخرى اسـتفزازا يكـون لـه رد فعـل بـالتحدي ، ممـا يجعـل الفكرة في المجتمع حية نشطة تبحث بإستمرار عن مواقع جديدة ، فقد تنتشر الفكرتـان معـا وقـد تنتشـر واحدة على حساب الأخرى ، وذلك حسب طبيعة الفكرتين والظروف المختلفة التي تسـاند أو تعـاكس فعالية كل منهما .

---

(1) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص (165)

(2) يقول العلامة عبدالرحمن بن خلدون : (فإن النفس – إذا كانت – على حال مـن الاعتـدال أعطـت الخـبر حقـه مـن التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبـار لأول وهلـة وكان هذا الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها من الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله) المقدمة ص (35)

(3) وهذا المنعطف يقف عقبة في طريق العقل الإنساني عامة ، ذلك الذي لاحظه الفيلسوف البريطاني فرنسـيس بيكـون وهذا ول ديورانت يلخص لنا ملاحظة هذا الفيلسوف بقوله (من أخطاء العقل أنه إذا آمن برأي كان إيمانـه بهـذا الـرأي عن طريق التسليم والإيمان العام – أو من أجل لذة تعود عليه من هذا الرأي نجده يرغم كل شيء آخر لتأييد وإثبات رأيه على الرغم من وجود الأدلة الكثيرة القاطعة المغايرة لرأيه والتي تثبت بوضـوح بطـلان رأيـه ، ومـع ذلـك فهـو إمـا أن لا يلاحظها أو يستخف بها أو يرفضها ويتخلص منها بعنف وتميز ضار بدلا من أن يضحى بـالرأي الـذي آمـن بـه أولا) ، عن قصة الفلسفة ص (164)

(4) إن استعداد الفرد لقبول آراء وأفكار معينة استعداد لا يتكئ علـى سـند منطقـي يسـمى في علـم النفـس بالإيحـاء أو القابلية للاستهداء ، أنظر في ذلك محمد محمود محمد : علم النفس المعاصر في ضوء الاسلام ص (43)

بينما إذا خلا الجو لفكرة واحدة ولو عن طريق الانتصار والغلبة ، فإن هذا الخلو يدفع بالفكرة إلى الضمور والخمول شيئا فشيئا ، إذ (لاشيء يقتل المثل الأعلى أكثر من تحقيقه) [1] وإن لكل شيء إذا ما تم نقصان ، إلى أن يلحقها الفناء ولا يصير لها ذكر إلا في تاريخ الأفكار[2] ، أو إلى أجل تتهيأ فيه الظروف لتدافع جديد ، فإما أن تنهض بقدر ، وإما تدافع يمحو ما بقى لها من أثر ، وكل ذلك خاضع لطبيعة الفكرة وللظروف التي تحيط بها لها أو عليها .

وذلك أن مزاج الفقيه وميله هو في حد ذاته حكم اطمأن إليه بحكم العرف والعادة ، فإذا ما جاء دليل متوافق معه كان تدعيما فلا يهتم الفقيه كثيرا لضعفه ولايكثر التنقيب عن أحواله ، وإن كان دليلا معارضا يكون هناك تصادم بين دليلين ، دليل استمد قوته من ذاته ودليل استمد قوته من طول اطمئنان الفقيه إليه ، فيضطر الفقيه إلى الترجيح ، ترجيح تعمل فيه الظروف ابتداء لصالح أحدهما ، وذلك لما يلي :

أ– أن أحدهما تمكن من غايته وكسب اطمئنان الفقيه إليه سابقا ، أما الآخر فليس بعد.

ب– أن أحدهما يروم إبطال غيره ، أما الآخر فيروم تأويله ، والتأويل أيسر من الإبطال فتكون الغلبة له في الغالب .

وسند الحكم الذي يعبر عن مزاج الفقيه : هو أنه إذا جرت العادة في مجتمع ما بتلازم شيئين وإن لم يكن تلازما عقليا ، فإن هذا التلازم يترسخ مع الزمن في الإحساس ويجبر العقل جبرا ما على الحكم به ، لذا كان التلازم من الأدلة فإن لم يرق إلى مستوى اليقين ، فله في تغليب الظن أثر ، لذا جعله بعض الفقهاء من مسالك العلة بإسم الطرد [3] ، وحدوث هذا التلازم في الإحساس يكون وفق ما تنبه عليه نظرية التعلم الشرطي ، وهي خلاصة الأبحاث التي أجراها بافلوف ومعاونوه ، والتي نشرت سنة 1927 بعد حوالي ربع قرن من الدراسة والبحث [4] ، وفحوى هذه النظرية (أن المثير المتعادل أي الذي لا يثير استجابة ما يكتسب صفةأو قدرة على إثارة هذه الإستجابة إذا تكرر حدوثه مع مثير طبيعي من صفاته أن يثير تلك الإستجابة) [5] . ونوضح ذلك بمثالين :

---

[1] ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص (415)

[2] يقول الدكتور حسن الترابى : (وكثير من الدعوات السالفة تجاوزها الزمن لا لأنها فشلت في علاج قضايا عصرها ولكن لأنها نجحت نجاحا حاسما في علاج تلك القضايا وكان لها بذلك فضل عظيم) عن تجديد الفكر الإسلامي ، ص (40)

[3] الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (193) / الرازي : المحصول ، ج (2) ص (355)

[4] محمد محمود محمد : علم النفس المعاصر في ضوء الاسلام ، ص (314)

[5] نفس المصدر : ص (206)

## المثـــال الأول :

**الارتباط بين الدين والعروبة :** إن قوة الارتباط الكائن بين الدين والعروبة – خاصة في صدر الإسلام – جعل القول بأن الحسب من الكفاءة في النكاح له حظ من الاعتبار عند جمهور الفقهاء [1] ، يقول الدكتور صبحي الصالح (وما من ريب في أن تنزيل القرآن باللسان العربي كان يوحي إلى العرب بكثير من الاعتزاز والفخر كما يوحي إلى غيرهم بكثير من التوقير والتكريم لكل ماهو عربي لسانا وبيانا وحسبا ومحتدا وموقعا ومولدا ، ولاسيما حين يقرن القرآن اللسان العربي بصفة البيان ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ "الشعراء 195 م " ) [2] أي أن العروبة أخذت حظها من الحكم المنصب على الدين بفضل الترابط الكائن بينهما.

فبين العروبة كجنس والإسلام كدين واسطة زادت الصلة بينهما قوة ومتانة ، وهي اللغة العربية ، فهي ترتبط بالدين عقلا وشرعا لكون القرآن عربيا ، ولا يتم فهمه بغيرها وهذا حكم العقل، فصار تعلمها واجبا وهذا حكم الشرع ، لأن ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب [3] ، ثم هي ترتبط بالعروبة كجنس ، بحكم العرف الغالب ، فكانت هذه الواسطة بمثابة القناة التي يتسرب منها شيء من قداسة الدين إلى العروبة كجنس. تدعم ذلك في بدايات الإسلام بشواهد من الواقع ، جعلت هذا الجنس إما ما لغيره في فهم الدين والعمل به وسياسة الدنيا به ، فكانوا أسرع في الفهم لأنه بلسانهم ، وأكثر التزاما به لقربهم من الفطرة [4] وكانوا أول من ساس الدنيا به رشحهم لذلك سبقهم في فهم دعوته والتمثل بتعاليمها وذاك ما جري به عرف الدعوات.

أي فلما ترسخ هذا الترابط في الشعور العام للأفراد والمجتمع ، لما تناولها الفقهاء بالدراسة وإن كانت مفصولة في الذكر عن الدين إلا أنها لم تنفصل عنه في الشعور والإحساس ، ومن هذا التلازم الداخلي استمدت قوتها ، و هذا شأن العقل مع العاطفة فهناك (عملية لا شعورية تقرر من الأسفل الفكرة الواعية الشاعرة في الأعلى) [5] .

---

[1] لم يعتبر مالك النسب من الكفاءة في الزواج وقصره على الدين والخلق واعتبره الشافعي وأبي حنيفة وأحمد ، أنظر : ابن جزى : القوانين الفقهية ص (202) / ابن قدامى : المغنى ، ج (7) ص (374) / ابن الهمام : فتح القدير ، ج(3) ص (188)

[2] الدكتور صبحي صالح : معالم الشريعة الاسلامية ، ص (90)

[3] ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم تحقيق محمد حامد الفقى ، دار المعرفة بيروت لبنان ، ص (207)

[4] ابن عاشور : مقاصد الشريعة الاسلامية ص (89)

[5] ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ص (251)

فلما تناولها الفقهاء بالدراسة ، سهل عليهم بعد الاعتماد ولو على أحاديث منها الضعيف ومنها الموضوع ، جاء في فقه السنة (والصحيح أنه لم يثبت في اعتبار الكفاءة في النسب من حديث ) [1] ، مع أن النصوص التي تسوي بين المسلمين و لم تجعل التفاضل إلا بمعيار حظ الفرد من الدين أقوى من حيث الثبوت وأصرح من حيث الدلالة ، ولكن لما ترسخ في إحساس الفقيه وألفه ذهنه بفعل التلازم الذي ذكرنا جعل الفقيه ينقاذ مع الدليل وإن كان ضعيفا ، ويظل ثابتا صامدا مع ما هو أقوى منه للتعارض بينه والحكم الذي صار جزءا من إحساسه.

**المثـــــال الثاني :**

**الإرتباط بين قوة الدولة وقرشية القيادة :** اشترط جمهور الفقهاء قديما القريشية لمن يتولى الإمامة العظمى ، لكون الحديث صحيحا وصريحا في ذلك وهو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يزل ها الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان) [2] حتى كاد أن يكون إجماعا[3] .

إلا أن هذا الشرط لم تبق له القوة التي كانت له من قبل ، واكتسب التأويل جرأة اقتحم بها الحديث السالف بصرفه عن ظاهره ، وللعلامة عبدالرحمن بن خلدون مسلك وجيه في هذا الطريق ، وفيه اعتبر المقصود من القريشية هو العصبية الغالبة التي يستتب بها الأمر في الدولة ، وينتفى بها محذور الفتنة التي تثيرها أطماع الطامعين التي تنتظر ضعف الحكم والحاكم [4] ، وهو وجه في التأويل حسن ، ترجحه عند مستقرئ لأحداث التاريخ الفتن الملحوظة عند انتفاء عاصم العصبية ، من جراء ثوران الطمع المتربص في نفوس من هم على قرب من عتبة باب الحكم ، ولهم في تحصيله أمل ، إن في كله وإن في نصيب منه ولو على حساب وحدة الكل.

---

[1] سيد سابق ، فقه السنة ، ج (2) ص (212)

[2] رواه البخاري عن ابن عمر. كتاب : الأحكام ، باب : الأمراء من قريش ج(9) ص(78) ومسلم عن عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه. كتاب : الإمارة باب : الناس تبع لقريش والخلافة في قريش ج(6) ص(3)

[3] الماوردي : الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ص(6) / عبد الرزاق أحمد السنهوري : فقه الخلافة وتطورها. ترجمة : نادية عبد الرزاق السنهوري. مراجعة وتعليق وتقديم : توفيق محمد الشاوي. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص(130) وما بعدها / الدكتور يوسف القرضاوي : شريعة الإسلام مخلوحدها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان ، ص (120 - 121)

[4] ابن خلدون : المقدمة ، ص (195 - 196)

ومع استحساننا لمسلك ابن خلدون إلا أننا سلكنا مسلكا آخر ، ولكـن على وجـه التكـامل لا على وجه التضاد ، مسلك نراه أدق وأفضل لأنه يناسب شعار : الدولة دولـة الإسـلام ، حيـث السيادة للمبادئ ولها يكون الولاء [1] ، إلا أنه قليل التحقيق، أما الواقع الغالب فهو شعار : الإسلام دين الدولة ، وفيه يكون للعصبية شراكة مع المبادئ في السيادة واستجلاب الولاء ، وهو الذي جاء على وفقـه تـأويل ابن خلدون ، فمسلكنا يوجب تولية الفاضل ، ومسلك ابن خلدون يجيز تولية المفضول ، بل قد يوجبـه. وذلك أن مسلكه رخصة ومسلكنا عزيمة ، ولكن لما عمّر الطارئ بعد دولة النبـوة القـدوة البـاعث على الرخصة حتى صار مألوف لاطارئا ، صارت الرخصة في حكم العزيمة.

وبيان ذلك أنهم مهبط الوحي ولغتهم وعاء له لكون منهم فئة المهاجرين الذين صـاحبوا الدعـوة قبل بلوغها الدولة فذاقوا معها ماذاقت وعانوا معها نفـس المعانـاة ، أمـا الأنصـار وإن كـان فيهـم كبـار الصحابة رضوان الله عليهم إلا أن الدعوة بانتقالها إليهم حققت مرحلة الدولة وإن كانوا عانوا معهـا مـا عانت بعد ذلك، إلا أن ذلك لم يكن لهم ميزة لهم وحدهـم دون المهـاجرين فهـم فيـه سـواء ، والشـعور بضرورة تسلم القيادة في دولة قامت على فكرة من قبل الجيل الأول الذي حمل هذه الفكرة شعور تشترك فيه سائر الدعوات ، يؤكد ذلك استقراء تاريخ الدول والدعوات في القديم والحديث ، وذلك لما تطمئـن إليه الكثرة الغالبة ويشعر به أشخاص الجيل الأول مـن قـدرة هـذا الأخـير – الجيـل الأول – علـى قيـادة الدعوة قبل الدولة أو بعدها كفاءة وحرصا ، لأنهم بمثابة الخـبراء بهـا لصحبتهـم الطويلـة لهـا ، والتـلازم الطبيعي الذي يحدث من طول الصحبة ، فصارت وكأنها جزء منهم وهذا الشعور والإحسـاس بـالتلازم يمر بمرحلتين :

**المرحلة الأولى** : يرتبط فيها التلازم بالمكان – أي بمن يقطن ذلك المكان – ضـرورة تركـيز أفـراد الجيـل الأول في ذلك المكان أكثر من غيره ، وهو المكان الذي تنشأ فيه الدعوة وتنطلق منـه في الإنتشـار وجمـع الأنصار وهي مرحلة تقتضي اقتضاء طبيعيا مرور زمن لا يكون حملة الدعوة إلا من مكان النشأة كونا لا يضره شذوذ بلال بن رباح أو صهيب الرومي

**المرحلة الثانية** : يتحرر فيها التلازم من وحدة المكان ، وذلك بحسب انتشار الدعوة عـبر الأمكنـة وزمـن ذلك الانتشار ، ولعل الحديث الشريف أقام قريش – قوم مكـان نشـأة الدعـوة – مقـام شـروط القيـادة للتلازم الذي ذكرناه ، وهو أسلوب من لغة العرب[2] ، وقد تكلم القرآن بمثله "فليدع ناديه" العلـق (17)

---

[1] لمزيد من التوضيح لكون الدولة في الإسلام دولة مثل ومبادئ ، أنظر : الدكتور فتحى الدريـني ، خصـائص التشـريع الاسلامي في السياسة والحكم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية (1987 م) ص (295)

[2] ويسمى هذا الأسلوب بالمجاز المرسل ، وعلاقته في هذا المثال هي المحلية. فيذكر لفظ المحل ويراد به الحال فيه

(و سئل القرية التي كنا فيها ) يوسف (82) ، وقد تقول أن الحديث جاء بعموم وإن كان يتحقق به الغرض في المرحلة الأولى قد يتحقق به عكسه في مراحل لاحقة ، وأقل شيء وقوع الالتباس في العمل به أو الخروج عنه ، ونجيب أنه عموما جاء لسببين :

أ- هذا الاشتباه لا يقع في المرحلة الأولى لكونه جاء متوافقا مع الإحساس بالتلازم الذي أشرنا إليه والذي جعل الخلف يقف مع الحديث على غير نمط وقفة السلف معه هو زوال هذا التلازم في إحساس الخلف وشعورهم ، جعلهم لا يرون من الحديث إلا صورته اللفظية من ربط القيادة بقبيلة ربطا يستحضر معه الذهن صورا من العصبية العربية وأخرى من الحكم باسم الرب عند المسيحيين في القرون الوسطى وكل ذلك نعلم تنافيه مع مبادئ الإسلام وأصوله.

ب- إن ارتباط الفكرة بمؤسسها كارتباط الجنين بأمه ، فهو جزء منها لا يكون له كيان مستقل بين الأحياء ولا محل له في التاريخ إلا بانفصاله عن أمه حيا معافي ، ومحله في التاريخ يضيق أو يتسع بحسب طول الزمن الذي يظله حيا بعد الانفصال ، فقد يضيق فلا يكون له محل إلا في تاريخ الأسرة ، وقد يتسع ليأخذ موقعا في تاريخ القبيلة ثم بعد ذلك تتكفل مدى حركته في الحياة وقدرته على التأثير ليسجل له موقعا جديدا في مستوى أرفع من مستويات التاريخ ، وكذلك الفكرة فهي إبان حياة مؤسسها لا تعد إلا صورة من صور نشاطه وحركته في الحياة ، وجزء من قوته أو ضعفه ، ولايكون لها ذكر إلا في التعرض لتاريخه والتعريف بشخصه ، ولايكون لها عنوان منفصل عنه وذكر في سجل الدعوات ، حيث اسم الدعوة يسبق في الشهرة اسم المؤسس فيعرف بها ولا تعرف به ، إلا إذا تجردت عن التلاحم الطبيعي بينها وبينه وانتقل مشعلها من يده إلى يد من بعده ، وقدر لها البقاء بعد هذا الانتقال ، بقاء كلما طال زمنه كلما كان علمها بين الدعوات أرفع ، وهذا الانتقال يعد مرحلة حرجة وامتحانا صعبا. كم تحطمت من دعوة على صخرته ، بل قل إن شئت لولاه لكان عدد الدعوات لا يبعد كثيرا عن عدد البشر ، إذ في رأس كل بشر فكرة ، وفي قلبه هم ، وفي حياته حركة ، ولكن آلام المخاض تجني على الدعوة والداعية ، ولا يقوى على التحمل والانتقال إلا النزر القليل ، وأخطر شيء يزيد هذا الانفصال حرجا كونه انفصالا مرتبطا بالإمامة (وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان) [1]، فلخطورة هذه المرحلة وأهميتها ، ولضرورة التلازم الذي ذكرناه بين جيل التأسيس والقيادة كفاءة وحرصا ، جاء الحديث بذكر الصورة بدل المعنى ليسد أي منفذ للخلاف وأي ثغرة للتأويل ، إذ الخلاف حول المعاني

---

- أي ذكر قريش وأراد وصف السبق الدعوى الحال بهم. انظر أحمد مطلوب : فنون البلاغة. دار البحوث العلمية الكويت. الطبعة الأولى (1975م) ص(113-114)

[1] هذا القول للشهر ستاني ، نقلا عن التفكير الفلسفي في الاسلام للدكتور عبد الحليم محمود ، ص (157)

أوسع ، فقال : "الأئمة من قريش" ولولا مجيئ الحديث بهذا العموم والصورة لكان لبذرة الخلاف أن تثمر شجرتها حينما قال الأنصاري منا أمير ومنكم أمير فقال الآخر : "الأئمة من قريش" فحج المهاجرون الأنصار [1] ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير ، أي وكأن المقصود بالحديث هم جماعة الأنصار ، لأنه لا منافس غيرهم للمهاجرين ، حتى لا يكون فضلهم على المهاجرين – والفضل مقطوع به [2] – وسيلة ضغط تمارس لأخذ القيادة من المهاجرين ، وورقة رابحة يستعملها المهاجرون لتولي الأمر دون أن يبدر منهم ما يوهم الأنصار تنكرهم لفضلهم ، ودون التضحية بالأخوة القدوة وتشويه معالمها ، الأخوة التي تمت بين ركني الحركة الإسلامية في العهد النبوي – المهاجرون والأنصار – وما في ذلك النزاع لو قدر له أن يقع من خطورة على الدعوة في هذه المرحلة الحرجة ، فكأن صيغة الحديث جاءت بهذا الشكل لتضمن سلامة هذا الانتقال الصعب والمهم ، صعب لما ذكرناه ومهم لما يلي :

إن استمرار دولة الإسلام استمرارا سليما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ولو لزمن قصير أمر لابد منه حتى يظل تصور المسلمين عن دولة الإسلام تصورا صحيحا من إمكان قيامها في الواقع حتى يتعب المسلمون بعد ذلك بالعمل لقيامها إن كانت غير موجودة ، ولا يرتبط في أذهانهم وجودها بشخص النبي صلى الله عليه وسلم فتكف الارادات عن الطلب ، ويستدل من يستدل لهذا العقود بأنه طلب مستحيل يشهد له واقع النبوة وتاريخ الأديان ، كيف ومع استمرار دولة الإسلام استمرارا سليما بأشخاص غير أنبياء نجد من المسلمين من يتذرع بقصر المدة لإثبات استحالة المطلوب . كيف لو لم تكن مدة على الإطلاق ، فإن الحديث لما جاء بهذه الصيغة ، وإن كان موقعا في الاشتباه الذي ذكرت ، اشتباه يتكفل زوال التلازم بين قريش ونجاح القيادة من شعور المسلمين بأن يجعلهم يقفون مع الحديث وقفة جديدة مستعينين بقواعد أخرى من الدين قوية ترجحهم من الحرج الذي يترتب على العمل بهذا الحديث عن طريق التأويل الصحيح ، ولكنه في نفس الوقت يتضمن تحقق شيء يرفع اشتباه أكبر في تصور قيام دولة الإ سلام.

وقد يعترض معترض بأن كون الحديث مقصودا به على وجه الخصوص تسهيل انتقال قيادة الدعوة الإسلامية من يد النبي الكريم صلى الله عليه وسلم إلى الذين من بعده عند انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، انتقال يبقي للدولة الإسلامية القائمة مرتبة القدوة والمثل الأعلى الذي يحتذى حذوه المسلمون

---

[1] ابن خلدون : المقدمة ، ص (195) وما بعدها / الماوردي : الأحكام السلطانية. ص(7)

[2] الدكتور : طه جابر فياض العلواني : أدب الاختلاف في الاسلام ، دار الشهاب ، باتنة الجزائر طبعة (1986) ص (57)

فيما بقي لهم من أيام مهما تقلبت أحوالهم بين النصر والهزيمة ، وإن كان مقبولا من حيث النظر إلا أنه يعد تأويلا بعيدا لكون منهج التشريع كما سبق أن ذكرنا منهجا عمليا[1] لا يسبق في الغالب الواقعة قبل نزولها بالتشريع لها ، هذا المنهج الذي اعتمده المفترضون ، ونحن نقر المعترض على اعتراضه على وجه الجملة ، إلا أنه في هذا المقام فارقناه إلى حين وذلك لما يلي :

أن واقعة هذا النص تفردت عن غيرها بأن انتظار وقوعها لتتناول بالتشريع ، من قبل النبي الكريم صلوات الله عليه وسلم كما عهد من منهجه يستلزم فوات التشريع لأن وقوعها هو وفاته صلى الله عليه وسلم هذا من جهة ، ثم إن استبعدنا أن يتصور النبي صلى الله عليه وسلم ذلك النزاع المتوقع بين المهاجرين والأنصار حول تسلم القيادة من بعده وكأنه حاضر بينهم حتى يكون الحديث مقصودا به وقف مطالبة الأنصار وتسليم الأمر للمهاجرين كما أشرنا سابقا ، وأن ذلك تعسف في التأويل ، لكونه أمرا تصورناه نحن بعد وقوعه وهو أمر سهل قريب المأخذ ، ولما لم يكن تصورنا حجة حاولنا نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتأويل متعسف ، فإن استبعدنا هذا فإننا لم نستبعد أن يكون هو المقصود بقدر الله في خلقه ، وما محمد صلى الله عليه وسلم إلا أداة في يد القدر الإلاهي يحقق به ما يشاء ، فقد ينطقه الله تعالى بقول لا يعلم سببه الخاص إلا هو سبحانه ، فيأتي مع الأيام ما يقرب فهمه وإن لم يكن هذا الفهم واردا عند من قيل فيهم ، ولنا في الإعجاز العلمي نظير نستأنس به ، فكأن القدر الإلهي أراد أن يتم شيئا تكتمل به الحجة على الناس حول تصور قيام دولة الإسلام ، بأن يكون لها قيام يقل حوله المراء الذي يسنده ماله من القوة ما يكفي في تعكير صفو النظر في هذه المسألة على كثيرين إن لم يكن على الأكثرين ، ومادام أن ذلك ينبغي أن يتم بغير النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن تمام الحجة يكمن هناك ، هيأ لذلك أسبابا في حياته صلى الله عليه وسلم تكريما له ، حتى يكون ذلك من تمام بلاغه ، ولا يتهم بتخلف شيء من الحجة وقد أوحي إليه بأن يقرأ على الناس : "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" المائدة (4)، والفعل ينسب إلى الفاعل إذا كان سببه[2] ، فانطقه القدر الإلاهي بالحديث السابق ليتقدم المهاجرون على الأنصار دون شحناء. كما أنطقه بأحاديث كثيرة في فضل أبي بكر

---

[1] انظر ص(84) من هذه الرسالة

[2] يسمى هذا الأسلوب بالمجاز العقلي وعلاقته في هذا المثال هي علاقة السببية ، انظر أحمد مطلوب فنون البلاغة ص(107)

وعمر [1] تدعم المشهود من الصحبة المتميزة لهما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتقدما على سائر المهاجرين دون منازع لتكتمل الحجة على الناس بالقائد الثالث لدولة الاسلام على إمكانها ...

والعدد ثلاثة رقم له تاريخ ، لما له بالنفوس من صلة وقربى ، فإن لم تفهم القصد بعد ، أحلناك أولا وبعد أن تتوضأ على جولة سياحية روحية وفكرية في قصة الخضر مع موسى ، فإنك لا تخطئ الفهم هناك ، بل إننا لمنتظرون بعد ذلك إحالة على ثان وثالث ، ولكن هذه المرة منك ، وما نحسب أنه يعجزك .

وبعد قيام الحجة فلا عذر لمتقاعس عن الطلب ، كما لا يضر انخفاض المسار بعد ذلك رسالة الاسلام – لا في قليل ولا في كثير – عند ناظر عاقل منصف ، ولكن يعد تعبيرا عن حال المسلمين مع الاسلام لذلك رفع القدر الإلهي حفظه الذي حفظ به الذكر عن دولة الخليفة الثالث ليس هوانا على الله تعالى ولكن لأن وعد الله اقتصر على حفظ الذكر حتى لا يكون لنا حجة عليه ، أما بعد ذلك فإنما هي أعمالكم أحصيها لكم.

---

[1] من أمثلة ذلك (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر) الترمذي عن حذيفة. مناقب أبي بكر الصديق ج(5) ص(271) وقال في أبي بكر باطلاق (لو كنت متخذا من أهل الأرض خليلا لأتخذت ابن أبي قحافة خليلا) رواه مسلم عن عبد الله. كتاب : فضائل الصحابة. باب : من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه ج(7) ص(108) و قال في عمر ( لو كان نبي بعدي لكان عمر بن الخطاب) عن عقبة بن عامر. مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب ج(5) ص(281)

و قال (إن الله جعل الحق على لسان عمر و قلبه) الترمذي عن ابن عمر. مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب ج(5) ص(280)

و كان أهلا لما قيل فيه لما كثر اللغط و أرتفعت الأصوات في سقيفة ابن سعد فبادر فقال: (أبسط يدك يا أبا بكر فبسط يده فبايعه ثم بايعه المهاجرين ثم بايعه الأنصار، و كاد أن يقتتل مرشح الأنصار من شدة الزحام على أبي بكر. فرضي الله عن الصحب الكرام من مهاجرين و أنصار و من تبعهم بإحسان)

## المطلـــب الثاني : مـــــآل الحكـــم وتحقـــق مقصـــده

إن الحكم الشرعي في الحالة العادية يؤول إلى تحقق مقصده من مصلحة تجلب أو مفسدة تـد رأ إذا تم تنفيذه بالكيفية التي ورد بها الشرع تنفيذا. غير منقوص ، وذلك ما هو مقرر من أن الشريعة حكم كلها ومصالح كلها[1] ، سواء أدركت هذه الحكم والمصالح بالعقل أو خفيت ، فإذا كانت صورة الحكم الشرعي مرتبطة بالنصوص فإن مقصد هذا الحكم مرتبط بالواقع الإنساني ، والحكـم يثبت بثبوت علته ويجري بتحقيق مقصده ، فإن إثبات العلة يعد من قبل تفسير النصوص و الدراسات النظريـة، أمـا إثبـات تحقق المقصد فهو من قبيل الدراسات الإجتماعية الواقعيـة ، و الثانيـة تتـأخر عـن الأولى لا بتنائهـا عليهـا تأخر البناء عن الأساس ، فارتباط الحكم بعلته دائم لأنه إرتباط نظري ، أما إرتباطه بمقصده فله وجهـان فهو دائم إذا كان هذا الارتباط على مستوى التجريد و غير دائم على مستوى الوقوع و التطبيق، لكـون محل تحقق القصد هو الواقع الانساني و ما يشـهد هـذا الواقـع مـن تطور و تغـير و تفـاعلات في داخلـه مستمرة استمرار الحياة[2] . فاستيعاب الواقـع و تفاعلاتـه بـالفهم يعـد شـرطا لإجـراء الحكـم علـى هـذا الواقـع ، لأنه بذلك يتم التحقق هل أن مآل الحكم في الواقع هو مقصده النظري أم لا ؟[3] و بناء علـى ذلك يتم إجراء الحكم على صورته ، أم بإدخال شيئ من التعديـل عليـه ، أم بإيقافـه إلى حـين. فـإن بـدا لأول وهلة أن هذا التقسيم يعد تغييرا لصورة الحكـم تتوجس منـه بعـض القلـوب المؤمنـة خيفـة لشـبهة التحريف في الدين، فنغلمهم بأن الوحدة نروم و من التعدد نفر، فهناك وحدتان و هناك تعددان ، فوحدة كائنة و لا بد و تعدد كائن و لا بد، و إنما اختلفنا في الوحدة الراجحة و التعدد المعفو عنه.

نحن رمنا وحدة المآل – مآل الحكـم – و إن اختلفت صوره ، أما أنتـم فرمتـم وحدة الصورة –صورة الحكم – و إن تتعدد مآله يتعدد إجرائه، فالتعدد إذن واقع منا و منكم، و اختلفنا فقط في التعدد المعفو عنه و الوحدة المحروص عليها. إلا أن الحرص على صورة الحكم في مجـال العبـادات هـو المعتـبر، و غيره شذوذ مرفوض، أما في مجال المعاملات فصورة الحكم تعتبر و لكن بقدر تحقق مقصد الحكـم، و إلا فما معنى قول الفقهاء أن الأصل في العبادات البطلان حتى يرد دليل الأمر و الأصل في المعاملات الصحة حتى يرد دليل البطلان[4] . وتقرير هذا المعنى لا يعني إثباتا للنزاع و التنافر بين صـورة الحكـم و معنـاه في مجال المعاملات تنافرا يوحي للبعض بمجـيء زمـان تتبـدل فيـه صـور جميع الأحكـام في مجـال المعـاملات،

---

[1] ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ، ج (3). ص (14)

[2] عبد المجيد النجار: المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة.ص (57-58)

[3] عبد المجيد النجار: في فقه التدين فهما و تنزيلا. ج (2).ص (92)

[4] ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين. ج (1).ص (344)

و يرمى القديم في سلة المهملات فسحا للطريق أمام الصور الجديدة المستحدثة بالاجتهاد ، فهذا مجرد وهم، و ذلك أن العلاقة بين صورة الحكم و معناه علاقة تكامل في الغالب، فلم يرد الحكم على صورة معينة إلا لكون هذه الصورة يتحقق بها المعنى المقصود أكثر من غيرها ، هذا الذي جرى به عرف العقلاء من الناس و الحكماء منهم، فإذا ما وجد كثرة تخلف المقصد من الأحكام على الصور المقررة عليها، حكموا على المشرع بالقصور و الضعف و نقص في العلم ، بخلاف ما إذا كان هذا التخلف قليلا، فإنه يعزى إلى الطوارىء على الواقع الذي تأتي مع الأيام لا إلى قصور المشرع، فإذا كان هذا وارد في تشريع الناس فحاشى أن يظن بشريعة الإسلام غير كمال المشرع و حكمته.

و تقرير هذا ينبني عليه أن تحقق المقاصد من الأحكام في الشريعة على الصورة المقررة فيها هو الغالب و الأصل، و أن القول بغير ذلك في بعضها يتطلب حيطة و حذر، إلا أنه محتمل بل ووارد، و لكن ورود لا يعود على المشرع بالهمز، إنما يعزى إلى سنة الله في عدم بقاء المجتمعات على حال واحد، و في جميع الحالات فإن ذلك لا يعد إبطالا للحكم، إنما هو من قبيل مراعاة شرطه المحقق لمقصده. و إذا كان تخلف المقصد من الحكم عند تطبيقه على الصورة المعهودة له متوقعا في بعضها، فإن وقوع ذلك يكون على أنحاء ثلاثة ، بحسب قوة تخلف المقصد :

## النحـــــو الأول :

تخلف منتشر في جميع الصور أو أغلبها يقتضي إيقاف إجراء الحكم إلى حين لكون الواقع الاجتماعي طرأ عليه على وجه شامل ما يعطل تحقق المقصد من الحكم فيرجأ تنفيذه إلى حين ، على أن يوضع في الحسبان العمل على توفير شروط إجراء الحكم، و تهيئة الظروف لتنفيذه ، و لا يضر زمن ذلك الإعداد ، ما دام هناك صدق و إخلاص ، لأنه تبع لمقدار حظ المجتمع من هذه الشروط[1] ، فإذا كان حظه قليلا بعدت الشقة بعدا ما. و إذا كان حظه كثيرا فما هو إلا استدراك قصير الزمان ثم تعود فيه الأحكام إلى مجاريها. و مثال ذلك ما يعرض للأمة من ظروف عامة تعتبر في حقها بالنسبة إلى بعض الأحكام ضرورة ، و قد تقرر في الشريعة أن الضرورات تبيح المحظورات، فيكون إجراء بعض الأحكام في مثل هذه الظروف مؤديا إلى غير ما شرعت له من جلب للمصالح و درء للمفاسد، فيرجأ تنفيذها إلى حين توفر الشروط التي يتحقق عندها المقصد من الحكم ، و يكون هذا التأجيل رخصة للأمة للضرورة الحاصلة. فإذا وجدنا في الشريعة تشريع الرخص للأفراد في كثير من الأحكام إذا ما ترتب على تنفيذها في حقهم حرج غير معتاد ، أو مفسدة تفوق المصلحة التي شرع عندها الحكم، فإن هذه الرخص أثبت إذا تعلقت الضرورة بالأمة ثبوتا يقتضيه ما هو مقرر في الشريعة من أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة

---

[1] عبد المجيد النجار: المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة.ص (84-85)

الخاصة عند التعارض ، و ما ذلك إلا لأن المصلحة العامة أثقل في الاعتبار من المصلحة الخاصة في ميزان الشريعة.

و يترتب على ذلك أن تشريع الرخص عند الضرورات العامة المفوتة للمصالح العامة أقوى من شرعها عند الضرورات الخاصة[1] .

## النحـــو الثانـــي:

أن يكون تخلف المقصد من الحكم غير منتشر ، بل يتعلق ببعض الصور دون غيرها ، لما يحيط بتلك الصور من ملابسات خاصة تقف حائلا من تحقيق الحكم لمقصده عند إجرائه معها فيقتضي الاستحسان العدول بهذه المسألة عن حكم نظائرها مع بقاء الحكم ساريا في غيرها. و تمثيل ذلك بالضرورات المتعلقة بالأفراد التي يشرع عندها لمن تعلقت به رخصة التحلل من الحكم الذي يلزم غيره من المسلمين.

## النحـــو الثالـــث :

أن يكون تخلف المقصد تخلفا يسيرا لا يصل إلى إيقاف إجراء الحكم و لكن يقتضي إجراء تعديل على صورته استدراكا للمقصد الفائت، مثاله مسألة العول في الميراث، فإن كيفية توزيع التركة على الورثة ثبت بنص القرآن الكريم قال صلى الله عليه و سلم: (إن الله قد قسم لكل إنسان قسمه من الميراث) [2] وقال : إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه) [3] ، و لكن في زمن عمر نزل بهم حادث ميراث كان عدد سهام أصحاب الفرائض يفوق أصل المسألة ، وكان إجراء الحكم على صورته يحرم بعض من له الحق في التركة من بعض حقه ، فاضطر عمر بعد مشاورة جمع من الصحابة على ادخال تعديل على صورة الحكم ، و ذلك بما يسمى بالعول[4] . تعديل يستدرك ما فات لو تم إجراء الحكم إجراءا عاديا.

تعديل انصب على مقادير الحقوق بإدخال النقص على جميعها ليتم الاحتفاظ بصورة الحكم في إعطاء الجميع وفق نسبة واحدة ، و ذلك في قضية إمرأة توفت و تركت زوجا و أما و أختا [5].

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية.ص (125)

[2] رواه النسائي عن عمر وبن خارجة. المصدر السابق. ج(6) ص(247)

[3] رواه النسائي عن عمرو بن خارجة. كتاب : الوصايا. باب : ابطال الوصية للوارث. ج(6) ص(247)

[4] محمد محدة : التركات والمواريث في الشريعة الاسلامية ، دار النشر والطباعة الأوراسية ، عمار قرفي ، باتنة ، ص (156)

[5] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية.ص (46)

# المبحـــث الثانـــي : تحقيـــق المـــآل بين النفـــس و العقـــل

## مدخـــــــل

إن صورة الحكم الشرعي يتوقف ضبطها على نصوص الوحي إبتداء حيث تؤخذ صـورة الحكـم دون تعديل ، أو إنطلاقا منها إذا ما تم تعديل يقتضيه اعتبار تحقق المقاصد في محال الأحكام ، أما اعتبـاره مآل الحكم في الواقع فيستند ابتداء إلى الناظر في مآله، إلى عقله و ثقافته و إلى نفسه و مزاجه ، فالانسان مهما كان لا يستطيع ان يتحرر في نظره للأمور من تكوينه العقلي و بنائه النفسي. فإذا تم اعتبار مثل هذا المستند عند تحقيق المآل عند جمهور أهل الفقه، بدليل شذوذ أهل الظاهر، فلم يسموا بهـذا الاسـم الـذي يميزهم عن الجمهور إلا لوقوفهم عند ظاهر النصوص دون اعتبار للمعاني التي يقدرها النظار ، فدل ذلـك على مذهب مخالفهم و هم الجمهور و أنهم لا يهملـون مـا اهملـه أهـل الظـاهر مـن النظـر إلى المعـاني، و الناظر إليها إنسان يتنازع في نظره تكوينه العقلي و بناؤه النفسي. و مع اعتبار مثل هـذا المستند، فإنـه اعتبار مقيد إذ ليس كل ناظر أهلا لأن يعتبر نظره في مـآل الحكـم، نظـرا يفضـى إلى تعديـل صورتـه أو إيقافه إلى حين كما سبق بيانه، و إلا كان منفذا لتعطيل الشريعة ما أيسره علـى أهـل الأهـواء، و لبيـان هذين المعنيين أوجزنا الحديث عنهما في هذا المبحث من خلال مطلبين.

### المطلب الأول : الالتفات إلى صوت العقل و نداء النفس عند النظر في مآل فروع الأحكام معتبر.

### المطلب الثاني : مصداقية الالتفات هو مدى سلطة الأحكام في جنسها على العقل والنفس.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## المطلب الأول : الالتفات إلى صوت العقل و نداء النفس عند النظر في مآل الأحكام معتبر

إعطاء الاعتبار لما يستفز العقل و القلب استفزازا قويا أمام ظاهر النصوص ينسجم مع منهج التشريع، و لايعد من قبل عدم التسليم للنص و عدم الخضوع التام لله تعالى، و ذلك أنهما آلتان زود الله بهما النفس البشرية ليكونا جهازا لاستقبال النص المرسل ، يؤكد ذلك أنه لا حكم شرعي دون هذين الآلتين، فبارتفاع العقل يرتفع التكليف كله، ثم إن الحكم الذي يهتدي إليه العقل استنباطا من النص. لا يكون محلا للتعبد افتاء من قبل المجتهد أو عملا من قبل المقلد والمجتهد إلا إذا استند إلى إطمئنان القلب. يشير إلى ذلك قوله صلى الله عليه و سلم:" استفت نفسك و إن افتاك المفتون "[1]، لذا فلا يجوز للمجتهد أن يصدر الفتوى إلا بعد أن يطمئن قلبه إلى تحقق القطع فيه إن كانت تقتضي القطع، أو تحقق غلبة الظن كما هو الحال في أغلب مسائل الفقه. كما لا يجوز للمقلد أن يقلد في حكم قد تبين خطأه عنده و إن كان الذي قال به أهلا للاجتهاد، أو يأخذ بقول مفت لا يطمئن إلى تقواه في مسألة يعلم أثر الإغراء أو الإرهاب على قائلها لتماشيها مع هواه متسترا بأن اللوم على المفتي ، و من فعل ذلك كان آثما و لم يشفع له ما تستر به ، إذ كان قلبه شاهدا عليه أمام الله وكاشفا له[2]. لذلك فإذا وجد معنى قوي يستفز القلب و العقل مثل هذا الاستفزاز لا ينبغي إهماله ، ولا بد من إعادة النظر في تلك المسألة من جديد ، فإما اهتدينا إلى ما يستثنيها من العموم ، و إما أستسلمنا للعموم بعد ذلك.

يشهد لذلك ما جاء في سبب نزول آيات اللعان – قصة عويمر العجلاني [3] – قال عويمر: (يا عاصم [4] ماذا قال لك رسول الله صلى الله عليه و سلم– و قد كان أرسله يستفتي الرسول عليه

---

[1] أخرجه الحافظ أبو نعيم الأصبهاني عن واثله بن الأسقع. حلية الأولياء. دار الكتاب العربي. بيروت لبنان. الطبعة الثالثة (1980). ج(9) ص(44)

[2] أنظر ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين. ج (4).ص (254)

[3] عويمر بن أبيض العجلاني الأنصاري صاحب اللعان. قال الطبري هو عويمر بن الحارث بن زيد بن حارثة بن العجلاني وهو الذي رمى زوجته بشريك بن سمحاء فلاعن رسول الله بينهما وذلك في شعبان سنة تسع لما قدم من غزوة تبوك. ابن الأثير أسد الغابة ج(4) ص(158)

[4] عاصم بن عدي بن الجد بن العجلان ، كان يكنى أبا بكر وقيل أبا عبد الله لما أراد الرسول صلى الله عليه وسلم الخروج إلى بدر خلف عاصم بن عدي على قباء وأهل العالية لشيء بلغه عنهم وضرب له بسهمه وأجره فكان كمن شهدها. شهد أحد والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، توفي بالمدينة سنة (45 هـ). ابن سعد : الطبقات الكبرى. ج(3) ص(466)

الصلاة و السلام في مسألته ، فقال: - أي عاصم - لم تأت بخير قد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسألة التي سألته عنها) [1] ، إن الحديث من خلال هذه الرواية لم يبين أن الرسول صلى الله عليه و سلم رده إلى عموم آية القذف ، رغم أن العموم صريح و واضح في المسألة ، وذلك لأن الإلغاء المطلق دون توقف لمثل هذا المعنى القوي في هذه المسألة ، ليس من الفطرة. كما أن المستفتي ذاته وهو من صحابة الرسول صلى الله عليه و سلم لم يتوقف مع عموم النص مع أنه صريح لو أراد ، مع علمه بالعموم وعلمه بالعقوبة المترتبة ، إلا أنه بدفع من هذا المعنى القوي رد عويمر على عاصم ( و الله لا أنتهي حتى أسأله عنها)[2] فلما ذهب وجد القرآن نزل معتبرا المعنى الذي عكر صفو القلوب و اطمئنانها إلى العموم. أما على الرواية الثانية فإن الرسول صلى الله عليه و سلم قال لهلال بن أمية بعد أن قذف امرأته: " البينة أو حد في ظهرك "[3] ففي هذه الرواية فيه رد إلى العموم ، و لكن ذلك المعنى القوي وثب قائلا: (يا رسول الله إذا رأى أحدنا رجلا على امرأته يلتمس البينة)[3] فلاحقه الرد إلى العموم ثانية. فقال هذا المعنى بقوة وكل إطمئنان - لأنه من صريح الفطرة و ليس من ترف الجدل الفكري والهاجس النفسي -: ( و الذي بعثك بالحق نبيا إني لصادق) [3]و كأن الله أنطقه (و لينزلن الله في أمري يبرىء ظهري من الحد) فجاء جبريل مصدقا مطالبة هذا بحقه مقرا له بآيات من سورة النور ( و الذين يرمون أزواجهم و لم يكن لهم شهداء) - النور (94) -مستثنيا حالته من عموم آيات القذف.

---

[1] رواه البخاري عن سهل بن سعد الساعدي. كتاب: الطلاق. باب: اللعان. ج (7).ص (69)

[2] سبق تخريجه. ص(204)

[3] أبو داود عن ابن عباس. كتاب الطلاق. باب في اللعان. ج(2). ص(276)

## المطلب الثاني : مصداقية الالتفات هو مدى سلطة الأحكام في جنسها على العقل و النفس

إن من عوامل الخلاف بين الفقهاء في بعض المسائل هي ميول نفسية تكونت بفعل مؤثرات اجتماعية أو وراثية أو بيئية، فإن هذا الميل النفسي لا يتنازل بسهولة لعموم اللفظ أو ظاهره إلا إذا انسدت كل سبل التأويل أمامه و لو كانت تأويلات بعيدة، و ذلك بحسب قوة هذا الميل النفسي أو ضعفه[1] ، فينسب الخلاف إلى هذا الأثر أو ذاك اللفظ و إن كانت بعيدة ، و لم يكونا في حقيقة أمرهما سببا للخلاف، و إنما قناة تسرب منها هذا الميل النفسي، و هذا الإحساس أو الميل النفسي يقوى أو يضعف، يقترب من الصحة أو يبتعد عنها بحسب العوامل التي تدخلت في تكوينه، فهناك ميول من صنع التأثيرات الاجتماعية، و هناك ميول مستلهمة من قواعد الشرع العامة.

هذه الميول النفسية هي التي إذا اصطدمت بها النصوص تجعل الفقيه ينزع إلى التأويل ما امكنه ذلك، توفيقا لما يعقله و يحسه مع ما يتبادر من ظاهر النصوص، أما إن لم يحدث هذا الصدام فليس هناك ما يدع الفقيه للتأويل ، و يأخذ بظاهر النص ابتداء، أخذا لا تكلف فيه، مع غرابة صورة الحكم عقلا كما هو باد في مجال العبادات، و لكن في مجال المعاملات قد يقع هذا الصدام لأن الأصل فيها النظر إلى المعاني، و آلته عقل من ورائه نفس ، و هما منفذ يتسرب منهما حكم المجتمع و البيئة و الوراثة ، و أثر ذلك كله يتجلى عند تحقيق مآل الحكم في الواقع، لذا كان لابد من ضابط و إن لم يكن في منتهى الدقة، لأن اليقين غير مطلوب على وجه الحتم دوما، و غلبة الظن كافية في أكثر أحكام الفقه.

ضابط يتحدد به أهلية الناظر في مآلات الأحكام لأن يعطى لنظره اعتبار ، ضابط يتمثل باختصار في نفس تحصنت بحصن العبودية للواحد الأحد، فلا يتسلل إليها إعجاب بالرأي فتحاول نصرته بأي طريق و لا انبهار بحضارة الغرب يدعوها إلى التوفيق المتعسف بين ما يتعارض من معارفها مع ظواهر النصوص، إلا تسلل يدل على أن العصمة لا تثبت إلا لنبي، و لا يخجلها السجود لله الواحد أمام العالمين بل ترى في تمكين الله لها بالسجود عز ما بعده عز. و عقل نظره في موارد الأحكام هو الأكثر، لأن البناء الفكري للإنسان يتشكل بنوع المعارف التي تمر على دهنه، و هو مشاهد بين الدارسين في

---

[1] جاء في قصة الفلسفة لول ديورانت أن (العقل الإنساني ليس ضوءا حافا و لكنه يتأثر بالإرادة و العواطف) قصة الفلسفة ص (165)

مختلف المجالات [1] ، فمن طالع كتب قوم من المفكرين زمنا طويلا مقتصرا على كتبهم في المطالعة، فإن فكره يكتسب من فكرهم لا محالة و لو في طريقته ، و على الجملة فإن شأن العقول مع العلوم كشأن الألسن مع اللغات فاعتبر هذا بذاك، فإن رغبت مزيدا من البيان، أحلناك على نشأة الأعراف في المجتمعات لتعتبربالعفوية التي تصبغ خطوات تكونها وتطورها في ضمير الجماعات [2] ، فتستجد فيها مزيد دعم لما قررناه. فمن لم يتحصن بهذا الحصن من الناظرين ، إن في نفسه و إن في عقله ، أسأنا الظن بنظره، و أحلنا ما رآه على ناظر متحصن ليميز الخبيث من الطيب من الرأي، و هو ما حدث للخليفة العمر عند توقفه عن تقسيم أرض الفتوح و عدم انسياقه مع غيره لظاهر الآية التي تقتضي التقسيم وهي قوله تعالى : " و اعلموا أنّما غنمتم من شيئ فأن لله خمسه " الأنفال (41) لأنه ظاهر اصطدم بإحساس مخالف له فتوقف عمر لهذا الإحساس، فلم تكن الآية التي استشهد بها بعد ذلك هي السبب المباشر للخلاف مع غيره، إنما كانت قناة عبر عن طريقها هذا الإحساس عن نفسه، يشهد لذلك توقفه عن العمل بالظاهر و الوقوف إلى جانب ما يحسه من نفسه قبل الاهتداء إلى الآية، و ما هكذا شأن الأدلة التي تستقل ببناء الأحكام، أو بإثارة الخلاف، إحساس رجع إليه جمهور من خالفه و تبناه عامة العلماء من بعده ، لكونه مستقى من روح الشريعة و قواعدها العامة، و إحساس يندرج بوجه ما تحت عموما إشارة الحديث الشريف: " إستفت نفسك و إن أفتاك المفتون " [3] ، و لا يبعد القول أن هذا الميل هو بذرة القاعدة الأصولية المسماة بالاستحسان على وفق ما عرفه بعض الأصوليين: بأنه (دليل ينقدح في نفس المجتهد و يعسر عليه التعبير عنه) [4] و عليه يحمل ما قد نسب إلى الإمام ابن حنيفة في الاستحسان قوله : ( بأنه الحكم بما يستحسن المجتهد من غير دليل) [5] . فيه إشارة واضحة إلى أنه دليل يتكون في نفس المجتهد تكونا خفيا و بطيئا يدفعه إلى القول بحكم دون ان يقف على ادلة محددة له إلا إذا نقب من جديد عن الأدلة التي تقف وراء هذا الحكم و هو مسلك ظاهره التناقض لأن الدليل قبل الحكم و هذا ما جعل التعريف السابق للاستحسان.

---

[1] يقول الشاطبي : "العموم إذا ثبت فلايلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فحسب ، بل له طريقان أحدهما الصيغ إذا وردت ، وهو المشهور في كلام أهل الأصول ، والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ) الموافقات ، ج (3) ص (169)

وما ذكره الشاطبي في هذه الفقرة يعد تنبيها لما أشرنا إليه من تكون القواعد في الذهن من خلال المقروءات.

[2] أنظر : عبد المنعم فرج الصده : أصول القانون ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ص (155)

[3] سبق تخريجه ص (204)

[4] الشوكاني : إرشاد الفحول ، ص (211)

[5] عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان : الفكر الأصولي ، دراسة تحليلية نقدية دار الشروق جدة ، طبعة (1983 م) ص (147)

يلقى معارضة قوية و لم يجد له أنصارا يتبنوه بقوة ، مما اضطر القائلين بهذه القاعدة إلى البحث عن تعريف جديد له، فتباينت تعريفاتهم لتباين الفروع التي استند عليها كل منهم في استخلاص تعريف الإستحسان لكونها بنيت عليه، مع العلم أن القائلين بالفروع ليسوا هم المستخلصين للتعريف منها.

أما إذا اعتبرنا كيف يكتسب العقل في تفكيره بعض القواعد اكتسابا بطيئا يكتمل مع الزمن بفعل قراءاته المستمرة، قواعد ثمرة للمقروءات فهي على شاكلتها، قاعدة تضبط تفكيره و إن لم ينتبه للعلاقة بينها و بين المقروءات التي شكلتها إلا بنظر جديد، فإذا أدركنا هذا تبين لنا كيف أن للتعريف السابق للاستحسان سندا منطقيا صحيحا ، و له في استخلاص الشافعي لقواعد أصول الفقه بعد الاجتهاد الفقهي ، والخليل ابن أحمد [1] لعلم العروض و قد سبق تداول الشعر الموزون ، و أرسطو [2] لعلم المنطق و قد كان الكلام على وفقه عند العقلاء.[3] و قل مثل ذلك في العلوم الضابطة فهي تتأخر دوما عن المادة التي تضبطها [4] . له في كل ذلك ما يؤيد التعريف المهجور. و يتأيد بذلك مذهب من

---

[1] أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، ويقال الفرهودي الأزدي اليحمدي كان إماما في النحو ، وهو الذي استنبط علم العروض. كان رجلا صالحا عاقلا من تصانيفه "العين" في اللغة وكتاب "العروض" وكتاب "الشواهد" . ولد سنة (100 هـ) ، وتوفي بالبصرة سنة (170 هـ) وقيل (175 هـ). ابن خلكان : وفيات الأعيان ج(2) ص(244) وما بعدها

[2] أرسطو طاليس فيلسوف يوناني مشهور ولد بمدينة أسطاغيرا سنة (384ق م) وقدم إلى أثينا حوالي سنة (366) ق م. ودخل الأكاديمية التي كان يدرس فيها أفلاطون مؤسسها. فظل يدرس على أفلاطون حتى وفاة هذا الأخير. يمتاز عن استاذه أفلاطون بتقة المنهج واستقامة البراهين والإستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق. ومن هنا لقب "بالمعلم الأول" .وصاحب المنطق، توفي بمدينة خلقيس سنة (322 ق م). عبد الرحمان بدوي موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة الأولى (1984). ج(1) ص(98-99)

[3] قال الرازي : (واعلم ان نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة ارسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ، وذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون مختص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة – فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما يلفح ، فلما رأى ارسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانونا كليا يرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين ، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعارا ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانونا كليا في معرفة مصالح الشعر من مفاسده ، فكذلك ههنا الناس كانوا قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة – وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي رحمه الله أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع) ، نقلا عن كتاب الفكر الأصولي لعبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص (87)

[4] أبو زهرة : أصول الفقه ، ص (85)

نفى عنه صبغة التشهي [1] ، و لكن لابد من الضابط المشار إليه، و أن تكون مقروءات النـاظر أكـثر هـا أدلة الشرع حتى تكون القواعد المشكلة من جنسها، و يكون لنظره و إن لم يكن مصحوبا بنـص مباشـر و تقديره لمآل الحكم مصداقية ما.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] أنظر : الشاطبي : الموافقات ، ج(4) ص (116 – 117)

# الخاتمـــــة :

بعد هذه المسيرة من البحث التي تنقل فيها النظـر وجـال في سـاحات مقصـد الشـارع ومنهجـه وفطرة الله في الكون والإنسان متفحصا للنص الحاكم. محققا للواقع الإنسـاني المحكـوم فيـه متعقبـا آثـار تنزيل هذا على ذاك خلصنا إلى : حقيقتين مهمتين كثيرا ما أدت الغفلة عنهما إلى ظلـم فـاحش للشـريعة وأهلها وإن حسنت نيات الظالمين ومقاصدهم لكن حسن النية لا يقف شافعا لصاحبه على سبيل الدوام.

**الحقيقة الأولى** : أن الفقيه المجتهد صديق حميم لنصوص الكتاب والسنة، دائـم الوصـال معهـا. لا يلهيـه عنها كثرة نظره في مذاهب الفقهاء، ودراسات المفكرين ، بل هـي الأصـل وغيرهـا الفـرع ولكـن هـذه القاعدة كثيرا ما تقلب. ولذلك أسباب ليس مجال بيانها هذا المقام.

ثم هو – أي الفقيه المجتهد – خبير بالمجتمع لكنه غير قنوع. يستمع دومـا لأهـل الخـبرة ويـأخذ عنهم ليعرف المزيد عن مجتمع الإنسان وما يحدث فيه من تفاعل ووفق أي قانون يتـم هـذا التفـاعل فهـو سبباسي محنك. وعالم اجتماع متمكن. وبشخصية الإنسان في عصـره خبـير أمـا ضعف الوعي السياسي وقلة الباع في فقه النفس والإجتماع عند كثير من أهل الفقه كم أجنى ويجني على أمتنا الكثير.

وتتجلى هذه الحقيقة من خلال النتائج التالية :

أ– أن نصوص الكتاب والسنة يحيطان بالمجتمعات مهما تطورت فالكتاب أحاط بهـا مـن أعلـى، والسـنة أحاطت بها من أسفل. والادعاء بأن التطور الذي حصل في المجتمع الإنساني قد تجاوز هذين الأصلين في مواطن كثيرة، يدل على قصور في فقه النصوص وعجز عن سبر أغوار الواقع وتحليله إلى عناصره الأولية.

ب– أن استخلاص الحكم الشرعي من النـص يقـوم علـى أسـس ثلاثـة : المبنـى اللغـوي للنـص، مقصـد الشارع من النص، ومنهجه في الخطاب بالنص.

حـ– أن نصوص الوحي وفطرة الله في الكون والإنسان صفحتان من كتاب واحد لايهتدي هذا إلا بذاك ولا يفهم ذاك إلا في ضوء هذا. اقتضى ذلك وحدة المصدر، مصدر الخلق ومصدر الأمر.

هذا الفقه هو الذي يقف شاهدا على الخلق. وجدير بأن يتسلم زمام القيـادة، أمـا الانـزواء عـن الواقع والاعتكاف ولو على نصوص الكتاب والسنة. ولو في بيت الله الحرام. فهـو شـريك للنصرانيـة في رهبانيتها و لا رهبانية في الإسلام ، ومرتعا خصبا لتلبيس إبليس على المعتكف بما يجده من لـذة العبـادة ،

وحلاوة المناجاة، وجهل بين بمعنى (اقرأ) الذي نزلت أمرا قبل أن يسبقها نص يقرأ. لتفقه شمول القراءة التي نادى بها الإسلام. فإن أزعجتك غلظة هذا الحكم فارجع إلى النصوص التي نقدسها جميعا. وأسألها كيف نزلت ؟ ومتى نزلت ؟ أنزلت في ركن منزوي من الحياة ؟ أم نزلت لتقود الصراع - وهو على أشده - بين الجاهلية والإسلام ؟ ثم أنظر على من نزلت. أليس هو الذي أنشأ بنزولها أمة. وقد كان يرعى الغنم على قراريط لأهل مكة واعتقد أنه لامطمع في إقناعك إن لم تقتنع بنفسك من خلال هذين النظرين.

**الحقيقة الثانية** : أن الإغتراف من الثروة الفقهية التي ورثناها عن السلف ليس تقليدا محضا حتى يمكن منه كل الناس ويلغى عند بعضهم أهمية وجود الفقيه المعاصر كما يظهر للكثيرين. بل هو نوع من الاجتهاد له شروطه. تضيق هذه الشروط وتتسع من باب فقهي إلى آخر. والإغتراف من هذه الثروة مع الغفلة عن هذا المعنى كم فيه من تجن على الشريعة والأئمة على السواء، ولأن يسمى بالفوضى الفقهية أولى من أن يسمى تقليدا فقهيا.

وتتجلى هذه الحقيقة من خلال النتائج التالية :

أ - أن الفقيه ابن عصره في نمط تفكيره وفي أسلوب حياته وفي وقع الأشياء على إحساسه.

ب- أن الحكم الذي يصدره الفقيه ينقسم إلى شقين. شق هو نظر في النص في ضوء مقصد الشارع ومنهجه في الخطاب. وهو نظر فقيه، وشق هو نظر في الواقع. وهو فيه لا يعد وأن يكون خبيرا من الخبراء

وأحسب أن كلا المعنيين يصولان ويجولان بين جمهور عريض من أهل الفقه. بل أحسب أنه الجمهور الأكثر عددا، وهذا ما يقتضي منا تنبيها وتذكيرا ومزيدا من الجهود إلى أن يأذن الله بأمر كان مفعولا.

**والله أكبر ولله الحمد**

# الفهـــارس

فهرس الآيـــــات
فهرس الأحاديـــث
فهرس الأعـــــلام
فهرس المصادر والمراجع
فهرس الموضوعـــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الآيـــات القرآنيـــة


| الآيـــــــة | رقم الآيـة | الصفحة |
|---|---|---|
| **سورة البقـــرة :** | | |
| هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا | 28 | 135 |
| أتجعل فيها من يفسد فيها | 29 | 56 |
| إن ا لله يامركم أن تذبحوا بقرة | 67 | 102 |
| وءاتوا الزكاة | 109 | 10 |
| وأقيموا الصلاة | 109 | 04 |
| صبغة ا لله ومن أحسن من ا لله صبغة | 138 | 29 |
| هي مواقيت للناس والحج | 188 | 49 |
| للذين يولون من نسائهم تربص أربعة أشهـ | 224 | 90 |
| والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء | 226 | 174+98 |
| يمحق ا لله الربا ويربي الصدقات | 275 | 117 |
| لا يكلف ا لله نفسا إلا وسعها | 285 | 110 |
| **سورة آل عمـــران :** | | |
| ءامنا به كل من عند ربنا | 07 | 114 |
| شهد ا لله أنه لا إله إلا هو | 18 | 05 |
| أني قد جئتكم بئاية من ربكم إني أخلق لكم من الطين | 48 | 27 |
| يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب | 77 | 28 |
| كنتم خير أمة أخرجت للناس | 110 | 28 |
| وما محمد إلا رسول | 144 | 83 |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| **سورة النســـاء :** | | |
| وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم | 22 | 113 |
| يآ أيها الذين ءامنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل | 29 | 118+117 |
| ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا | 81 | 122+46 |
| ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل | 164 | 95 |
| **سورة المائـــدة :** | | |
| اليوم أكملت لكم دينكم | 04 | 198+49 |
| لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا | 50 | 60 |
| يآ أيها الرسول بلغ مآ أنزل إليك من ربك | 69 | 83 |
| **سورة الأنعـــام :** | | |
| وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته | 116 | 46 |
| قل إن صلاتي ونسكي | 164 | 59 |
| **سورة الأعـــراف :** | | |
| ألا له الخلق والأمر | 53 | 113+108 |
| يا قومي اعبدوا الله | 84،72،64،58 | 59 |
| وسع ربنا كل شيئ علما | 88 | 81 |
| **سورة الأنفـــال :** | | |
| واعلموا أنما غنمتم من شيئ فإن لله خمسه | 47 | 207 |
| **سورة هـــــود :** | | |
| ما نراك إلا بشرا مثلنا | 27 | 40 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| **سورة يوسف :** | | |
| واسئل القرية التي كنا فيها | 82 | 196 |
| وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها | 105 | 186 |
| **سورة الرعد :** | | |
| فأما الزبد فيذهب جفاء | 19 | 53 |
| لكل أجل كتاب | 39 | 27 |
| **سورة إبراهيم :** | | |
| وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه | 05 | 104،82،81،75،57 |
| يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات | 50 | 56+27 |
| **سورة الحجر :** | | |
| إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون | 09 | 28 |
| وأنبتنا فيها من كل شيئ موزون | 19 | 135 |
| وإن من شيئ إلا عندنا خزائنه | 21 | 50 |
| **سورة النحل :** | | |
| ولقد بعثنا في كل أمة رسولا | 36 | 59 |
| فسئلوا أهل الذكر | 43 | 85 |
| ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيئ | 89 | 47 ،34 ،28 |
| **سورة الإسراء :** | | |
| وكان الإنسان عجولا | 11 | 119 |
| وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا | 15 | 95 |
| وقضى ربك ألا تعبدوا إلا أياه | 23 | 120 |
| ولا تقربوا الزنى | 32 | 10 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| أقم الصلاة لدلوك الشمس | 78 | 14 |
| وما أوتيتم من العلم إلا قليلا | 85 | 30 |
| قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذ | 88 | 45+27 |
| قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا | 93 | 82 |
| قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي | 100 | 135+132 |
| **سورة الكهـــف :** | | |
| ويوم نسير الجبال | 46 | 05 |
| مآ أشهدتهم خلق السماوات والأرض | 50 | 59 |
| **سورة الأنبيـــاء :** | | |
| اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون | 01 | 26 |
| وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين | 16 | 83 |
| لو كان فيهماءالهة إلا ا لله لفسدتا | 22 | 108 |
| ومآ أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه | 25 | 60-59 |
| يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم | 68 | 27 |
| **سورة الحـــج :** | | |
| وما جعل عليكم في الدين من حرج | 76 | 104 |
| **سورة المؤمنين :** | | |
| ثم أرسلنا رسلنا تترا | 44 | 26 |
| أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا | 116 | 26 |
| **سورة النـــور :** | | |
| وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين | 02 | 106 |
| والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا | 04 | 107 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| والذين يرمون أزواجهم و لم يكن لهم شهداء | 24 | 205 |
| فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا | 33 | 10 |
| **سورة الفرقـــان :** | | |
| أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون | 44 | 74 |
| وا لله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا | 78 | 74 |
| **سورة الشعراء :** | | |
| فألقى موسى عصاه فإدا هي تلقف ما يافكون | 44 | 27 |
| بلسان عربي مبين | 195 | 193+95 |
| **سورة النمـــل :** | | |
| وإنك لتلقى القرءان من لدن حكيم عليم | 06 | 77 |
| صنع ا لله الذي أتقن كل شيء | 90 | 109+46 |
| وترى الجبال تحسبها جامدة | 90 | 27 |
| **سورة الروم :** | | |
| اختلاف ألسنتكم وألوانكم | 21 | 75 |
| فأقم وجهك للدين حنيفا | 29 | 109 |
| وما ءاتيتم من ربا لتربوا في أموال الناس فلا يربوا عند ا لله | 38 | 117 |
| **سورة لقمـــان :** | | |
| ألم تروا أن ا لله سخر لكم ما في السماوات والأرض | 19 | 26 |
| **سورة الأحزاب :** | | |
| واتبع ما يوحى إليك من ربك | 02 | 83 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| ولن تجد لسنة الله تبديلا | 62 | 30 |
| إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض | 72 | 19 |
| **سورة سبـــأ :** | | |
| وما أرسلناك إلا كافة للناس | 28 | 29 |
| **سورة يس :** | | |
| لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر | 39 | 56 |
| **سورة الزمـــر:** | | |
| قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون | 10 | 74 |
| **سورة غافـــر :** | | |
| لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس | 56 | 26 |
| **سورة فصلـــت :** | | |
| ثم استوى إلى السماء وهي دخان | 10 | 56 |
| لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه | 41 | 46 |
| سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم | 52 | 52 |
| **سورة الزخرف :** | | |
| لولا نزل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم | 30 | 150 |
| ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات | 31 | 26 |
| وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله | 84 | 108 |
| **سورة الدخـــان :** | | |
| وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين | 36 | 26 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| **سورة الجاثيــة** | | |
| ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها | 17 | 83 |
| **سورة الذاريــات** | | |
| وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون | 56 | 59 |
| **سورة القمــر :** | | |
| ولقد يسرنا القرءان للذكر | 17 | 104+95 |
| **سورة الحديـد :** | | |
| ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم | 26 | 154 |
| **سورة المجادلــة** | | |
| ثم يعودون لما قالوا | 03 | 105 |
| **سورة الحشــر :** | | |
| كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم | 07 | 71 |
| لو أنزلنا هذا القرءان على جبل | 21 | 89 |
| **سورة الطلاق :** | | |
| لعل ا لله يحدث بعد ذلك أمرا | 01 | 119 |
| واللائي يئسن من المحيض من نسائكم | 04 | 175،98 |
| **سورة الملك :** | | |
| الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم | 02 | 110+104+95+56 |
| ما ترى في خلق الرحمـٰن من تفاوت | 03 | 46 |
| ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير | 14 | 116 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | |
|---|---|---|
| **سورة الحاقـــة :** | | |
| ولو تقول علينا بعض الأقاويل | 44، 47 | 46 |
| **سورة المدثـر :** | | |
| وما يعلم جنود ربك إلا هو | 31 | 28 |
| **سورة القيامـة :** | | |
| أيحسب الإنسان أن يترك سدى | 35 | 26 |
| **سورة التكويـر :** | | |
| إذا الشمس كورت | 1 | 56 |
| وإذا البحار سجرت | 06 | 56+27 |
| **سورة الإنشقاق :** | | |
| إذا السماء انشقت | 01 | 56 |
| وإذا الأرض مدت | 3 | 56 |
| **سورة الطارق :** | | |
| إنه لقول فصل وما هو بالهزل | 13 | 83 |
| **سورة التيـن :** | | |
| لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم | 4 | 102 |
| **سورة العلـق :** | | |
| إقرأ | 01 | 74 |
| إقرأ وربك الأكرم | 03 | 74 |
| فليدع ناديه | 18 | 195 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس الأحاديـــــث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| الحديـــث | الراوي | التخريـــج | الصفحة |
|---|---|---|---|
| **حرف الألف :** | | | |
| أبشر ياهلال قد جعل الله عز وجل لك فرجا ومخرجا | ابن عباس | أبو داود | 42 |
| إذا بعت فقل لا خلابة | محمد بن يحي بن حيان | الدارقطني | 182 |
| إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب | عمرو بن العاص | الشيخان | 85 |
| استفت نفسك | واثلة بن الأسقع | أبو نعيم الأصبهاني | 207+204 |
| اقتدوا بالذين من بعدي | حديفة | الترمذي | 199 |
| أكمل المؤمنين إيمانا | عائشة | أحمد | 116 |
| ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه | المقدام بن معديكرب | أبو داود | 160 |
| إن أعظم المسلمين حرما من سأل | سعد بن أبي وقاص | الشيخان | 84 |
| إن الدين يسر | أبو هريرة | البخاري | 104 |
| إن الله قد قسم لكل إنسان قسمه من الميراث | عمرو بن خارجة | النسائي | 202 |
| إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه | ابن عمر | الترمذي | 199 |
| إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه | عمرو بن خارجة | النسائي | 102 |
| إنما الأعمال بالنيات | عمر بن الخطاب | الشيخان | 144 |
| إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق | أبو هريرة | البخاري | 36 |
| أيما امرأة زوجها وليان | سمرة | أبو داود | 103 |
| **حرف البـــاء :** | | | |
| بعثت أنا والساعة كهاتين | أنس بن مالك، سهل بن سعد | مسلم، البخاري | 26 |
| البينة أو حد ظهرك | ابن عباس | أبو داود | 205 |
| **حرف التـــاء :** | | | |
| تستأمر اليتيمة في نفسها | أبو هريرة | النسائي | 143 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **حرف الثـــاء :** | | | |
| الثيب أحق بنفسها من وليها | ابن عباس | مسلم | 123،80،69 |
| **حرف الراء :** | | | |
| رضاها صمتها | عائشة | الشيخان | 123 |
| **حرف الكاف :** | | | |
| كان النبي يبعث إلى قومه خاصة | جابر بن عبد الله | الشيخان | 150 |
| كل مولود يولد على الفطرة | أبو هريرة | أحمد والترمذي | 109 |
| **حرف اللام :** | | | |
| لا تفعل بع الجمع بالدراهم | أبو سعيد الخدري وأبو هريرة | البخاري | 162 |
| لا تقبل صلاة بغير طهور | عبد الله بن عمر | مسلم | 14 |
| لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه | أبو سعيد الخدري | مسلم | 82 |
| لا تلقوا الركبان | أبو هريرة ، ابن عمر | البخاري، مسلم | 71 |
| لا تنقضي عبره ولا تفنى عجائبه | | الدارمي | 47،46 |
| لا حمى إلا لله ورسوله | الصعب بن جثامة | أبو داود | 135 |
| لا نبي بعدي | ثوبان | أبو داود | 150،29،27 |
| لا نكاح إلا بولي | أبو موسى | أبو داود | 123،121 |
| لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل | ابن عباس | الدارقطني | 121 |
| لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض | جابر | مسلم | 185+73 |
| لا يحل سلف وبيع | عبد الله بن عمرو | النسائي | 162 |
| لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان | ابن عمر، عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه، | البخاري، مسلم | 194 |
| لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريضة | ابن عمر | البخاري | 67 |
| لا يقتل مؤمن بكافر | علي بن أبي طالب | النسائي | 79 |
| لو كان نبي بعدي لكان عمر بن الخطاب | عقبة بن عامر | الترمذي | 199 |
| لوكنت متخذا من أهل الأرض خليلا | عبد الله | مسلم | 199 |
| ليس بك على أهلك هوان | أم سلمة | مسلم | 124 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| **حرف الميـــم :** | | | |
| المؤمن أخو المؤمن فلا يحل للمؤمن أن يبتاع | ابن عمر | البخاري | 35 |
| المتبايعان كل واحد منهما بالخيار | ابن عمر، | البخاري، | 117 |
| | عمر | مسلم | |
| من أحيا أرضا ميتة فهي له | سعيد بن زيد | أبو داود | 136 |
| من أسلف في شيء | ابن عباس | الشيخان | 118 |
| من اشترى شاة مصراة | أبو هريرة | مسلم | 181 |
| من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا | جابر بن عبد الله | البخاري ومسلم | 11 |
| من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له | أسمر بن مضرس | أبو داود | 135 |
| من فرق بين والدة وولدها | أبوأيوب | الترمذي | 85 |
| من نسي صلاة أو نام عنها | أنس | الشيخان | 91 |
| من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين | معاوية | البخاري | 140،89 |
| **حرف الـــواو :** | | | |
| وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون | جابر | مسلم | 49 |
| الولد للفراش | أبو هريرة ، عائشة | مسلم، البخاري | 126 |
| **حرف اليـــاء :** | | | |
| يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله | أبو أمامة | العقيلي | 61 |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهـــــرس الأعـــــلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية


| العلـــــم | الصفحـــة |
|---|---|
| **حرف الألـف :** | |
| ابن الحاجب | 12 |
| ابن القيم | 115 |
| ابن تيمية | 114 |
| ابن حزم | 23 |
| ابن خلدون | 127 |
| ابن رشد | 88 |
| ابن شبرمة | 70 |
| ابن عاشور | 66 |
| ابن كثير | 42 |
| ابن نجيم | 101 |
| أبو بكر بن المنذر | 132 |
| أبو الحسن الكرخي | 20 |
| أبو يوسف | 20 |
| أرسطو | 208 |
| أم سلمة | 124 |
| أنس | 124 |
| **حرف الحـاء :** | |
| حفصة | 112 |
| الحسن البصري | 69 |

| | |
|---|---|
| **حرف الخـاء :** | |
| الخليل بن أحمد | 208 |
| **حرف الدال :** | |
| داود | 23 |
| **حرف السيـــن :** | |
| سالم مولى أبي حذيفة | 114 |
| السبكي | 101 |
| السيوطي | 101 |
| **حرف الشيـــن :** | |
| الشاطبي | 66 |
| **حرف الصـاد :** | |
| صديق حسن خان | 87 |
| **حرف الطـاد :** | |
| طاوس | 106 |
| **حرف العيـــن :** | |
| عائشة | 123 |
| عاصم بن عدي العجلاني | 204 |
| عبادة بن الصامت | 134 |
| عبد الرحمان بن مهدي | 18 |
| عويمر العجلاني | 204 |
| **حرف الميـــم :** | |
| مجاهد | 105 |
| معاوية | 140 |
| **حرف الهـــاء :** | |
| هلال بن أمية | 41 |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهرس المصادر والمراجـــــع


| المؤلـف | صاحبـه | دار النشر | السنة |
|---|---|---|---|
| **حرف الألـف :** | | | |
| - آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق | مهدي فضل ا لله | دار الأندلس بيروت | 1981م |
| - الأئمة الأربعة | أحمد الشرباصي | دار الجيل بيروت | |
| - الإتقان في علوم القرآن | جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم | المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان ط | 1988م |
| - الاحتمالات | جان بول ماندري، ترجمة أبو بكر خالد سعد ا لله | ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. ط : الثانية | 1993م |
| - الأحكام الأساسية في الأحوال الشخصية | محمد محدة | دار الشهاب للطباعة والنشر باتنة الجزائر | |
| - الأحكام السلطانية | الماوردي | دار الكتب العلمية بيروت لبنان | |
| - الإحكام في أصول الاحكام | الآمدي | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط | 1983م |
| - الإحكام في أصول الاحكام | ابن حزم | دار الجيل بيروت ط | 1987م |
| - الأحوال الشخصية | أبو زهرة محمد | دار الفكر العربي القاهرة | |
| - أدب الإختلاف في الإسلام | طه جابر فياض العلواني | دار الشهاب باتنة الجزائر ط | 1986م |
| - إرشاد الفحول | الشوكاني | دار المعرفة بيروت لبنان | |
| - أزمة العقل المسلم | أحمد أبو سليمان عبد الحميد | دار الهدى عين مليلة الجزائر ط : الثانية | 1992م |
| - الاستذكار | ابن عبد البر، وثق أصوله وخرج نصوصه ورقمها وقنن مسائله ووضع فهارسه عبد المعطي أمين قلعجي | دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق بيروت. دار الوعي حلب القاهرة ط : الأولى | 1993م |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| – أسد الغابة | ابن الأثير | دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان | 1970م |
| – أسس المنطق والمنهج العلمي | محمد فتحي الشنيطي | | |
| – الأشباه والنظائر | ابن نجيم | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط : الأولى | 1993م |
| – الأشباه والنظائر | تاج الدين السبكي | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط : الأولى | 1991م |
| – إصلاح الفكر الإسلامي | طه جابر فياض العلواني | دار الهدى عين مليلة الجزائر | |
| – أصول التشريع الإسلامي | علي حسب ا لله | دار الكتاب العربي بيروت لبنان ط : الأولى | 1986م |
| – أصول السرخي | أبو سهل السرخي | دار المعرفة بيروت لبنان | |
| – الأصول العامة للفقه المقارن | محمد تقي الحكيم | دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ط : الثانية | 1979م 1987م |
| – أصول الفقه | الخضري بك | دار القلم بيروت لبنان ط | |
| – أصول الفقه | محمد أبو زهرة | ملتزم الطبع والنشر، دار الفكر العربي القاهرة | |
| –أصول الفقه الإسلامي | بدران أبو العينين بدران | مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية مصر | |
| – أصول الفقه : تاريخه ورجاله | شعبان محمد إسماعيل | دار المريخ للنشر الرياض ط : الأولى | 1981م 1988م |
| – أصول الفقه الإسلامي | محمد سراج | ترعة الجبل -حدائق القبة القاهرة كمبيوتر سعد سمك طبعة | |
| – أصول الفقه الإسلامي | وهبة الزحيلي | دار الفكر للطباعة و التوزيع والنشر دمشق ط : الأولى | 1986م |
| – إعجاز القرآن والبلاغة النبوية | مصطفى صادق الرافعي | مكتبة رحاب الجزائر | |
| – أصول القانون | عبد المنعم فرج الصدة | دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت | |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الأعلام — الزركلي — دار العلم للملايين بيروت لبنان ط : السابعة 1986م
- إعلام الموقعين — ابن قيم الجوزية تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد — شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان 1987م
- اقتضاء الصراط المستقيم — ابن تيمية تحقيق محمد حامد الفقي — دار المعرفة بيروت لبنان
- الإنسان ذلك المجهول — كاريل الكسيس، ترجمة شفيق أسعد فريد — مؤسسة المعارف بيروت الطبعة : الثالثة 1980م
- الأم — الشافعي — دار المعرفة بيروت لبنان

**حرف البـــاء:**

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد — ابن رشد — دار المعرفة بيروت لبنان ط : 1986م

**حرف التـــاء :**

- تاريخ بغداد — الخطيب البغدادي — المكتبة السلفية المدينة المنورة
- تاريخ التشريع الإسلامي — محمد الخضري بك — دار اشريفة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر
- تاريخ المذاهب الإسلامية — أبو زهرة — ملتزم الطبع والنشر دار الفكر العربي القاهرة
- تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود — بدران أبو العينين بدران — دار النهضة العربية بيروت لبنان
- تجديد الفكر الإسلامي — حسن الترابي — دار الهداية قسنطينة الجزائر
- تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة — محمد الطاهر بن عاشور — الشركة التونسية للتوزيع ط 1985م
- التركات والمواريث في الشريعة الإسلامية — محمد محدة — دار النشر والطباعة الأوراسية عمار قرفي باتنة
- التصور اللغوي عند الأصوليين — سيد أحمد عبد الغفار — دار عكاظ للطباعة والنشر جدة ط 1981م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| - تعليل الأحكام | محمد مصطفى شلبي | دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت | |
| - تفسير القرآن العظيم | ابن كثير | دار الثقافة الجزائر ط | 1990م |
| - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي | محمد أديب صالح | المكتب الإسلامي ط : 3 | 1984م |
| - التفكير الفلسفي في الإسلام | عبد الحليم محمود | دار الكتاب اللبناني بيروت ط | 1989م |
| - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد | ابن عبد البر، تحقيق أحمد سعيد أعراب | مطبعة فضالة المغرب | 1990م |
| - تنقيح الفضول في اختصار المحصول في الأصول | القرافي، تحقبق طه عبد الرؤوف سعد | منشورات مكتبة الكليلت الأزهرية القاهرة ودار الفكر | 1973م |
| - تهذيب الكمال في أسماء الرجال | جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف | مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط : الأولى | 1992م |

**حرف الجيـــم :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| -جامع البيان في تفسير القرآن | ابن جرير الطبري | دار المعرفة بيروت لبنان ط : الثانية | 1972م |
| - الجامع الصحيح | مسلم | دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان | |
| - الجامع لأحكام القرآن | القرطبي | دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ط | 1967م |

**حرف الحـــاء :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - حلية الأولياء | أبو نعيم الأصبهاني | دار الكتـاب العربـي بـيروت لبنان ط : الثالثة | 1980م |

**حرف الخـــاء :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم | فتحي الدريني | مؤسسـة الرسـالة بـيروت ط : الثانية | 1987م |
| - الخصائص العامة للإسلام | يوسف القرضاوي | مؤسسة الرسالة لبنان ط | 1985م |
| - خلاصة تاريخ التشريع الاسلامي | عبد الوهاب خلاف | | |

**حرف الراء :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - الرسالة | الشافعي | للطباعة والنشروالتوزيع بيروت | |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- روضة الناظر وجنة المناظر | ابن قدامى | الدار السلفية الجزائر ط : 01 1991م
- الروضة الندية | محمد صديق حسن خان | دار ابن تيمية البليدة الجزائر

**حرف السين :**

- سبل السلام | الصنعاني | دار المعرفة بيروت لبنان
- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث | محمد الغزالي
- سنن أبي داود | أبو داود | المكتبة العصرية صيدا بيروت ط : الأولى 1965م
- سنن الترمذي | الترمذي حققه وصححه عبد الرحمان محمد عثمان | دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت
- سنن الدار قطني | الدار قطني، وبديله التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى | عالم الكتب بيروت ط : الرابعة 1986م
- سنن الدارمي | الدارمي | دار الفكر بيروت لبنان
- سنن النسائي | النسائي | دار الكتاب العربي بيروت لبنان

**حرف الشين :**

- شذرات الذهب | ابن العماد الحنيلي | دار إحياء التراث العربي بيروت
- شرح شذور الذهب | ابن هشام | المكتبة العصرية صيدا بيروت
- الشرط عند الأصوليين | سعيد فكرة | رسالة دكتوراه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة الجزائر 1996م
- شريعة الإسلام خلودها وصلاحها | يوسف القرضاوي | دار الشهاب باتنة الجزائر

**حرف الصاد :**

- الصحوة الإسلامية بين الإختلاف المشروع والتفرق المذموم | يوسف القرضاوي | مطبعة الوفاق رويبة الجزائر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## حرف الضـــاد :

- الضعفاء الكبير — العقيلي حققه ووثقه عبد المعطي أمين قلعجي — دار الكتب العلمية بيروت ط : الأولى 1984م
- ضعيف سنن ابن ماجة — محمد ناصر الدين الألباني أشرف على طباعته والتعليق عليه وفهرسته زهير الشاويش — المكتب الإسلامي الرياض ط : الأولى 1988م
- ضوابط المعرفة — عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني — دار القلم دمشق ط : الثالثة 1988م
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية — محمد سعيد رمضان البوطي — الناشر مكتبة رحاب الجزائر

## حرف الطـــاء :

- الطبقات الكبرى — ابن سعد — دار بيروت للطباعة والنشر 1980م

## حرف العـــين :

- العرف وأثره في التشريع الإسلامي — مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة — المنشأة العامـة للنشـر والتوزيـع والاعـلان طرابلـس ليبيـا ط : الأولى 1986م
- علم الإجتماع — علي عبد الواحد وافي — دار نهضة مصر للطبع والنشر
- علم الإجتماع الحضري مدخل نظري — محمد عاطف غيث — دار المعرفة الجامعية الإسكندرية طبعة 1987م
- على طريق العودة إلى الإسلام — محمد سعيد رمضان البوطي — مكتبة رحاب الجزائر ط:الثامنة 1987م
- علم أصول الفقه — عبد الوهاب خلاف — الزهراء للنشر والتوزيع الجزائـر ط : الثانية 1993م
- علم النفس المعاصر في ضوء الإسلام — محمد محمود محمد — دار الشروق جدة ط 1984م
- عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية — يوسف القرضاوي — دار الصحوة القاهرة ط 1985م

## حرف الفـــاء :

- فتح القدير مع تكملته — كمال الدين بن الهمام — دار إحيـــاء الـــتراث العربـــي بيروت لبنان
- الفروق — القرافي — دار الكتب بيروت


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| - الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب | محمد فتحي الدريني | المطبعة الجديدة دمشق ط : الثانية | 1986م |
| - الفقه الإسلامي وأدلته | وهبة الزحيلي | دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق ط | 1987م |
| - فقه الخلافة وتطورها | عبد الرزاق أحمد السنهوري، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليق وتقديم توفيق محمد الشاوي | مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب | 1985م |
| - فقه السنة | سيد سابق | دار الفتح للإعلام العربي القاهرة طبعة | 1994م |
| - الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية | عبد الوهاب أبو سليمان | دار الشروق جدة | 1983م |
| - فنون البلاغة | أحمد مطلوب | دار البحوث العلمية الكويت ط : الأولى | 1975م |
| - الفهرست | ابن النديم، اعتناء وتعليق الشيخ ابراهيم رضوان | دار المعرفة بيروت لبنان ط : الأولى | 1994م |
| - في فقه التدين فهما وتنزيلا | عبد المجيد النجار | صدر عن مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر | |

## حرف القاف :

| | | | |
|---|---|---|---|
| - القاموس المحيط | الفيروز آبادى | دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع طبعة | 1983م |
| - قصة الفلسفة | ول ديورانت | مكتبة المعارف بيروت لبنان ط : الرابعة | 1979م |
| - قواعد الأحكام في مصالح الأنام | ابن عبد السلام | دار المعرفة بيروت لبنان | |
| - القوانين الفقهية | ابن جزي | مكتبة الشركة الجزائرية مرازقة وبوداود | |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

## حرف الكـــاف :

- الكشاف — الزمخشري — دار الكتاب العربي بيروت لبنان ط 1986م
- الكيمياء العامة (بنية المادة) — معمر حمدي — ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال — علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندي البرهان فوري. ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكري حياني صححه ووضع فهارسه ومفاتحه الشيخ صفوة السقا — مؤسسة الرسالة بيروت ط 1979م
- كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط — يوسف القرضاوي
- كيف نتعامل مع القرآن — محمد الغزالي في مدارسة أجراها الأستاذ الدكتور عمر عبيد حسنة — دار الإنتفاضة للنشر الجزائر

## حرف اللام :

- لسان العرب — ابن منظور — دار صادر بيروت

## حرف الميـــم :

- المحصول في علم الأصول — فخر الدين الرازي — دار الكتب العلمية بيروت لبنان طبعة 1988م
- مختار الصحاح — الرازي ضبط وتخريج وتعليق مصطفى ديب البغا — دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة الجزائر ط : الرابعة 1990م
- المدخل الفقهي العام — مصطفى الزرقا — دار الفكر ط : التاسعة 1967م
- مدخل إلى علم المنطق — مهدي فضل الله — دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1968م


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| – المدخل للعلوم القانونية | توفيق حسن فرج | الدار الجامعية بيروت ط : الأولى | 1988م |
| – مذكرة أصول الفقه | الشنقيطي | الدار السلفية للنشر والتوزيع الجزائر | |
| – المستصفى في علم الأصول | أبو حامد الغزالي طبعة جديدة رتبها وضبطها محمد عبد السلام عبد الشافي | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط : الأولى | 1988م |
| – مسند أحمد | أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال | دار الفكر | |
| – مصادر التشريع فيما لا نص فيه | عبد الوهاب خلاف | | |
| – معارج القدس في مدارج معرفة النفس | أبو حامد الغزالي | منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت لبنان ط : الخامسة | 1981م |
| – معالم الشريعة الإسلامية | صبحي الصالح | دار العلم للملايين بيروت لبنان ط : الثانية | 1978م |
| – المعتمد في أصول الفقه | أبو الحسين البصري | المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية دمشق طبعة | 1964م |
| – معيار العلم في فن المنطق | أبو حامد الغزالي | دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت | 1978م |
| – المغنى | ابن قدامى | دار الكتاب العربي بيروت لبنان | |
| – المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن | عبد المجيد النجار | مطبعة الوفاق رويبة الجزائر | |
| – المقدمة | ابن خلدون | دار القلم بيروت لبنان ط : 11 | 1992م |
| – مقدمة في دراسة الفقه الإسلامي | محمد الدسوقي وأمينة الجابر | دار الثقافة الدوحة قطر ط : الأولى | 1990م |
| – مقدمة في علم الإجتماع | أليكس انكلر ترجمة محمد الجوهري وعلياء شكري والسيد محمد الحسين | دار المعارف ط : الثالثة | 1978م |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

| | | | |
|---|---|---|---|
| - مقدمة في علم النفس العام | عبد السلام عبد الغفور | دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت | |
| - ملتقى الاجتهاد | محاضرات ملتقى الفكر الاسلامي السابع عشر بقسنطينة | مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية. الجزائر | |
| - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية | عبد الرحمان مرحبا | دار منشورات عويدات بيروت لبنان | 1970م |
| - المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي | فتحي الدريني | الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق سوريا ط : الثانية | 1985م |
| - مناهج البحث عند مفكري الإسلام | علي سامي النشار | دار النهضة العربية بيروت لبنان طبعة | 1984م |
| - مناهل العرفان في علوم القرآن | الزرقاني محمد عبد العظيم | دار الفكر | |
| - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل | ابن الحاجب | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط : الأولى | 1985م |
| - الموافقات في أصول الشريعة | أبو اسحاق الشاطبي | دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع | 1341ه |
| - موسوعة الفلسفة | عبد الرحمان بدوي | المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط : الأولى | 1984م |

**حرف النون :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الاسلامي | أحمد الحصري | دار الكتاب العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى | 1986م |
| - نيل الأوطار | الشوكاني | دار الجيل بيروت لبنان | |

**حرف الهـــاء :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - الهداية شرح بداية المبتدي | المرغيناني | دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط : الأولى | 1990م |

**حرف الواو :**

| | | | |
|---|---|---|---|
| - وفيات الأعيان | ابن خلكان | دار الثقافة بيروت لبنان | |


جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# فهـرس الموضوعـــات

**المقدمـــة**

## فصل تمهيـــــدي

**المبحث الأول** : حقيقة الحكم الشرعي..... 3.

**المطلب الأول** : تعريف الحكم الشرعي.....4

**المطلب الثاني** : أقسام الحكم الشرعي.....7

**المبحث الثاني** : منهج استنباط الحكم الشرعي.....16

**المطلب الأول** : تأسيس منهج الاستنباط باجتهاد مطلق.....18

**المطلب الثاني** : تأسيس منهج الاستنباط باجتهاد مقيد.....20

## الباب الأول : الأسس العامة لمنهج الاستنباط.....22

### الفصل الأول : ضرورة مراعاة مقصد الشارع عند وضع الشريعة.....26

**المبحث الأول** : وضع شريعة وضعا يقتضي استيعاب أحداث الحياة بالهدى مع تناهي النصوص.....30

**المطلب الأول** : كيف تم هذا الوضع.....32

**المطلب الثاني** : كيف يتم ذلك الاقتضاء.....33

**الركـن الأول** : استيعاب تقتضيه القواعد والأصول في كل باب فقهي.....34

**الركـن الثانـي** : استيعاب يعتمد أصولا فطرية جبل عليها الإنسان " المجتهد ".....38

**المطلب الثالث** : أثر الغفلة عن المقصد بهذا الوضع في الاجتهاد.....40

**الفرع الأول** : أمثلة لتنافي الأحكام مع مقاصد الباب الفقهي و تعارضها مع ما قرر في قواعده.....41

**الفرع الثاني** : سبب التعارض مع قواعد الباب الفقهي والشذوذ عن مقاصده.....43

**المبحث الثاني** : وضع الشريعة وضعا يقتضي استيعاب حركة الحياة بالهدى فيما بقي من الأزمان مع انقطاع الوحي.....45

**المطلب الأول** : مقدار الهدى الذي يشتمل عليه القرآن.....47

**المطلب الثاني** : الشرط الطبيعي لتنبه العقل للهدى الكامن في النظم القرآني.....49

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**المبحث الثالث** : وضع الشريعة وضعا يقضي بأن تكون الحياة على أحسن صورة وأكمل حال.....55
**المطلب الأول** : مراعاة مقصد الخالق من خلق الانسان.....59
**المطلب الثاني** : مراعاة مقصد الشارع من وضع الشريعة.....62
- ارتباط الحكم بالمقصد القريب.....66
- ارتباط الحكم بالمقصد البعيد.....70

## الفصل الثاني : ضرورة مراعاة منهج التشريع في الكتاب والسنة..74

**المبحث الأول** : بعض قواعد المنهج المتعلقة بطرفي الخطاب (المخاطب والمخاطب).....76
**المطلب الأول** : ذاكرة المجموع المخاطب وأثرها في فهم النصوص.....78
**المطلب الثاني** : قانون ذاكرة المجموع المخاطب بين الكتاب والسنة.....81
**المبحث الثاني** : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالعلاقة بين طرف الخطاب.....83
**المطلب الأول** : البيئة الطبيعية للحكم الشرعي.....84
- توقف الشارع عن ابتداء التشريع للواقعة قبل وقوعها.....85
- توقف الشارع عن التشريع لما يترتب على مخالفة ما سبق تشريعه قبل وقوع المخالفة.....90
**المطلب الثاني** : البيئة الفكرية وأثرها في عملية الاجتهاد.....93
**المبحث الثالث** : بعض قواعد المنهج المتعلقة بالغرض من الخطاب.....95
**المطلب الأول** : قاعدة العموم في الخطاب الشرعي.....97
- شمول العام لأفراده.....97
- دلالة العام من حيث القطيعة والظنية.....99
**المطلب الثاني** : قاعدة الظاهر في الخطاب الشرعي.....104
- ظاهر النصوص بين الوحي المنزل وأسباب النزول.....104
- ظاهر النصوص بين مطلق اللغة والمنهج العملي للتشريع.....106

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**الفصل الثالث : مراعاة تكامل الوحي والفطرة**.....108

**المبحث الأول** : تكامل الوحي وفطرة الله في الإنسان.....109

**المطلب الأول** : تكامل الوحي وطبيعة الإنسان الغريزية.....110

- الاستعانة بفطرة الأشياء وطبيعتها في فهم النصوص.....111

- الاستعانة بفطرة الأشياء وطبيعتها في الاجتهاد حيث لا نص.....112

- أثر الغفلة عن تكامل الوحي والفطرة في الاجتهاد.....113

**المطلب الثاني** : تكامل الوحي وطبيعة الإنسان النفسية .....116

**المثال الأول** : خلق الرحمة.....116

**المثال الثاني** : خيار المجلس في البيوع.....117

**المثال الثالث** : عدة المطلقة.....119

**المطلب الثالث** : تكامل الوحي والطبيعة الإنسانية الغريزية والنفسية.....120

**المطلب الرابع** : تكامل العقل والنقل.....126

**الوجه الأول** : ورود النصوص مقررة حكما استوعبته العقول فهما لحكمه وأبعاده.....126

**الوجه الثاني** : ورود النصوص مقررة حكما لا تطال حكمته العقول بالإدراك.....127

**الوجه الثالث** : ورود النصوص مقررة حكما تفقه العقول حكمته على وجه الجملة لا على وجه التفصيل.....128

**المبحث الثاني** : تكامل الوحي وفطرة الله في الكون.....131

**المطلب الأول** : تكامل الوحي والشيوع المقصودة بخلق الله في حاجات الجسم الأساسية (الهواء، الماء ، الغذاء).....132

**المطلب الثاني** : تكامل الوحي والشيوع المقصودة بخلق الله في كيفية الإنتفاع بالأرض.....135

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**الباب الثاني : الأسس العامة لفقه التنزيل**.....137

**الفصل الأول : تحقيق الوقائع**.....140

**المبحث الأول** : تحقيق الواقعة التي ورد بشأنها نص شرعي.....142

**المطلب الأول** : تحقيق واقعة النص الشرعي في العهد النبوي.....143

– تحقيق البعد النفسي للواقعة.....143

– تحقيق البعد الاجتماعي للواقعة.....144

**المطلب الثاني** : تحقيق واقعة النص الشرعي في غير العهد النبوي.....146

**المبحث الثاني** : تحقيق الواقعة التي لم يرد بشأنها نص شرعي.....149

**المطلب الأول** : كيفية الانتقال من البسيط إلى المعقد في بيان الأحكام.....150

–معرفة المركب انطلاقا من معرفة البسيط.....153

– معرفة البسيط انطلاقا من معرفة المركب.....156

**المطلب الثاني** : ضابط هذ الانتقال.....160

**الفصل الثاني : تحقيق المناط**.....164

**المبحث الأول** : تحقيق المناط على مستوى الوعي الذهني.....166

**المطلب الأول** : ضبط المسألة كما هي في تصور الفقيه.....169

– الانتقال من الحقيقة إلى المجاز.....169

– الانتقال من الصريح إلى الكناية .....171

**المطلب الثاني** : ضبط الحكم وفق مستوى الإدراك عند الفقيه.....173

– مستند التسلسل المنطقي لعملية الإدراك من الكل إلى التفصيل.....173

– مستند تطور المعرفة حول المسألة محل الحكم.....174

**المطلب الثالث** : ضبط الشروط التي تحيط بوعي الفقيه.....176

**المبحث الثاني** : تحقيق المناط على مستوى الإحساس النفسي.....179

**المطلب الأول** : ضبط خلاف الأئمة كخبراء وليس كفقهاء.....181

**المطلب الثاني** : ضبط الأحكام على محالها وفق معيار الإحساس.....183

**المطلب الثالث** : ضبط قوة الوصف والمعنى الذي يبنى عليه الحكم وفق معيار الإحساس.....185

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

**الفصل الثالث : تحقيق المآل**.....189

**المبحث الأول** : تحقيق المآل بين مناط الحكم ومقصده.....190

**المطلب الأول** : مآل الحكم وتنقيح مناطه.....191

- الارتباط بين الدين والعروبة.....193

- الارتباط بين قوة الدولة وقرشية القيادة.....194

**المطلب الثاني** : مآل الحكم وتحقق مقصده.....200

**المبحث الثاني** : تحقيق المآل بين النفس والعقل.....203

**المطلب الأول** : الالتفات إلى صوت العقل ونداء النفس عند النظر في مآل فروع الأحكام معتبر...204

**المطلب الثاني** : مصداقية الالتفات هو مدى سلطة الأحكام في جنسها على العقل والنفس.....206

**الخاتمة**.....210

**الفهارس**.....212

**فهرس الآيات**.....213

**فهرس الآحاديث**.....221

**فهرس الأعلام**.....224

**فهرس المصادر والمراجع**.....226

**فهرس الموضوعات**.....236

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية