الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1- الحاج لخضر

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته

عند فقهاء المغرب العربي المعاصر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية
تخصص: فقه مقارن وأصوله

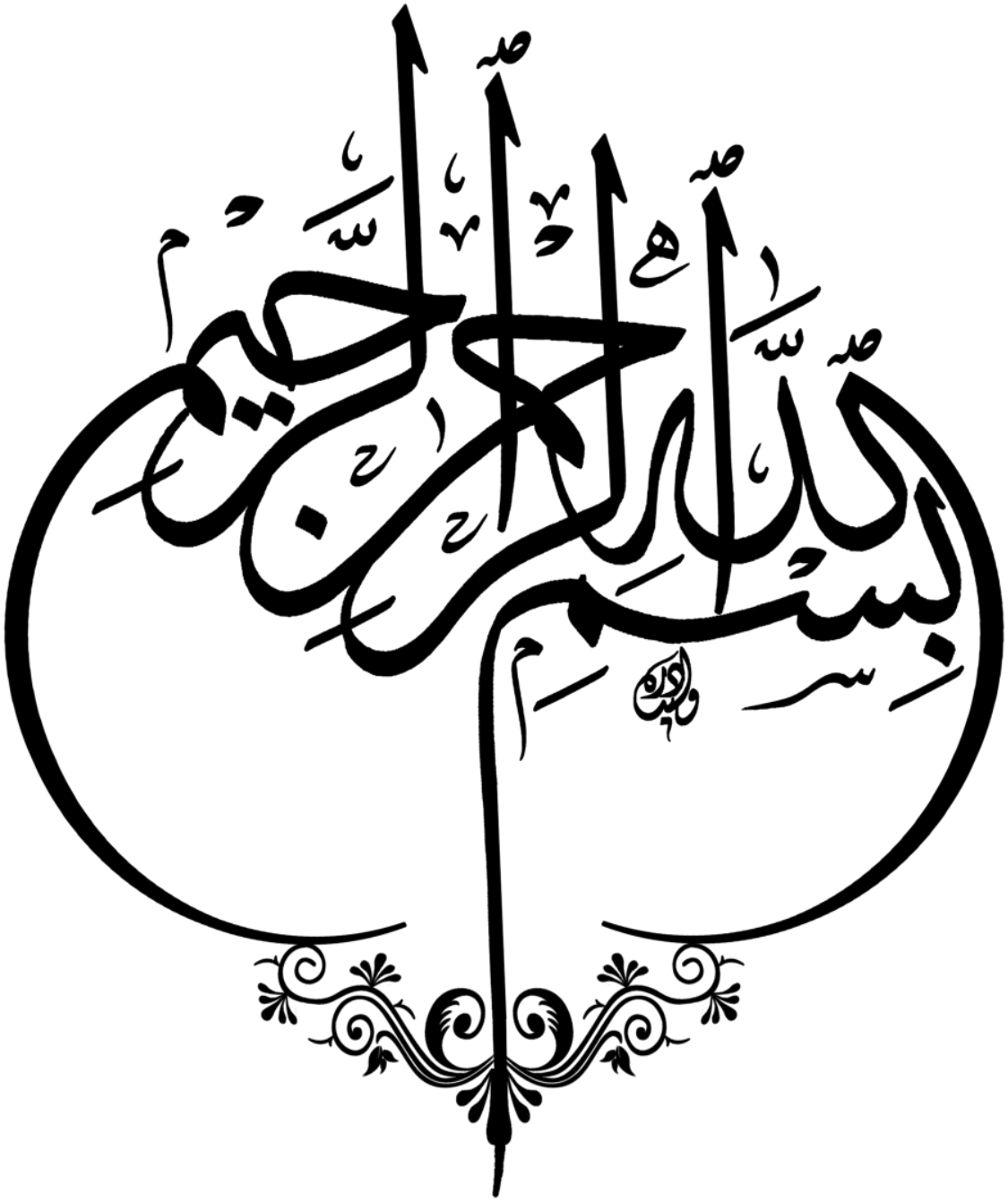
إعداد الطالبة:
رشيدة حرشاو

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد القادر بن حرز الله

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
مسعود فلوسي	أستاذ	جامعة باتنة -1-	رئيسا
عبد القادر بن حرز الله	أستاذ	جامعة باتنة -1-	مقررا
شهر الدين قالة	أستاذ	جامعة باتنة -1-	عضوا
فاطمة الزهراء وغلانت	أستاذ	جامعة باتنة -1-	عضوا
إبراهيم رحماني	أستاذ	جامعة الوادي	عضوا
نبيل موفق	أستاذ	جامعة الوادي	عضوا

السنة الجامعية: 1442 – 1443 هـ / 2021 – 2022م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى المجاهدين بأرواحهم وأقلامهم في سبيل الدين والوطن

إلى من كدّ واجتهد وشق طريقه حتى وصل في طلب

العلم الشريف أخلص وسهر

أهدي هذا العمل سائلة المولى أن يجعله خادما للعلم وأهله

رشيدة

شكر وتقدير

الشكر لله أولا وآخرا لإعانته لي وتيسيره أمر هذه الرسالة

﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾

ثم الشكر موصول إلى الأستاذ المشرف على الأطروحة :

البروفيسور عبد القادر بن حرز الله

الذي تكبد عناء الإشراف و التصحيح والمتابعة طيلة عمر الأطروحة

والشكر موصول إلى الطاقم الإداري بكلية العلوم الإسلامية باتنة

وإلى كل من كان لي عونا من قريب أو بعيد

المقدمة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، صحابة وتابعين. أما بعد:

فإن مباحث أصول الفقه مترابطة، يخدم بعضها بعضاً، ترمي لتحقيق المقصود من توليد واستنباط أحكام الشرع في الحوادث والنوازل؛ وذلك بالاعتماد على آليات وطرائق، ترشد السالك إلى مناطات تلك الأحكام.

وضروب الاجتهاد تتباين حسب الناظر وآلياته، والتوكؤ على مقاصد الشريعة ضرب من الاجتهاد الرصين، انتهجه السلف والخلف؛ ذلك أنه يقوم على مراعاة الحكم والمعاني، والنظر إلى المآلات، واعتبار الذرائع ومتغيرات الواقع.

وتزداد الحاجة للتعويل على الاجتهاد المقاصدي في العصر الحديث؛ ذلك أنه يعتبر المسلك والآلية التجديدية، التي تَنتهج لإيجاد حلول ومخارج لنوازل العصر على قول كثير من الباحثين، وذلك لما له من خصائص أكسبته مرونة في التعامل مع النوازل والمستجدات.

ولا يخفى تميز مغاربة العصر الحديث بالإنتاج المقاصدي، كما وكيفا، ذلك أنهم ساروا على منهج أقطاب المقاصد الأوائل، وتبنوا فكرهم وطريقتهم في الاجتهاد والنظر. فالشاطبي وابن عاشور والفاسي قد تركوا رصيداً مقاصدياً بنا عليه الخلف في العصر الحديث، وربطوا بين الموروث المقاصدي والواقع المعاصر، لينتج لنا من ذلك التزواج نظم بديع من الفكر المقاصدي المغاربي، الذي أثرى الساحة العلمية الإسلامية، وساهم في تطوير الحقول والمجالات الدعوية والفكرية.

ولعل أهم ما يحتاج إلى الاجتهاد المقاصدي، تلك الميادين التي جاءت فيها نصوص الشرع محدودة محصورة، وحوادثها متجددة غير متناهية. مثل ما يتعلق بقضايا المال والاقتصاد، وفقه الأقليات، وقضايا الطب والتطور العلمي، ومسائل أمن الدولة وعلاقة الحاكم بالمحكوم، أو ما يسمى في الفقه الإسلامي بالسياسة الشرعية.

أهمية الموضوع وهدفه:

استطاعت موضوعات المقاصد أن تجد لها حيزا من العناية والاهتمام، وذلك لما لها من سمات أضفت عليها طلاوة ومتعة في البحث جعلت الباحثين يقصدون إليها. وإن موضوع الاجتهاد المقاصدي قد اصطبغ بصبغتها، خصوصا أنه المنفذ التطبيقي لباقي موضوعات المقاصد

النظرية، فبه نستطيع الولوج إلى التحكيم في قضايا الفروع والفقه، وبفضله نستطيع تحديد الراجح من المرجوح، ومعرفة أيهما أولى بالتقديم والعمل، ويساعد على رفع الخلاف والتعارض...إلخ.

مما يهدف هذا البحث لتحقيقه:

ـ الوقوف على مدى صلاحية الاجتهادات المعاصرة المغاربية للتطبيق مع مراعاة خصوصيات الزمان والمكان .

ـ التعرف على فقهاء منطقة المغرب العربي المعاصرين، الذين برزوا في مجال مقاصد الشريعة، للاقتداء بهم وحذو منهجهم وطريقتهم.

ـ إبراز مكانة فقهاء المغرب العربي المعاصرين، ودورهم الريادي في مجال المقاصد الشرعية.

ـ عرض نماذج من القضايا التي كان ولازال للاجتهاد المقاصدي دور في الوقوف على أحكامها.

أسباب اختيار الموضوع:

تداخلت أسباب اختياري لموضوع **"الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته عند فقهاء المغرب العربي المعاصر"** بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية. فأما الذاتية فتتعلق باهتمامي القبلي بموضوعات المقاصد، فقد بحثت من قبل في موضوع التيسير مما عمق توجهي نحو هذا المجال.

أما الأسباب الموضوعية فهي كثرة الأسئلة التي تراودني حول موضوع المقاصد، وطبيعة الرابط بينها وبين بلاد المغرب العربي. ثم إن العنوان كان من اقتراح المشرف وتوجيهه حفظه الله.

إشكالية الدراسة:

إشكالية الدراسة هي : ملاحظة مدى عناية فقهاء المغرب العربي المعاصرين بقضايا النوازل المعاصرة وتفعيلهم للاجتهاد المقاصدي فيها، وذلك من خلال تتبع اجتهاداتهم وآرائهم الفقهية التي تتعلق بباب المقاصد الشرعية.

وتتفرع عنها جملة من الأسئلة المساعدة:

هل حقا نجح المغاربة في تفعيل الاجتهاد المقاصدي لمعالجة قضايا الواقع؟. ولماذا يعظم الاهتمام بالمقاصد في هذا العصر بالذات؟ .

وهل الاجتهاد الأصولي الموروث بآلياته ومناهجه لا يستوعب الواقع المعاصر؟ . وهل لمغاربة العصر انفرادات خاصة في مجال المقاصد؟ .ومن أهم من مثل الاتجاه التجديدي في الفكر المقاصدي المغاربي ؟

وهل تحققت تلك الجهود في التنزيل على الواقع من خلال اجتهاداتهم في النوازل الاقتصادية والمالية؟ وهل تعداها إلى مجالات أخرى كمسائل فقه الأقليات وقضايا السياسة الشرعية؟

الدراسات السابقة:

إن موضوع المقاصد موضوع قد أسال الكثير من الحبر في الوقت المعاصر خصوصا، وأصبح قبلة المؤلفين والباحثين، وذلك لتطور موضوعاته وكثرة الحاجة إليه في الوسط العلمي. ولا غرو أن يحوز موضوع الاجتهاد المقاصدي حظا من الاهتمام والعناية، وقد تسابق الباحثون في الكتابة فيه والتأليف عنه، ومن جملة ما وقفت عليه من الدراسات السابقة ما يلي:

_**الاجتهاد المقاصدي مفهومه مجالاته ضوابطه** من إعداد عبد السلام آيت سعيد وإشراف الدكتور أحمد الريسوني، نوقشت سنة 2003م الموافق لـ1424هـ، بكلية الآداب جامعة مُحَمَّد الخامس الرباط. أهم ما يلاحظ اشتراكه بدراستي حديثه عن مجالات الاجتهاد المقاصدي، لكنه ساق خمس عناوين تحدث فيها عن تعليل الأحكام واعتبار المآلات وتقدير المصالح وتحكيم المقاصد، ولم يبين مقصوده من مجالات الاجتهاد المقاصدي.

_**الاجتهاد المقاصدي في الفكر المغربي الحديث علال الفاسي نموذجا** من إعداد فريدة وعلي، وإشراف د سعيد بنكروم و د عبد الرزاق الجاي، وهي رسالة دكتوراه نوقشت سنة 2012م/2013م، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة مُحَمَّد الخامس الرباط. وقد حصرت حديثها عن المغرب الأقصى، ومثلت بعلال الفاسي. أما في التطبيقات فقد قدمت جملة من الاجتهادات المقاصدية التي قدمها علال الفاسي، من خلال الواقع الذي كان يعيشه، مثل المقاربة المقاصدية لحقوق الإنسان من خلال كتاب مقاصد الشريعة ومكارمها. وبذلك لم أستفد من الرسالة شيئا لا في الجانب التأصيلي ولا التطبيقي لعدم الاشتراك بيننا.

_**الاجتهاد المقاصدي عند رواد التجديد الفقهي باليمن** من إعداد مطيع الطيب أحمد الغيثي، وإشراف الدكتور فاروق حمادة، وهي رسالة دكتوراه نوقشت سنة2011م/2012م بكلية الآداب جامعة مُحَمَّد الخامس الرباط. ويظهر تشابه بين الرسالتين في العنوان، لكن المضمون مختلف باعتباره تحدث عن الرواد في اليمن، وتحدثت عن أعلام المقاصد في المغرب العربي، وحتى عند حديثه عن

نماذج من اجتهادات هؤلاء الرواد لم تحصل أي مطابقة مع النماذج التطبيقية التي اخترتها. كما أن الرسالة كانت ضخمة جدا قاربت حد 900صفحة مما يرهق الباحث فيها.

_ **الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته** نور الدين بن مختار الخادمي، خصص جزءا من الكتاب للحديث عن التطبيقات في مجالات مختلفة منها الطبية والمالية و...، وقد اخترت قضايا لم يتطرق إليها، كما أن منهجيتي في تناول المسائل تختلف كليا عن ما أورده في كتابه.

–**الاجتهاد المقاصدي ومناهجه** عبد العزيز العيادي رسالة ماجستير بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. وقد استفدت منها في تصور جزئية مجالات الاجتهاد المقاصدي.

وهناك العديد من الدراسات التي يمكن أن تلتقي مع دراستي من قريب أو بعيد، يعسر المقام عن حصرها وذكرها كلها، اكتفيت بالإشارة إلى أهمها، وإلا فإن كل ما كتب في المقاصد يعتبر سابقا لدراستي ويشملها بجزئياتها وتفاصيلها، لكن الجديد الذي أحسب أن رسالتي قد أتت به هو الطريقة المعتمدة في تناول الجانب التطبيقي، خصوصا عند محاولة استنباط الأبعاد المقاصدية في كل مسألة ودليل، وذلك بمحاولة استشفاف مسالك الاجتهاد المقاصدي المعتمدة عند كل قول.

المنهج المتبع في الدراسة:

من سنن البحث العلمي التوكؤ على مناهج علمية لتقيم أود البحث وتصلح سقمه، وقد ارتكزت رسالتي على جملة من المناهج رئيسة وأخرى تابعة:

منهج التحليل: وهذا المنهج كان حاضرا معي منذ بداية البحث حتى نهايته؛ ذلك أني اعتمدته في نقل ما ألف عن الاجتهاد المقاصدي في شقه النظري، واعتمدته أيضا عند تناولي للمسائل التطبيقية وكان النصيب الأوفر منها.

منهج الاستنتاج والاستنباط: وهذا أيضا كان حاضرا بقوة في الجانب التطبيقي؛ حيث اعتمدته للوصول إلى بيان البعد المقاصدي في كل النوازل التي تطرقت إليها.

ومن المناهج المساعدة؛ المنهج المقارن: وهذا رجعت إليه عندما عرضت إلى أقوال الفقهاء وبيان مواطن الاختلاف بينهم.

صياغة البحث كانت على النحو الآتي:

أولا: الآيات القرآنية

_اعتمدت في كتابة الآيات القرآنية مصحف المدينة النبوية، نسخة الملك فهد الإلكترونية، برواية ورش عن نافع.

_توثيق الآيات كان في متن الرسالة.

_خرجت الآيات ورتبتها حسب ورودها في المصحف، بذكر اسم السورة ورقم الآية.

ثانيا: الأحاديث النبوية

_قدمت في تخريج الأحاديث الصحيحين –البخاري ومسلم- وذلك بذكر اسم المؤلَف، الكتاب، الباب، رقم الحديث، الجزء والصفحة. فإن لم يوجد في الصحيحين فمن كتب السنن، بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة، فإن لم يوجد فمن كتب المسانيد، بذكر المسند ورقم الحديث، وإلا فمن كتب التخريج الأخرى.

_لم أذكر درجة الحديث العلمية، لأن الأمر يتطلب تتبعا ودراية بكتب التصحيح والتضعيف والتحسين.

_إذا تكرر ذكر الحديث في صفحات أخرى، أوثق له: بذكر سبق تخريجه مع ذكر الصفحة المخرج فيها.

ثالثا: التوثيق

_أحرص على إثبات النقول والاقتباسات من كتبها، مع تهميش كل المعلومات التي تتعلق بالكتاب، وفي حالة عدم وقوفي على الكتاب أنقل بالواسطة، وهذا لم يحصل معي إلا في موضعين أو ثلاث. وهذا كله التزاما بالأمانة العلمية.

-أحرص على النقل العلمي من كتب التخصص؛ حيث ألجأ إلى كتب اللغة والمعاجم في تحديد وضبط المصطلحات الغوية، وإلى كتب التفسير المعتمدة في الاستدلال بالقرآن الكريم، وإلى كتب كل مذهب في نقل آراء المذاهب الفقهية ...إلخ.

_ وثقت المعلومات الـتي تم استقاؤها من الكتب بذكر اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، رقم الطبعة، سنة الطبع، دار النشر، بلد النشر، الجزء والصفحة.

ـ عند استعمال المصدر أو المرجع أكثر من مرة أذكر: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الجزء والصفحة.

ـ عند ذكر المصدر أو المرجع مرتين متتابعتين، أوثق له: بذكر المؤلف، عنوان المؤلَف، الجزء والصفحة.

رابعا: ترجمة الأعلام

التزمت عدم الترجمة للأعلام في رسالتي. إلا عند ذكري بعض الباحثين المعاصرين؛ حيث أشرت إلى الصفة العلمية وأهم المؤلفات فقط إن وجدت.

خامسا: فهارس البحث

وحتى يتمكن الناظر في الرسالة من الوقوف على المعلومات الخاصة بالبحث، بطريقة عملية وسهلة، أدرجت جملة من الفهارس الضرورية لذلك:

ـ فهرس الآيات القرآنية، مرتبة حسب سور القرآن الكريم.

ـ فهرس الأحاديث النبوية، مرتبة حسب الحروف الهجائية.

ـ فهرس المصادر والمراجع، مرتبة حسب الحروف الهجائية.

ـ فهرس الموضوعات، وقد فصلت في بيانه، وذكرت فيه أدق ما ورد في متن الرسالة.

الخطة البحثية المنتهجة:

جاءت خطة البحث المناسبة لموضوع الدراسة وفق نظام الفصول، فتحصل لدّي: فصل تمهيدي وثلاثة فصول أخرى. خصصت **الفصل التمهيدي لضبط مصطلحات البحث ومفاهيمه**، فكان المبحث الأول في تعريف الاجتهاد، والمبحث الثاني في تعريف المقاصد، والمبحث الثالث في تعريف التطبيقات، والمبحث الرابع في ضبط مفهوم الاجتهاد المقاصدي.

أما **الفصل الأول** فقد جعلته في مخصصا لأ**علام الاجتهاد المقاصدي المعاصرين في بلاد المغرب العربي**، واشتمل على ثلاث مباحث؛ كان المبحث الأول في فقه المقاصد عند العلامة عبد الله بن بيه، والمبحث الثاني في النظر المقاصدي عند عبد المجيد النجار، وختمته بمبحث الفكر المقاصدي عند أحمد الريسوني.

وجاء **الفصل الثاني** في دراسة **الاجتهاد المقاصدي في العصر الحديث مجالاته ومسالكه وآثاره**، تحدثت فيه عن مرتكزات منهج الاجتهاد المقاصدي في ثلاثة مباحث؛ تحدثت في الأول

منها عن مجالات الاجتهاد المقاصدي، وفي الثاني عن مسالك الاجتهاد المقاصدي، وفي المبحث الثالث عرضت إلى موضوع أثر الاجتهاد المقاصدي في فهم النص والترجيح، وقدمت توضيحا بمثالين لمسألتي التسعير والتضخم. وليكون هذا المبحث خاتمة للمباحث النظرية التأصيلية وفاتحة للمباحث التطبيقية.

وختمت بالفصل التطبيقي؛ الذي سقت فيه جملة من النوازل والمستجدات، فكان بياناً في **منظومة التفعيل المقاصدي في النوازل والمستجدات**. واشتمل بدوره على ثلاث قضايا؛ تناولت في المبحث الأول الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية، واخترت نموذج "تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ضل قوانين مخالفة للشريعة" للدراسة. وتطرقت في المبحث الثاني إلى الاجتهاد المقاصدي ومسائل فقه الأقليات المسلمة، وانتقيت مسألة إسلام المرأة دون زوجها كنموذج تطبيقي، وختمت الفصل بمبحث المستجدات الطبية، والتي مثلت لها بنازلة كوفيد19.

وبعد، فإني أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل متقبلا خالصا لوجهه الكريم، نافعا للسالكين في درب العلم الشرعي، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الكريم.

الفصل التمهيدي:

مصطلحات البحث ومفاهيمه

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد

المبحث الثاني: تعريف المقاصد

المبحث الثالث: تعريف التطبيقات

المبحث الرابع: مفهوم الاجتهاد المقاصدي

وضع الحد لأي علمٍ هو أول نقطة للولوج في أعماقه والتبحرِ في فروعه، وهو دأب العلماء الراسخين، وذلك لبيان أهميته، ومكانته بين سائر العلوم.

وتعددت المناهج التعريفية وكثرت، وانتقيت في تعريف المصطلحات منهجا موحدا في بيان جميع مصطلحات الموضوع، انطلاقا من تتبع المفردة في قواميس ومعاجم اللغة العربية، ثم بيان ورودها في المصادر التشريعية من القرآن والسنة النبوية، لنصل إلى الوضع الاصطلاحي عند أهل الفن وما استقر عليه علماء التخصص، لنجمل في الأخير تحديدا للعلاقة القائمة بين الاستعمالات اللغوية والشرعية والاصطلاحية، ونخلص إلى حقيقة المصطلح انطلاقا من إطلاقاته المتعددة.

وكان الغرض من هذه المنهجية ضبط نطاق البحث وتوجيه مساره. وبناء عليه فقد تناولت في فحوى هذا الفصل تعريفات يتضح ببيانها المنطلق العام لموضوع الدراسة، وجاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد

المبحث الثاني: تعريف المقاصد

المبحث الثالث: تعريف التطبيقات

المبحث الرابع: مفهوم الاجتهاد المقاصدي

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد

الفرع الأول: لغة

عند تتبع مصطلح "جهد" في معاجم اللغة أجهدَ لي أنه لا يخرج عن جملة هذه المعاني:

1- الأمر الشاق من مرض وغيره؛ ومنها "يجهد ماله" أي يعطيه هاهنا وهاهنا فيهلكه بالنفقة.

2- بمعنى الغاية، يقول الفراهيدي: "بلوغُكَ غايةَ الأمرِ الّذي لا تألو عن الجهد فيه"[1].

3- بمعنى الطاقة، فتقول: "أجهد جهدك" فيراد منها الجَهد –الطاقة- في العمل

" **وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ**" التوبة/80. أي الجهد في القيتة.

4- بمعنى الاستواء والظهور؛ لذلك تسمى الصحراء جهاد. و"أجهد لك الحق" برز ووضح.

5- المشتهى الذي يلح عليه[2]، كقول الشاعر:

تضْحي وقد ضَمنَتْ ضَرَّاتُها غُرَقا من ناصعِ اللون حُلو الطعم مجهود.

منَ المعاني السابقة يتحصل لنا المفهوم اللغوي للاجتهاد بأنه: بذل الطاقة في أمرَ شاق للوصول إلى غاية بارزة مرغوب فيها. يقول الراغب: "الاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال:جهدت رأيي وأجهدته: أتعبته بالفكر"[3].

الفرع الثاني: شرعا

أولا: من القرآن الكريم

أصل كلمة الاجتهاد يرجع إلى مادة جهد كما بينا ذلك، وقد ورد هذا الأصل في القرآن الكريم في عدة مواضع، نورد منها:

1-مفردة **جهد**:

﴿ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ إِنَّهُمۡ لَمَعَكُمۡ ﴾ **المائدة 55**

﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَا قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ **الأنعام 110**

---

[1] الفراهيدي: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، د ط، د ت ط، دار ومكتبة الهلال، ج3، ص386.

[2] الهروي: أبو منصور مُحَمَّد بن أحمد، تهذيب اللغة، تح: مُحَمَّد عوض مرعب، ط1، 2001م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج6، ص26-27.

[3] الراغب الأصفهاني: الحسين بن مُحَمَّد، المفردات في غريب القرءان، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1، 1412هـ، دار القلم، بيروت، ص208.

﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لاَ يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾ **النحل38**

﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُل لاَّ تُقْسِمُواْ طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ ﴾ **النور 51**

أجمعت كتب التفسير أن المراد من جَهْدَ منتهى الغلظة في الاقسام بالله؛ حيث بلغوا أقصى المراتب في ذلك بكل طاقتهم في الإيمان، فجهد اليمين: "أشَدُّها وغايتها التي بلغها علمهم وانتهت إليها طاقتهم"[1].

2- مفردة جهدهم:

﴿ ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِى ٱلصَّدَقَـٰتِ وَٱلَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ **التوبة80**

نزلت الآية في أبو عقيل وهو الذي تصدق بصاع من التمر وترك لأهله مثله، فاستهزأ به المنافقون لقلة ذات يده. فمدحه الله بأنه لم يدخر جهدا في الإنفاق، وتوعد المنافقين بالعذاب. "قال سفيان بن عيينة: الجاهد في ذات اليد، والجَاهِدَ جاهد الإِنْسانُ"[2].

3-مفردة جاهدوا

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ **آل عمران 142**

﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ مِنكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلاَ رَسُولِهِۦ وَلاَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً ﴾ **التوبة16**

في هاذين الموضعين يخبر الله تعالى أصحاب رسوله الكريم أن الجنة إنما تكون لمن بذل النفس والمال وبلغ الجهد فيهما، وعزاهم بحال من سبقهم ممن طلب الدين من الأنبياء والمرسلين. فأصحاب رسول الله ﷺ كان ينالهم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين

[1] مجموعة علماء من الأزهر الشريف: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، 1393هـ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، ج3، ص1306.

[2] ابن أبي حاتم: أبو مُحَمَّد عبد الرحمان التميمي الحنظلي، تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد مُحَمَّد الطيب، ط3، 1914هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ج6، ص1853.

واليهود، "فأخبرهم –سبحانه– أن لا يتركهم حتى يمحصهم ويختبرهم"[1] ومعلوم أن الاختبار فيه من الجهد والجهاد والمشقة.

﴿لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ ﴾ **التوبة89**

﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَٰهَدُواْ وَصَبَرُوٓاْ ﴾ **النحل110**

﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ **العنكبوت69**

يتبين من خلال هذه المواضع أن الله سبحانه وتعالى قرن بين الجهاد ومعان مختلفة، فقرنه بفداء المال والنفس؛ وهذا مما لا يقدر عليه إلا من بلغ رتب اليقين في الإيمان. وقرنه بالصبر؛ وهذا لا يكون إلا في الشدائد والملمات بحيث تحصل المشقة والحرج على نفس المكلف.كما قرنه بالهداية فجزاء البذل النيل والهدي إلى الحق.

يقول أبو الحسن الواحدي: "نزلت في المستضعفين من المؤمنين الذين كانوا بمكة، عذبوا في الله، وأريدوا على الكفر، فأعطوهم بعض ما أرادوا ليسلموا من شرهم، وهاجروا إلى النبي ﷺ من بعدما فتنوا، وقال ابن عباس: من بعد ما عذبوا. ثم جاهدوا مع النبي ﷺ، وصبروا على الدين والجهاد"[2].

4–مفردة جاهد

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ ﴾ **التوبة74**ونفس الموضع ورد في سورة التحريم الآية 9. "يقول الضحاك: جاهد الكفار بالسيف، واغلظ على المنافقين بالكلام، وهو مجاهدتهم. وقال آخرون: بل أمره بإقامة الحدود عليهم"[3]. وفي كلٍ بذل الوسع في تحقيق المطلوب، وهو جهاد السيف أو جهاد الكلم.

[1] الطبري: مُحَمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، ط1، 1420هـ، مؤسسة الرسالة، ج14، ص164.

[2] الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح:أحمد عادل عبد الموجود وآخرون، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية، لبنان، ج3، ص87.

[3] الطبري: مُحَمَّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1422هـ، دار هجر للطباعة، ج11، ص267.

5- مفردة المجاهدون

﴿ لاَّ يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ﴾ **النساء94**

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴾ **مُحَمَّد32**

من مجل المواضع التي وردت في القرآن الكريم والتي مثلت ببعضها، أستنتج أن خطاب الله تعالى في استعماله لهذه اللفظة بمختلف صياغاتها لم يخرج عن المعنى اللغوي عموما، فالله سبحانه وتعالى ما استخدمها إلا في مواضع كان فيها من المشقة والحرج والشدَّة والطاقة والغلظة والصبر والفتنة وبذل النفس مع المال وبلوغ الغاية في القسم...

ثانيا: من السنة النبوية:

- عن سلَمةَ بنِ الأكْوعِ قالَ: قالَ النبيُّ ﷺ: من ضحَّى منْكُمْ فلا يُصْبحَنَّ بعدَ ثالثة وفي بيته منه شيء، فلمَّا كانَ العام المقْبلِ قالوا: يا رسولَ اللهِ! نفعل كما فعلْنا العام الماضي؟ قالَ: كُلوا وأَطْعموا وادَّخروا؛ فإنَّ ذلكَ العام كانَ بالنَّاسِ جهدٌ، فأردْتُ أنْ تعينوا فيها[1].

"جهد: بالفتح؛ أي مشقة من جهد قحط السَّنة....قال عياض: الضمير في تعينوا فيها للمشقة المفهومة من الجهد أو من الشدَّة أو من السَّنة لأنها سبب الجهد"[2].

- روى عبد الله الخثعمي عن النبي ﷺ لما سئل: "...فأيُّ الصدقة أفضل؟ قال: "جهدَ المقلِّ" ... قيل وأي الجهاد أفضل؟ قال من جاهد المشركين بنفسه وماله"[3].

ومعنى الحديث: "أن جهد المقل منهم واليسير من النفقة مع ما كانوا فيه من شدة العيش والضر، أفضل عند الله من الكثير الذي ينفقه من بعدهم"[4]. والمقلُ هو الفقير الصابر على الجوع، فتكون نفقته مع شدة ما يعانيه من جوع وفقر فيها من الجهد والمشقَة والبذل، لذلك أثنى عليها النبي ﷺ وجعلها خيرا ممن ينفق وهو على سعة من أمره. ونجد هذا المعنى قائما فيما ورد عن عثمان بن العاص حيث قال رجل

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من الأضاحي وما يتزود منها، رقمه:5169، ج3، ص1161.

[2] ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت، ج10، ص26.

[3] سنن أبي داوود، كتاب الوتر، باب طول القيام، رقمه:1237، ج1، ص249.

[4] البغوي: أبو مُحَمَّد الحسين، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط ومُحَمَّد الشاويش، ط2، 1403هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ج14، ص70.

لعثمان بن أبي العاص: "ذهبتم بالأجور يا معشر الأغنياء تصدقون وتعتقون وتحجون، قال: فإنكم لتغبطونا؟ قال: إنا لنغبطكم، قال: فوالله إن درهما يأخذه أحدكم من جهد ويضعه في حق خير من عشرة آلاف يأخذها أحدنا غيضا من فيض"[1].

و أما الجهاد فقد بيَّن رسول الله ﷺ أن أفضله ما كان ببذل المال والنفس، وذلك أنهما أشد ما يحبه الإنسان، ولا يكون بذلهما إلا بمشقة وجهد وقوة يقين.

- حديث معاذ بن جبل حينما بعثه رسول الله ﷺ قاضيا إلى اليمن فقال له: «كَيف تَقْضي إِنْ عرض لَكَ قَضاء؟» قَالَ: أَقْضي بكتَاب اللَّه قَالَ: «فَإِنْ لَم تَجدْ فِي كتَاب اللَّه؟» قَالَ: أَقْضي بسنَّة رَسُول اللَّه ﷺ قَالَ: «فَإِنْ لَم تَجدْ فِي سنَّة رَسُول اللَّه؟» قَالَ: أَجتَهدُ رَأْيي لَا آلُو قَالَ: فَضرَب بيده فِي صَدْري وقَالَ: «الْحَمْدُ للَّه الَّذي وفَّقَ رَسولَ رَسُول اللَّه لما يُرضي رَسولَ اللَّه»[2]. قوله: أجتَهدَ رأيي" لم يرد به الرأي الذي يسنح له من قبل نفسه، أو يخطر بباله على غير أصل من كتاب أو سنة، بل أراد به رد القضية إلى معنى الكتاب والسنة من طريق القياس"[3]. وفي هذا من الاجتهاد وبذل الوسع للوصول إليه.

- قال ﷺ: **"وَالْمُجَاهد من جاهدَ نَفْسه في طَاعَة الله"**[4].

فالجهاد أربع مراتب: جهادَ النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين. قال ابن القيم: "قال رجل للحسن البصري رحمه الله تعالى يا أبا سعيد أي الجهاد أفضل قال جهادك هواك. وسمعت شيخنا يقول جهاد النفس والهوى أصل جهاد الكفار والمنافقين فإنه لا يقدر على جهادهم حتى يجاهد نفسه وهواه أولا حتى يخرج إليهم"[5]. ويسترسل يقول: "فإنه ما لم يجاهد نفسه أولا لتفعل ما أمرت به وتترك ما نهيت عنه ويحاربها في الله لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج، فكيف

---

[1] ابن المبارك: أبو عبد الرحمان عبد الله، الزهد والرقائق، تح: حبيب الرحمان الأعظمي، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص266.

[2] جامع الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقمه:1245، ج1، ص359.

[3] البغوي: شرح السنة، ج10، ص117.

[4] جامع الترمذي، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل من مات مرابطا، رقمه: 1544، ج1، ص439.

[5] ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، د ط، 1403هـ-1983م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص478.

يمكنه جهاد عدوه والانتصاف منه، وعدوه الذي بين جنبيه قاهر له متسلط عليه لم يجاهده ولم يحاربه في الله"[1].

مما ورد في السنة النبوية للفظ جهد يتضح أيضا أنها استخدمت بحسب مدلولاتها اللغوية، وهي كما بيناها سابقا. بل إن في السنة استعمالا يعتبر ثمرة باقي المدلولات، وهو ما أبان عنه حديث سيدنا معاذ بن جبل ﷺ؛ حيث جعل الجهد مقرونا بالعقل وتفعيل النصوص للوصول إلى الحكم، وهو ما نحاول بيانه في المعنى الاصطلاحي عند علماء الأصول.

الفرع الثالث: اصطلاحا

لقيت كلمة الاجتهاد بعناية خاصة عند الأصوليين، فلا تكاد تخلو كتب المتقدمين منهم من بيانها وتحديد المقصود منها؛ ذلك أنها لب مبحث أصول الفقه وركيزته الأساسية. وقد تتبعت هذه التعاريف من مظانها فوجدتها لا تخرج عن معنى واحد، وإن تباينت صيغها. ومنها:

- تعريف ابن حزم(456هـ): "استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم"[2].
- تعريف الغزالي(505هـ): "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"[3].
- تعريف الآمدي(631هـ):" استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"[4].
- تعريف البيضاوي (785هـ):" استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية". وقال عنه السبكي أنه من أجود التعاريف، وقد سبقه إليه صاحب الحاصل.[5]

---

[1] ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، 1425هـ-1994م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج3، ص6.

[2] ابن حزم: أبو مُحَمَّد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: مُحَمَّد شاكر، د ط د ت ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج8، ص133.

[3] الغزالي: أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد، المستصفى، تح: مُحَمَّد عبد الشافي، ط1، 143هـ-1993م، دار الكتب العلمية، لبنان، ص342.

[4] الآمدي: أبو الحسن سيد الدين الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق العفيفي، د ط، د ت ط، المكتب الإسلامي، بيروت، ج4، ص162.

[5] السبكي: تقي الدين أبو الحسن، الإبهاج في شرح المنهاج، 1416هـ-1995م، دار المتب العلمية، بيروت، ج3، ص236.

- تعريف الشوكاني(1250هـ):" بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط"[1].

ومن جملة الملاحظات التي سجلتها عن هذه التعاريف وغيرها ما يلي:

- كل من عرف الاجتهاد جعله بذل أقصى الوسع بحيث لا يقدر المجتهد على ما هو أكثر منه، فمعظمها لا تخرج عن استخدام: استفراغ الوسع أو بذل الجهد أو استنفاد الطاقة.
- بعض هذه التعاريف ذكرت القائم بعملية الاجتهاد وهو الفقيه أو المجتهد كما في تعريف الغزالي وابن رشد(595هـ)[2] وابن الحاجب(646هـ)[3] وابن النجار(972هـ) في شرح الكوكب المنير[4] وكذلك تعريف الشوكاني. أما التعريفات الأخرى فقد استغنت عن ذكره، كما في تعريف ابن حزم و الشيرازي(476هـ)[5] والرازي (606هـ)[6]والآمدي والقرافي(684هـ)[7] وابن قدامة(620هـ)[8].
- بعض هذه التعاريف حددت صفة الحكم الموقوف عليه بذكرها كلمة الظن وهو ما جاء في تعريف الآمدي وابن الحاجب.

---

[1] الشوكاني: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، ط1، 1419هـ-1999م، دار الكتاب العربي، ج2، ص205.

[2] ابن رشد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ص137.

[3] شمس الدين الأصفهاني: أبو الثناء محمود بن عبد الرحمان، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تح: مُحَمَّد مظهر بقا، ط1، 1406هـ-1986م، دار المدني، السعودية، ج3، ص288.

[4] ابن النجار: أبو البقاء مُحَمَّد بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تح: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، 1418هـ-1997م، مكتبة العبيكان، ج2، ص458.

[5] الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ط2، 1424هـ-2002م، دار الكتب العلمية، لبنان، ص129.

[6] الرازي: فخر الدين مُحَمَّد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر فياض العلواني، ط2، 1416هـ-1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج6، ص6.

[7] القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد، شرح تنقيح الفصول، طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1393هـ-1973م، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ص429.

[8] ابن قدامة: أبو مُحَمَّد موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط2، 1423هـ-2002م، : مؤسسة الريان، ج2، ص334.

- بعض هذه التعاريف فيها من التكرار كقول الآمدي" بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه" فهذا من مقتضيات قوله " استفراغ الوسع". التي معناها" أن يبذل تمام طاقته في نظره في الأدلة"[1]. وقال ابن الساعاتي:" وفي الاستفراغ إشارة إلى خروج المقصر"[2] وكذلك في تعريف الرازي.
- أغلب هذه التعاريف ضبطت طبيعة الحكم بأنه شرعي، بينما أغفل هذا القيد في بعضها كتعريف ابن حزم والشيرازي وابن رشد.
- منهم من عرف الاجتهاد بالمعنى الاسمي أي باعتباره وصفا للمجتهد نفسه وهذا في تعريف الآمدي[3]. وبقية التعاريف كانت على اعتباره مصدرا أي فعل للمجتهد وهذا الذي عليه جمهور العلماء. ونجد من سلك هذا المنهج من المعاصرين الدكتور عبد الكريم النملة حيث يقول:

تعريفه باعتبار المعنى المصدري الذي هو فعل المجتهد: "بذل الفقيه ما في وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي ".

تعريفه بالنظر إلى المعنى الاسمي –الذي هو وصف قائم بالمجتهد: "إنه ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية "[4].

الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات:

بعد أن تناولت مصطلح جهد من ينابيع المعاجم، ومدلولات القرءان والسنة، واستخدامات الفقهاء والأصوليين، لاح لي أن المعنى العام للمصطلح يسري في مختلف هذه المظان، ويدور كليا على الشدة والمشقة التي تتحرج نفس المكلف على الإتيان بها، وأيضا تستلزم من الصبر والقوة وبذل النفس مقابل الوصول إلى الغاية المرادة. ويتضح هذا جليا في المفاهيم

---

[1] السنيكي: زكريا بن مُحَمَّد الأنصاري (926هـ)، غاية الوصول في شرح لب الأصول، د ط، د ت ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ص155.

[2] ابن الساعاتي: مظفر الدين بن أحمد، بديع النظام –نهاية الوصول إلى علم الأصول–، تح:سعد بن غرير السلمي، 1405هـ-1985م، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى، ج2، ص666.

[3] "ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"

[4] النملة: عبد الكريم مُحَمَّد بن علي، المهذب في أصول الفقه المقارن،ط1، 1420هـ-1999م، مكتبة الرشد، الرياض، ص1317-1318.

اللغوية والمواضع القرآنية والسنة النبوية؛ حيث تبرز من خلالهما الاستعمالات التي تتطلب جهدا ملموسا، كقولنا جهد ماله أهلكه بالنفقة وأجهِد جهدك أبذل طاقتك في العمل وكذلك جاهد الكفار طبعا سيكون بالسيف وغيرها.

غير أنه انتقل بهذا اللفظ إلى استعماله في تحصيل المعاني الذهنية، وهو ما استفدناه من حديث معاذ ﷺ، وعليه بنى الأصوليون معنى الاجتهاد الشرعي، الذي هو وقوف على حكم الله من خلال النظر في نصوص الشريعة المباركة، الذي يتطلب جهدا ذهنيا واستحضارا قلبيا لهذه الأدلة مع حكمها ومقاصدها.

المبحث الثاني: مفهوم المقاصد

الفرع الأول: لغة

القاف والصاد والدال أصل بمعنى:

1- الأمُّ والتوجه والاعتماد –عمد- والنهود –النهوض- نحو الشيء: تقول قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى. وقصدت قصده: نحوت نحوه[1]. ومنها العميد الذي نقصد إليه لقضاء حوائجنا[2].

2- الإصابة المباشرة: وهو الإقصاد بمعنى القتل على كل حال. أقصده السهم، إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه. قال الأعشى:

فأقصدها سهمي وقد كان قبلها لأمثالها من نسوة الحي قانصاً[3]

3- الكسر: قصدت العود قصدا: إذا كسرته. والقصدة القطعة من الشيء إذا انكسر؛ يقال القنا قصد وانقصد الرمح ومنها القصيد من الشعر ما تم شطر بيته "فسموا ما طال ووفر قصيداً: أي مرادا مقصودا"[4].

4- الاستقامة والعدل والتوسط: ومنها القصد في المعيشة، خلاف الإفراط. واقتصد فلان في أمره إذا استقام. والمقصد من الرجال المتوسط لا بالقصير ولا بالجسيم، و قصد في الأمر توسط، وهو على قصد أي على رشد. وطريق قصدٌ سهل[5].

5- الاكتناز: ومنها الناقة القصَّيد المكتنزة المَّتلئة لحما[6]. يقول الأعشى:

قطعْتُ وصاحبي سُرُحٌ كِنَازٌ كركنِ الرَّعنِ ذعلبةٌ قصيدُ

---

[1] الفارابي: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1407هـ-1987م، دار العلم للملايين، بيروت، ج2، ص425.

[2] ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، ط1، 1417هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص462.

[3] ابن فارس: أحمد بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام مُحَّد هارون، د ط، 1399هـ-1979م، دار الفكر، ج5، ص95.

[4] ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تح:عبد الحميد هنداوي، ط1، 1421هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6، ص186.

[5] الفيومي: أحمد بن مُحَّد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ج2، ص504.

[6] ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج5، ص95-96.

والقصدة من النساء: "العظيمة التامة التي لا يراها أحد إلا أعجبته"[1].

6- النية والهدف والغاية والفحوى "مَقْصدي من فعل كذا مساعدته، مقاصد الكلام: ما وراء السطور أو ما بينها"[2].

الفرع الثاني: شرعا

أولا: في القرءان الكريم:

1_ ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدِيكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ **النحل 9**

قصد السبيل مستقيم الطريق، وقال ابن جزي: "معنى القصد في قوله {وعلَى اللَّه قَصدُ السَّبيلِ} القاصد الموصل، وإضافته إلى السبيل من إضافة الصفة إلى الموصوف، فكأنه قال: وعلى الله بيان السبيل القاصد الموصل إليه"[3].

2_ ﴿لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لاَّتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ ﴾ **التوبة42** قال الزجاج: "أي سهلا قريبا. وإنما قيل لمثل هذا قاصدا، لأن المتوسط، بين الإفراط، والتفريط، يقال له: مقتصد. .. وتحقيقه أن المتوسط بين الكثرة والقلة يقصده كل أحد، فسمي قاصدا" وقال أهل المعاني: "وسفرا قاصدا سهلا باقتصاده من غير طول في أمره، وإنما قيل للعدل قصد لأنه مما ينبغي أن يقصد، وقال المبرد: قاصدا: ذا قصد، أي ذا اعتدال في غير طول، أو ذا لين وسهولة واستقامة"[4].

3_ ﴿وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾ **لقمان 18** "واقصد في مشيك" أي تواضع ولا تتبختر وليكن مشيك قصدا لا بخيلاء ولا إسراع. يأمره أن يجعل التوسط مسلكا له في كل أموره.

4_ ﴿ فَلَمَّا نَجَّيٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾ **لقمان 31**

---

[1] ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، ج6، ص186.

[2] أحمد مختار عبد الحميد وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، 1429هـ، عالم الكتب، ج3، ص1820.

[3] مُحَمَّد المكي الناصري: التيسير في أحاديث التفسير، ط1، 1405هـ-1985م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج3، ص311.

[4] الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، أصل تحقيقه رسالة دكتوراة، ط1، 1430هـ، نشر من عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود، المملكة السعودية، ج10، ص451.

فمنهم مقتصد: مقيم على القصد، أي: الطريق السوي وهو التوحيد، باق على الإخلاص الذي كان عليه. يعني عدلٌ في وفاء العهد في البر فيما عاهد الله عز وجل عليه في البحر من التوحيد[1].

5_ ﴿ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَا فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ ﴾ **فاطر 32** ومنهم مقتصد وهو الذي خلط عملا صالحا وآخر سيئا. تارة يشكر وأخرى يكفر.

جاءت مشتقات لفظة "قصد" في القرءان الكريم –من خلال المواضع السابقة– مزيجا من المعاني التي تحمل في طياتها مقاصد للشارع الحكيم، فالله سبحانه وتعالى قاصد إلى العدل والتوسط وإقامة الطريق المستقيم السوي ليكون سهلا ميسورا على المكلفين.

ثانيا: في السنة النبوية:

- حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "...**القصدَ القصدَ تبلغوا**"[2]. أي إلزموا القصد أو التمسوه، ويؤول على معنيين أحدهما: الاستقامة فإن القصد هو استقامة الطريق. والآخر: الأخذ بالأمر الذي لا غلو فيه ولا تقصير، فإن القصد يستعمل فيما بين الإسراف والتقتير[3].
- قال النبي ﷺ: "**ما عال من اقتصد**"[4] "في المعيشة أي ما افتقر من أنفق فيها قصدا ولم يتجاوز إلى الإسراف أو ما جار ولا جاوز الحد والمعنى إذا لم يبذر بالصرف في معصية الله، ولم يقتر فيضيق على عياله ويمنع حقا وجب عليه شحا وقنوطا من خلف الله الذي كفاه المؤمن. قال في الإحياء: نعني بالاقتصاد الرفق بالإنفاق وترك الخرق فمن اقتصد فيها أمكنه الإجمال في الطلب ومن ثم قيل: صديق الرجل قصده وعدوه سرفه"[5].

---

[1] القرطبي: شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1964م، دار الكتب المصرية، ج14، ص80.

[2] ابن حنبل: أحمد، الزهد، ط1، دار الكتب العلمية،، بيروت، ج1، ص551. الميورقي: مُحَمَّد بن فتوح بن عبد الله، الجمع بين الصحيحين، باب أفراد البخاري، رقم:2526، ج3، ص245.

[3] التوربشتي: فضل الله بن حسن، الميسر في شرح مصابيح السنة، تح: عبد الحميد هنداوي، ط2، 1429هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، ج2، ص551.

[4] مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقمه4124.

[5] زين العابدين الحدادي: زين الدين مُحَمَّد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، 1356هـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ج5، ص454.

- وفي حديث السبعة يضلهم الله في ظله: "**وإمام مقتصد**"[1]. وأحسن ما فسر به –مقتصد– العادل "أنه الذي يتبع أمر الله بوضع كل شيء في موضعه من غير إفراط ولا تفريط"[2]. منه حديث:" **أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقتصد متصدق موفق...**"[3].
- وما أثر عن أبي الطفيل حينما وصف النبي ﷺ –وكان آخر من مات من صحب رسول الله– قال: "**كان أبيضا مليحا مقصَّدا**"[4]. قال النووي: "هو بفتح الصاد المشددة وهو الذي ليس بجسيم ولا نحيف ولا طويل ولا قصير وقال شمر هو نحو الرَّبعة والقصد بمعناه"[5].
- حديث بن سمرة: "كنت أصلي مع رسول الله فكانت صلاته قصدا وخطبته قصدا"[6]. قال النووي: "أي بين الطول الظاهر والتخفيف الماحق"[7].

لم تخرج توظيفات المصطفى ﷺ لمصطلح القصد والمقصد عن المنهج القرآني ولا عن حقيقة اللفظة في المعاجم اللغوية، فهي تدور في مجملها حول معنى الاستقامة والعدل والتوسط بين طرفي الإسراف والتقتير وهما طرفا النقيض. وهذه المعاني كما سبق بيان ذلك هي في حقيقتها مقاصد للشريعة الإسلامية وكليات فيها معتبرة.

الفرع الثالث: اصطلاحا

تكاد تجمع كتب المتأخرين[8] على أن أول من تعرَّض لتعريف مقاصد الشريعة الإسلامية هما الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور (1973م) والأستاذ علال الفاسي(1974م)، وممن نصَّ على هذا

---

[1] ورد بهذا اللفظ في الأربعين حديثا للآجري، رقم46، ج1، ص193. وخرجه البخاري بلفظ إمام عادل، كتاب الآذان، أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، رقمه:623، ج1، ص128.

[2] ابن حجر: فتح الباري، ج2، ص145.

[3] مسند أبو داوود الطيالسي: حديث عياض بن حمار المجاشعي عن النبي ﷺ، رقم:1163، ج2، ص406. وورد بمعناه في صحيح مسلم، كتاب فضائل القرآن، باب قراءة القرآن على كل حال، رقمه:7756، ج7، ص279.

[4] صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب كان النبي ﷺ أبيض مليح الوجه، رقمه:4322، ج15، ص94.

[5] النووي: أبو زكرياء محيي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج15، ص94.

[6] صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقمه:1440، ج6، ص154.

[7] النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج6، ص153.

[8] غير أني وقفت على ما قدمه الدكتور نجم الدين قادر الزنكي في بحث له؛ حيث ساق تعريف المقاصد للرازي من كتابه الكاشف ونصه "ما دلّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه". الرازي، الكاشف عن أصول

القول الدكتور أحمد الريسوني، حيث قال: "إلا أني وجدت عند بعض علمائنا المحدثين تعريفات لمقاصد الشريعة. وأعني كلا من العلامة التونسي الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، والعلامة المغربي الأستاذ علال الفاسي، رحمهما الله".

وهذا بعد أن صرَّح أن المقاصد مما كثر استعماله عند قدامى الأصوليين والفقهاء بلفظه ومعناه، إلا أنه لم يعرَّف بحد يضبطه كباقي المصطلحات، ومن هؤلاء العلماء الشاطبي رحمه الله وهو إمام المقاصديين، قال عنه: "أما شيخ المقاصد، أبو إسحاق الشاطبي، فإنه لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، ولعله اعتبر الأمر واضحا، ويزداد وضوحا بما لا مزيد عليه بقراءة كتابه المخصص للمقاصد من "الموافقات" ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة.

وقد نبه على ذلك صراحة بقوله: "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب" ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفا لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون"[1].

وقد يقال عن قول الريسوني أنه لم يصب الحقيقة؛ ذلك أن الشاطبي رحمه الله لم يعرض ولم يزهد في تعريف مقاصد الشريعة، وهو بصدد تأليف كتاب خاص لها، بل رحمه الله انتهج سبيلا آخر في تعريفها. وكما هو معلوم عند علماء المنطق والأصول أن التعريف يكون بأحد أضرب ثلاث، لا تخرج عنها، وهي التعريف بالحد والتعريف بالمثال والتعريف بالتقسيم.

فالتعريف بالحد يكون إما بالحد الحقيقي وهو الذي يذكر فيه الجنس والفصل؛ وبدوره تام و ناقص، فالتام ما كان بذكر الجنس والفصل القريبين، والناقص يكون بالفصل القريب فقط أو

الدلائل وفصول العلل، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، 1413هـ، دار الجيل، بيروت، ص251. وقرر "أن الدارسين للمقاصد لم يعثروا على هذا التعريف وشاع خطأ أن مصطلح مقاصد الشريعة لم يتم التعريف به في عمل الأصوليين مطلقا، وهو خطأ من القول سليب عن برهان الأدلة معرى من قرائن الحقائق" ثم علق على التعريف أنه رغم اختصاره إلا أنه جامع للجوانب المهمة في مفهوم المقاصد، وهي ارتباط المقاصد بالدلائل الشرعية وتحديد وظائف المجتهد معها وهي: التحصيل من الأدلة والرعاية ثم العناية بحفظها بعد الرعاية. نجم الدين قادر الزنكي، المنظومة المقاصدية وأثرها في تحقيق الأمن، مجلة السلم، العدد الأول، شتاء 2018م، الإمارات، ص126.

[1] الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، 1415هـ-1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص5.

مع جنس بعيد. وإما أن يكون الحد بالرسم وهو الذي يذكر فيه الجنس والخاصة؛ وأيضا هو تام وناقص؛ فأما التام فما كان بالجنس القريب والخاصة اللازمة، والناقص يكون بالخاصة اللازمة وحدها أو مع الجنس القريب. وإما أن يكون الحد باللفظ وهو ذكر المرادف.

والتعريف بالمثال هو تعريف الشيء بذكر مثال من أمثلته، ومثالُ الشيء هو في الحقيقة خاصة من خواصه.كأن تعرف الاسم بأنه مثل عمر وزيد و رجل... أما الضرب الثالث فهو التعريف بالتقسيم وهو تعريف الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها، ومعلوم أن أقسام الشيء خاصة من خواصه. كقول الناظم:

كلامنا قول مفيد كاستقم اسم وفعل ثم حرف الكلم[1]

حيث عرَّف الكلام بذكر أقسامه التي يتكون منها وهي الاسم والفعل والحرف.

وإن هذا المنهج عند علمائنا معتدٌ به مبثوث في كتبهم، وإنَّ صنيع الشاطبي رحمه الله كان من هذا القبيل؛ فهو لم يجعل للمقاصد حدا وإنما عرفها بقسميها، وهما مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

قال رحمه الله: "والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر:يرجع إلى قصد المكلف"[2]. ثم توسع في بيان مقاصد الشارع حيث جعلها بدورها أربع اعتبارات؛ أولا من جهة الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ثانيا من جهة قصده في وضعها للإفهام، ثالثا من جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأخيرا من جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها. ثم تحدث عن مقاصد المكلف في اثنتا عشرة مسألة، بين فيها ما يتعلق بمقاصد المكلف تحت لواء الشريعة الإسلامية.

و الشاطبي رحمه الله بمنهجه هذا يعدُّ الركيزة الأساسية لتعريف مقاصد الشريعة عند مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، فكما هو معلوم استفادة ابن عاشور من كتاب الموافقات عظيمة جلية، ولعله استقى منهجه في تعريف المقاصد من منهج الإمام الشاطبي؛ حيث انتخب لنا تقسيما مفيدا لمقاصد الشريعة في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" وهو المقاصد العامة والخاصة؛ فعرف المقاصد العامة بقوله: "هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا

[1] ابن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ط20، 1400هـ، دار التراث، القاهرة، ج1، ص13.

[2] الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز، 1427هـ-2006هـ، دار الحديث، القاهرة، ج2، ص261.

تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ... ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام؛ ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1].كما عرف المقاصد الخاصة بقوله: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ...ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس"[2].

وغير بعيد عنه تعريف الأستاذ علال الفاسي الذي قال: "المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[3].

ثم توالت التعريفات عند المعاصرين مثل تعريف يوسف حامد العالم[4] وأحمد الريسوني[5] ومُحَمَّد بن سعد اليوبي[6] والشيخ عبد الله بن بيه[7].

ولما لم يكن القصد عرض التعاريف ومناقشتها، اكتفيت بذكر تعاريف أهم أعلامها. وحسبي في معالجة هذه التعريفات ما قدّمه الدكتور الأخضر الأخضري حيث انتخب اعتبارين في تعريف المقاصد، الأول باعتبار أجزاء المعنى والثاني باعتبار الحقيقة الذاتية.

تعريف المقاصد باعتبار أجزاء المعنى: فالمقاصد باعتبار أجزاء هيئتها الاجتماعية هي: "عبارة حاوية لأحكام المقاصد ومقاصد الأحكام وأوصاف الشريعة"[8].

---

[1] ابن عاشور: مُحَمَّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، ط2، 1421هـ-2001م، دار النفائس، الأردن، ص251.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص415.

[3] الفاسي: علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط5، 1993م، دار الغرب الإسلامي، ص7.

[4] حامد العالم: يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط2، 1415هـ-1994م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص79.

[5] الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص19.

[6] اليوبي: مُحَمَّد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1، 1418هـ-1998م، دار الهجرة، السعودية، ص37.

[7] ابن بيه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، ط4، 2017م، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة، ص51.

[8] الأخضري: أبو عبد الرحمان الأخضر، الإمام في مقاصد رب الأنام، ط1، 2010م، دار المختار، الجزائر، ص18.

أحكام المقاصد على نوعين: ما يرجع إلى خطاب التكليف وما يرجع إلى خطاب الوضع، وهذه الأحكام بنوعيها هي الأصول التي تثمر عندها المقاصد التي أرادها الشرع تفضلا على المكلفين، ولو لم تكن مقصودة للشارع الحكيم لخرجت عن كونها شرعية.

مقاصد الأحكام: قصد الشارع من تنزيل الأحكام تحقيق مصالح العباد في الدارين، وهو المآل الذي تَرجى لأجله الأوامر والنواهي من حيث وجوب إيقاعها أو حرمة ارتكابها أو التخيير فيها[1].

أوصاف الشريعة: علامات وأمارات وإشارات تعكس مقصود الشرع، دلّ عليها التتبع والاستقراء. الحكمة منها القصد إليها لتكون خلفية لكل مجتهد أو مفتي. من ذيولها: الفطرة والسماحة والتيسير ونوط الأحكام بالأوصاف والمعاني لا بالأسماء والأشكال، التقرير والتغيير، المساواة، العدالة، الحرية، الجمع بين النظائر وأقسامه والضبط والتحديد[2].

تعريف المقاصد باعتبار الحقيقة الذاتية: فالمقاصد هي ثمرات التشريع جلبا للصلاح ودفعا للفساد، وهي علم بالغلبة على ذلك. وترجح اختياره بأنها: "**بواعث تشريع الأحكام** تفضلا منه سبحانه وتعالى"[3].

والباعث بهذا المعنى "جامع لكل الأحكام المعللة تعليلا جزئيا أو كليا وغير المعللة، إذ مقصد الشرع فيها عدم التعليل خدمة للامتثال بمحض المشيئة دون غرض أو حاجة، وإن شاركت الحكمة الباعث في هذا القيل، فإن ثمة التباسا يعتريها، باعتبار عدم انضباطها، بدليل عدول الشارع عنها في إناطة الأحكام بالوصف الذي توجد عنده لا به.

وعليه فإن **الباعث على تشريع جملة الأوامر والنواهي جلب المصلحة للخلق ودرء المفاسد عنهم واقعا وتوقعا**"[4].

وقد صاغ هذا البيان بعد أن عرج على تعريفات المعاصرين والتي تمحورت على تعريف المقاصد بـ:

الحكم والمعاني: _بالحكم: الحكمة وصف غير ظاهر غير منضبط غير مضطرد، فالتعريف بالمصطلح غير المنضبط يورث لدى المتلقي عدم الوضوح، والوقوع في الدور.

---

[1] الأخضري، الإمام في مقاصد رب الأنام، ص58.

[2] الأخضر الأخضري، تيسير فهم مقاصد الشريعة الإسلامية، قناة الأنيس على اليوتيوب.

[3] الأخضري، الإمام، ص197.

[4] الأخضري، الإمام، ص63.

_بالمعاني: المقاصد ظاهرة لا يختلف فيها أحد، وباطنة ترجع إلى معاني النصوص. فتعريفها بالمعاني لم يصب حقيقة المقاصد، لأنه أحال على نوع واحد من المقاصد.

الغايات:المقاصد ليست غايات، بل وصولك إلى الغاية.

الأسرار: لا تنسب إلى الشارع، وإنما هي ما ينقدح في ذهن الناظر في النصوص[1].

الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات

وسيرا على المنهج المعتمد في بيان العلاقة بين التعريف اللغوي والاستعمال الشرعي بمستوييه القرآني والسني وكذا التعريف الاصطلاحي عند علماء الفقه والأصول، تبين أن مصطلح المقاصد معنى قائم بذاته، فإن كانت مشتقاته اللغوية تحمل مدلول التوجه نحو الاستقامة والتوسط والعدل لبلوغ هدف وغاية، فإن الاستخدامات الشرعية ترجمت هذه المعاني في حقيقتها و تمثلتها بتجسيدها بأن أصبح التوسط والعدل والاستقامة مقاصد يسعى التشريع لجعلها من سنن الحياة.

ثم إن علمائنا لم يبتعدوا في تصوير هذه المعاني، بل زادوها إجلالا وجمالا ورسموا لها طريق الاستنباط وسبل التحقيق في واقع المكلفين. فبيَّنوا أن المقاصد روح التشريع وغاياته الأسمى.

لتبقى لفظة قصد في اللغة أعم وأوسع استعمالا منها في السياق الشرعي و الاصطلاحي، لأنها مقصودة في الاصطلاح بالباعث على التشريع والغايات المرجوة التحصيل والتي ناطها الشارع عند كل حكم من أحكامه.

أما السياق الشرعي فقد قصد إلى معنى التوسط والعدل باعتبارهما غايات. ليبقى المدلول اللغوي شامل عام لهذه المعاني وغيرها.

[1] دورة المقاصد قراءة وشرحا لكتاب "المدارس والإمام وأثر المقامات الكاشفة عن المقاصد" من تأطير الدكتور الأخضر الأخضري ومن تنظيم مركز التجديد الأخضري، 03رمضان 1441هـ_26أبريل 2020م. وينظر أيضا كتاب الإمام، ص62/61.

المبحث الثالث: تعريف التطبيقات

الفرع الأول: لغة

الطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه. من ذلك الطبق. تقول: أطبقت الشيء على الشيء، فالأول طبق للثاني؛ وقد تطابقا. ومن هذا قولهم: أطبق الناس على كذا، كأن أقوالهم تساوت حتى لو صير أحدهما طبقا للآخر لصلح ...وطابقت بين الشيئين، إذا جعلتهما على حذو واحد[1].

الفرع الثاني: شرعا

أولا: في القرآن الكريم

﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَن طَبَقٍ ﴾ **الانشقاق 19** قالَ ابن عبَّاسٍ: {لَتركَبنَّ طَبقًا عن طَبَقٍ}: حالاً بعدَ حال. قالَ: هذا نَبيُّكم ﷺ[2].

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقاً ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ **الملك 3**

﴿ أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقاً ﴿١٥﴾ ﴾ **نوح 15**. و معنى طباقا في الموضعين كما ورد في كتب التفسير، بعضها فوق بعض طبقا فوق طبق.

ثانيا: في السنة النبوية

- حديث مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال: "ركعت، فقلت: بيديَّ هكذا، يعني طبَّق بهما، ووضعهما بين فخذيه، فقال أبي: قد كنا نفعل هذا، ثم أُمرنا بالرُّكب"[3].
- حديث عبد الله بن مسعود قال: "إذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه فخذيه، وليجنأ، ثم طبَّق بين كفيه، فكأني أنظر إلى اختلاف أصابع رسول الله ﷺ قال: ثم طبَّق كفَّيه فأراهم"[4].

---

[1] ابن فارس: مقاييس اللغة، ج3، ص439-440.

[2] صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة إذا السماء انشقت، باب لتركبن طبقا عن طبق، رقمه:4584، ج2، ص1033.

[3] صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب ونسخ التطبيق، رقمه: 838، ج5، ص19.

[4] مسند أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقمه:3475،

فمعنى طبَّق في الموضعين يشير إلى جعل اليدين طبقا مع بعضهما، فكأن اليد الأولى نظير الثانية وشبيهتها فكانت لها كالطّبق.

الفرع الثالث: اصطلاحا

قال الكفوي: التطبيق؛ تطبيق الشيء على الشيء: جعله مطابقا له، بحيث يصدق هو عليه[1].

تطبيق [مفرد]: ج تطبيقات (لغير المصدر)، وتأتي بمعنى:

– إخضاع المسائل والقضايا لقاعدة علميَّة أو قانونية أو نحوية "يقوم المدرِّس بتطبيق المسائل على النظريات– يسعى لتطبيق التعليمات طبقًا للقانون".

– إجراء تعليمي يهدف لتحفيز التعلّم من التجارب

ومنها العلوم التَّطبيقيَّة: دراسة غرضها تطبيق قوانين نظرية على وقائع، لتحقيق غايات عملية كعلم الطّبّ العلاجي[2]. وهذا يتعلق بالعلوم الكونية والتجريبية؛ فهي التي تستعمل فيها الآليات لتجسيد النَظريات العلمية.

أما ما أقصده من التطبيقات؛ فهو محاولة إسقاط الأحكام العامة والنظريات الكلية على وقائع جزئية، من أجل تبيُّن مدى صدقها وسلامتها لتحكيم القضايا الفردية، فهي –النظريات– تعتبر بمثابة القانون العام الذي يطبق على آحاد الأفراد.

فكل تفعيل وتنزيل للكليات النظرية على الوقائع والمسائل هو تطبيق لها، وعندنا في العلوم الشرعية نعني بها تفعيل ما توصل إليه العلماء من كليات وقواعد على المسائل والقضايا التي لا حكم فيها خاصة مسائل النوازل والمستجدات التي تعد خلوا من الأحكام.

الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات

مما سبق خلصت إلى أن الإطلاق اللغوي لمادة طبَّق مقصور على معنى واحد وهو جعل الشيء طبقا لشيء آخر. وهذا المعنى قائم في الاستخدام الشرعي من غير تبديل، بينما تجاوز بالمصطلح إلى معنى آخر في الاصطلاح، ليكون المراد منه هو تنزيل حكم عام ومحاولة إيجاد أفراد تنطوي تحت نسقه.

---

[1] الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، عدنان درويش ومحمَّد المصري، ط2، 1419هـ_1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص313.

[2] معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ص1387.

المبحث الرابع: مفهوم الاجتهاد المقاصدي

خلصنا مما سبق إلى أن الاجتهاد هو بذل الوسع واستفراغه للوصول إلى حكم شرعي، وأن المقاصد هي بواعث التشريع والغايات المرجوة عند كل حكم من أحكام الشريعة. وعليه يكون الاجتهاد المقاصدي هو النظر في نصوص الكتاب والسنة بغية الوقوف على حكم الشارع مع استحضار حكمة ذلك والمقصد منه. وقد عرفه نور الدين الخادمي بقوله :"هو العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"[1].

كما بين أن العمل بالمقصد في العملية الاجتهادية يقوم على ثلاثة عناصر بدهية، هي: النص، الواقع والمكلف. فالنص هو الدليل الذي يراد تطبيق حكمه وعلته ومقصده، والواقع هو ميدان الفعل والتصرف الذي سيكون محكوما بذلك النص و موجها نحو مقاصده وغاياته. والمكلف هو المؤهل عقلا وروحا وبدنا للملائمة بين النص والواقع، أي لتيسير الواقع على وفق النص وأحكامه ومقاصده، وتنزيل ما ينبغي تنزيله من معالجات شرعية لمشكلات ذلك الواقع وأقضيته وأحواله. وتحيط بتلك العناصر الثلاثة (النص والواقع والمكلف) جملة من المعطيات الهامة، واللازمة والأساسيات الضرورية، في عملية الاستنباط الفقهي في ضوء مراعاة المقصد، تلك المعطيات عبر عنها العلماء بأنها سائر المعلومات الاجتهادية، وكيفية الاستنباط وأدواته، وجملة شروط التأويل، التي ينبغي استحضارها في استخراج أي حكم شرعي في الواقعة المستجدة، بغرض أن يتحقق في الحياة والوجود مراد الشارع على سبيل القطع واليقين أو الظن الغالب والراجح"[2].

كما عرفه الباحث عبد العزيز لعيادي بأنه :"بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع وفق كيفيات معينة تحقق مقصود الشارع الحكيم"[3].

ويقول نجاة الله صديقي: فالمقصود من الاجتهاد القائم على مقاصد الشريعة إنما هو "تحقيق وتحصيل مقاصد الشريعة وتطبيقها على الفرد والجماعة"[4].

---

[1] الخادمي: نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، ط1، 1419هـ-1998م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ج1، ص39.

[2] الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج1ص57.58

[3] لعيادي: عبد العزيز، الاجتهاد المقاصدي ومناهجه، -ماجستير-، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص22.

[4] صديقي: مُحَمَّد نجاة الله، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، تر: مُحَمَّد رحمة الله الندوي، ط1، 1437هـ-2016م، دار القلم، دمشق، ص340.

ويمكن تعريفه بأنه:

" إعمال المقاصد واستحضارها في عمليتي استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع و المستجدات".

شرح التعريف:

كما هو معلوم أن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يقع على مستويين؛ المستوى الأول في فهم خطاب الشارع والوقوف على حكمه المنصوص أو المستنبط. والمستوى الثاني في تحصيل ذلك الحكم وتنزيله على ما يستجد من معطيات ووقائع خلوا عن الحكم الشرعي.

وإن معنى الاجتهاد المقاصدي هو معرفة واستحضار مقاصد الشارع الحكيم عند فهم خطابه، وحسن تفعيلها عند تنزيل الحكم. فهي حاضرة في شطري الاجتهاد الشرعي.

وقد علق الدكتور جمال الدين عطية رحمه الله على مصطلح الاجتهاد المقاصدي، فقال أن أول من استخدمه هو الدكتور الريسوني حفظه الله، وكان أوضح من غيره في بيان مقصوده منه لأنه من دعاة استقلال المقاصد عن علم أصول الفقه. أما د الخادمي فقال أنه لم يأت بالجديد، لأنه لم يعتبر المقاصد دليلا مستقلا[1].

في الحقيقة يظهر أن المعيار الذي يتحدث به د عطية في التفريق بين عمل الخادمي والريسوني، ليس معيارا فاصلا. لماذا؟ لأنه حتى لو دعا الريسوني إلى استقلال المقاصد فهو في النهاية لن يخرج عن الاجتهاد العام أو الاجتهاد الشرعي. فالشريعة كل واحد أصولا وفقها و مقاصدا، وإنما تكمن نكتة الأمر في مدى قوة تفعيل أحدهما عن الآخر، بمعنى إذا كان استخدام الآليات الأصولية في الاجتهاد الشرعي أكثر من غيرها أطلقنا عليه الاجتهاد الأصولي، وهو الأكثر في تراثنا الفقهي.

أما ما يقصد بالاجتهاد المقاصدي فهو راجع إلى قوة تفعيل الآليات المقاصدية في العملية الاجتهادية لا غير، لذلك سمي بالاجتهاد المقاصدي. يقول الدكتور بن حرز الله :"إن لفظ

[1] ينظر جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، 1424هـ-2003م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص185.

الاجتهاد في لغة الأصوليين لا يفتقر إلى المقاصد بأي وجه من الوجوه، ولا يحتاج في إثبات حضورها فيه إلى ربطها به في مسماه"[1].

[1] بن حرز الله: عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد وأثرها الفقهي، ط1، 2007م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ص6.

الفصل الأول:

أعلام الاجتهاد المقاصدي المعاصرين في بلاد المغرب العربي

المبحث الأول: اللاجتهاد امقاصد عند العلامة عبد الله بن بيه

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند عبد المجيد النجار

المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي عند أحمد الريسوني

اشتهرت بلاد المغرب العربي بالريادة في المجال المقاصدي، وتميز إنتاجها بطابع الجدة والعمق في الطرح، ذلك ما خولها لتكون قبلة المقاصديين في العصر الحديث، فمؤلف الشيخ الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة يمثل حلقة الوصل في التأليف المقاصدي بين موافقات الشاطبي وما أُلف في المقاصد حتى اليوم، بل كان كتابه رحمه الله بابا واسعا للولوج إلى مقاصد الشريعة ممهدا ومصرحا بدعوة الشاطبي لبناء مقاصدي. وفي نفس المرحلة كان الفاسي في المغرب قد ألف كتابه مقاصد الشريعة ومكارمها بخط موازي مع الشيخ ابن عاشور، ليجسد صحوة بلاد المغرب العربي على الفكر المقاصدي ومدى حاجة الأمة إليه من ذلك الحين.

ثم توالت التآليف والكتابات حول مقاصد الشريعة، بين مصرح بها وبين معمل لها في مسيرته العلمية والعملية، ومن بين هؤلاء الذين كان لهم المنهج المقاصدي في المسيرة الدعوية **الشيخ عبد الحميد ابن باديس الجزائري** رحمه الله، فهو وإن "لم يفرد مقاصد الشريعة بمؤلف مستقل ولم يشر إليها في إملاءاته المختصرة في علم الأصول"[1].

وقد حاول العديد من دكاترة وباحثي العلوم الإسلامية سوق المقاصد عند العديد من العلماء وبيان منهجهم فيها، وهذا تأصيلا منهم للمنهج المقاصدي، وبيان مدى حضوره عند العلماء السابقين، فجاءت مؤلفاتهم منصبة على عرض المقاصد عند الشيخ فلان وعند المدرسة وعند الحركة.

لتنتقل إلى دراسة المواضيع الأساسية للمقاصد وبيان طرق الكشف عنها، لتصل إلى الترجيح بالمقاصد وكيفية تنزيلها على الوقائع والمستجدات، واستشفاف أحكام النوازل بالاجتهاد المقاصدي.

وإن عرض هته المحطات من المسيرة المقاصدية يحتاج جهدا ووقتا مضاعفا، لذلك اكتفيت بالإشارة إلى أهم أقطاب المقاصد في بلاد المغرب العربي المعاصرين كنماذج تطبيقية لبيان الاجتهاد المقاصدي عندهم، وكان انتقاء النماذج بعد جهد من التفكير والتدبير والاستشارة، ووقع الاختيار على ثلاثة من رجالات المقاصد في هذا العصر، تمثلت في الشيخ المحفوظ عبد الله بن بيه الموريتاني، والدكتور عبد المجيد النجار التونسي، والدكتور أحمد الريسوني المغربي.

[1] رحماني: سعيد، مدرسة المغرب الأصولية ودورها في تأصيل مقاصد الشريعة الإسلامية وتجديدها، ط1، 2010م، دار قرطبة، الجزائر، ص128.

وكنت قد رشحت أيضا الشيخ **مُحَمَّد الحسن ولد الددو الموريتاني**[1]، فهو عالم عارف له في الفقه والفتوى مكنة تؤهله ليكون رجلا من رجالات المقاصد. ولما سئل عن مقاصد الشريعة أجاب أنها "من العلوم التي كانت فرعا من فروع الشريعة قديما، ثم انفردت بالتدريس وأول من ألف فيها استقلالا الشيخ عثمان بن فودي وابنه مُحَمَّد بيلو، ثم ابن عاشور والفاسي، وشيخ هذا العلم اليوم الدكتور الريسوني بدون منازع"[2]. واتسمت فتاواه بحضور البعد المقاصدي وتجليته بوضوح هذا ما جعلني أنتخبه كنموذج للدراسة، لكن حال دون ذلك عدم وجود تآليف في المجال للشيخ حفظه الله، فكل فتاواه منشورة على اليوتيوب والقنوات التلفزيونية، وتتبعها فيه من الصعوبة ما يحتاج جهدا ووقتا أكبر.

ولمعترض أن يعترض عن عدم إدراج نماذج تمثل الجزائر وليبيا، ولذلك أقول أنه لم يكن قصدي من النماذج تمثيل البلدان بأعلامها، وإنما صببت جهدي في الاختيار بناء على الإنتاج المقاصدي والمكنة فيه، وقد جعلت معيار الانتقاء مبينا على مايلي:

- ✓ الدعوة إلى التأسيس
- ✓ التقعيد
- ✓ التفعيل والتنزيل

وإلا فهناك محاولات جادة في ميدان النظر المقاصدي، فمثلا الدكتور **سالم الشيخي الليبي**[3] قدم دفعا ملحوظا في مهارات الاجتهاد المقاصدي، وألف فيها كتابه **"مهارات الاجتهاد التنزيلي لفقه المصالح والمفاسد وتطبيقاتها على الواقع الإفتائي المعاصر"**، يقول عنه الدكتور أحمد الريسوني: "منذ عدة سنوات وأنا أتشوف وأترقب ولادة هذا الكتاب الفريد في بابه، إذ هو ــإن شاء اللهــ سيكون من جملة المؤلفات القيادية في مجال الدراسات المقاصدية" ويضيف "وهذا

[1] فقيه وعالم موريتاني، ولد في أكتوبر 1963م، عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

[2] ولد الددو: مُحَمَّد الحسن، علم مقاصد الشريعة، قناة فور شباب على اليوتيوب.

[3] داعية وفقيه ليبي، ولد 1964م، شغل منصب وزير الأوقاف، عضو الأمانة العامة للمجلس الأوروبي للإفتاء، عضو مجلس الأمناء للإتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

الكتاب عمل نموذجي في الجمع بين المدارسة والممارسة، أو بالأحرى في فن العبور من المدارسة إلى الممارسة"[1].

وكذلك الدكتور **الأخضر الأخضري الجزائري**[2] الذي ألف في المقاصد تآليف تميزت بالرصانة والجدة في الطرح، وحسن التهذيب والعرض، وقوة اللغة، وكأنك تقرأ لمؤلف من غير هذا العصر. وقدم محاولة جادة **لـ"نظرية المقاصد في ثوبها الجديد"**.

ومن **المغرب الدكتور إسماعيل الحسني**[3]، الذي بدأ مسيرته المقاصدية بمؤلف "**نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور**"، والذي قال عنه العلواني "والحق أنها رسالة لو كتبت لنيل دكتوراه الدولة لكان صاحبها حريا بذلك"[4] وذلك في إشادة منه إلى الجهد والعمق الذي اتسم بهما الكتاب. ثم تعمق في الدراسات المقاصدية أكثر وجال في التأليف المقاصدي وحاول تقديم إجابات عن أسئلة مهمة في المجال، وذلك في كتابه "**مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي** _دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي"، يقول عنه د أحمد عبادي، أنه جاء "ليلفت النظر إلى جملة من تلك الإشكالات والقضايا، من خلال طرح خبير لبعض الأسئلة المحورية في منظومة الفكر المقاصدي، مع محاولة الإجابة عنها بعين الباحث المفكر، الواعي بمبادئ علم مقاصد الشريعة، وضوابطه، وقواعده"[5].

---

[1] الشيخي: سالم بن عبد السلام، مهارات الاجتهاد التنزيلي لفقه المصالح والمفاسد وتطبيقاتها على الواقع الإفتائي المعاصر، ط1، 2017م، دار قناديل العلم، السعودية، ص9.

[2] أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم الإسلامية بجامعة وهران، عضو الإتحاد العالمي لعلماء المسلمين، عضو مؤسس لمركز المقاصد بوهران، له العديد من المؤلفات والمقالات المنشورة، منها: كتاب الأمنية في إدراك النية، مدارس النظر إلى التراث ومقاصدها، الفائق في مقاصد الشريعة، وشرحه القنية، الإمام في مقاصد رب الأنام.

[3] أستاذ المقاصد بجامعة القاضي عياض بمراكش، مواليد 1963 م، له العديد من المؤلفات بالإضافة إلى ما ذُكر، منها: الاجتهاد ومقاصد الشريعة في المغرب الحديث، الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات، التجديد والنظرية النقدية دراسة في خطاب التجديد الإسلامي في المغرب.

[4] الحسني: إسماعيل، نظرية المقاصد عند مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ط1، 1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص1.

[5] الحسني: إسماعيل، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، ط1، 2013م، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص6.

هناك العديد من الدكاترة الذين قدموا للدرس المقاصدي، مثل الدكتور **عبد القادر بن حرز الله**[1] من خلال كتابيه "**التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي**" وكتابه "**ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي**". والدكتور **الحسان شهيد**[2] في أغلب مؤلفاته أهمها "**نظرية النقد الأصولي**" و "**دراسات في الفكر المقاصدي من التأصيل إلى التنزيل**" الذي قال عنه د العبادي: "حاول المؤلف مدّ الجسور المنهاجية بين بعدي التأصيل والتنزيل، في توخ واضح، لإبراز أهمية البعد الحكمي، الذي يتأسس على الاستيعابية لمعطيات الواقع، والاستشراف للمآلات، سدّا للسلبي من الذرائع، وفتحا للإيجابي منها"[3].

وتبقى النماذج كثيرة ومتنوعة حسب إسهامها في البحث المقاصدي، واكتفيت بالإشارة إلى أهم روادها، ليس حصرا ولا قصرا، وإنما على سبيل التمثيل، وجاءت الدراسة موسعة للنماذج الثلاثة المختارة.

ومباحث هذا الفصل:

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصد عند العلامة عبد الله بن بيه

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي عند عبد المجيد النجار

المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي عند أحمد الريسوني

[1] أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم الإسلامي ة جامعة باتنة، له العديد من المؤلفات بالإضافة إلى ما ذُكر، منها: المدخل إلى مقاصد الشريعة من الأصول النصية إلى الإشكالات المعاصرة، الوقفات على المقدمات_شرح وتعليق على مقدمات الموافقات_، الخلاصة في أحكام الزواج والطلاق في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري.

[2] باحث مغربي، أستاذ زائر بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور، مدير تحرير سلسلة قضايا مقاصدية، من مؤلفاته: نظرية التجديد الأصولي، الخطاب المقاصدي المعاصر، الخطاب النقدي الأصولي، منهج النظر المعرفي.

[3] الحسان: شهيد، دراسات في الفكر المقاصدي، ط1، 2014م، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ص8.

المبحث الأول: فقه المقاصد عند العلامة عبد الله بن بيه

يعد العلامة عبد الله بن بيه رمزا من رموز التجديد والاجتهاد في الحقل الديني، وكذا رجلا من رجالات المقاصد في الساحة العلمية، وذلك بفضل نشاطاته وجهوده في الميدان، ومن خلال فتاويه وأرائه الصادحة بإعمال المقاصد والالتفات إليها دون إفراط ولا تفريط في حق النص الشرعي. وسنقف في هذا المبحث على ترجمة لهذا العلم، مع بيان أهم ما تميز به الشيخ في الحقل المقاصدي حفظه الله.

المطلب الأول: ترجمة الشيخ عبد الله بن بيه

الفرع الأول: مولده ومسيرته العلمية

هو الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، مواليد سنة 1935م في تمبدغة في موريتانيا، أحد أكبر علماء السنة المعاصرين، نشأ الشيخ وتربى في بيت علم وورع حيث نهل من معين علم والده الغزير القاضي الشهير الشيخ المحفوظ، وأخذ علوم العربية عن مُحَمَّد سالم ابن الشين، وعلوم القرآن عن الشيخ بيه بن السالك المسومي، ودرس جميع العلوم الشرعية الإسلامية في هذه المحظرة.

تم اختياره من قبل جامعة جورج تاون كواحد من أكثر 50 شخصية إسلامية تأثيرا لعام 2009م، وقد فاز بلقب "أستاذ الجيل" في جائزة الشباب العالمية لخدمة العمل الإسلامي في دورتها السابعة في البحرين.

وينظر الكثير من المسلمين إلى الشيخ كأحد رموز الاعتدال والوسطية،كما أخذت فتاواه وآراءه مكانتها في الغرب كواحدة من أهم المصادر والمراجع للأقليات الإسلامية التي تعيش في تلك الدول، حيث تتميز آراءه بالاستيعاب العميق للأصول الشرعية، والمعرفة الواعية بالواقع المعاصر[1].

قال عنه د أحمد زكي يماني: "هو من علماء هذا العصر المالكية البارزين، وفقهاء المقاصد المجددين، الذين جمعوا بين العلم المستوعب للتراث الفقهي الإسلامي الواسع، والإدراك العميق للواقع، والاستشراف الواعي للمستقبل. وعناية الشيخ ابن بيه بفقه مقاصد الشريعة وإبداعه فيه

[1] موقع العلامة عبد الله بين بيه. net .Binbayyah:www//http

معروف ومشهور، ويظهر جليا في هذا الكتاب _مقاصد المعاملات_ كما ظهر في غيره من مؤلفاته القيمة"[1].

الفرع الثاني: إنتاجه العلمي

للشيخ عديد المؤلفات والمقالات والمحاضرات في مختلف المجالات، أبين هنا أهم مؤلفاته المقاصدية، وهي:

1 مشاهد من المقاصد:

يقع الكتاب في ستة فصول سماها المصنف مشاهد، وكأنه ينتقل بالقارئ من منظر إلى آخر بدون تعب وسآمة بأسلوب سلس، وبحضور فقهي وجزئي ممتع، ومداخل أصولية رائعة وبإشارات كلامية وفلسفية أضفت على الكتاب مسحة التجديد والمعاصرة بدون تضييق وخروج من السياق المناسب[2].

وأهم ما تحدث عنه الشيخ مبحث الاستنجاد بالمقاصد، ونبه على أن المراد بالاستنجاد هو: "إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد وبالمقاصد، وأنها ليست ترفا ذهنيا ولا ثقافة عامة، يتعاطاها ا لصحفي والاجتماعي. ولا موضوعا فلسفياً مجرداً أو نظرياً. بل هي أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة، وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات، ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات"[3].

2 مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات: عرض في هذا الكتاب تقديمات عن المال والملكية والمقاصد، ليصل إلى جوهر الكتاب وهو التطبيقات المقاصدية في المعاملات المالية، وليجيب عن كثير من الأسئلة في المجال، كمسألة تغير العملة والإيجار المنتهي بالتمليك وقضية التضخم وغيرها من وجهة نظر مقاصدية.

3 علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: وهذا الكتاب وإن كان صغيرا في حجمه إلا أنه حوا لب إنتاج الشيخ المعرفي في حقل المقاصد، مركزا على بيان وتوضيح العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه.

---

[1] تقديم الدكتور زكي يماني لكتاب مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص6.

[2] مُحَمَّد شهيد، "مشاهد من المقاصد" المقاصد تنظيرا وتجديدا، نسخة خطية، ص2.

[3] ابن بيه: مشاهد من المقاصد، ط4، 2017م، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي، الإمارات العربية، ص249.

4 تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع: يقول د إسماعيل الحسني في قراء ة لكتاب تنبيه المراجع أنه: "معالجة علمية أصولية ومقاصدية وفلسفية لإشكال الواقع الراهن، معالجة تختص تطبيقاتها الفقهية بالجمع بين الاستيعاب الجيد للموروث الفقهي وبين التمكن المبتكر للعدة الأصولية والمقاصدية في فقه الواقع... فالتطبيقات الفقهية في تنبيه المراجع مقترنة بنوعين من التأصيل لفقه الواقع الراهن: أحدهما تأصيل منهجي ترسمه منطلقات وتحدده محددات. والثاني تأصيل مفهومي للواقع والتوقع والتنزيل والتحقيق"[1].

المطلب الثاني: ملامح الاجتهاد المقاصدي عند عبد الله بن بيه

الفرع الأول: صياغة الحدود

اهتم الشيخ حفظه الله بضبط حدود المصطلحات التي يستعملها، حصرا لمعانيها وضبطا لمفاهيمها.

1_تعريف المقاصد:

عرف الشيخ مقاصد الشريعة الإسلامية بعد أن قرر أن لفظ المقاصد استعمل في كلام الفقهاء والأصوليين بمعان مختلفة، فتارة استعمل للدلالة على ما يقصد الشارع بشرع الحكم أو "مراد الحق سبحانه وتعالى من الخلق". وتارة يعبر بها عن نفس الحكم المنصب على المصلحة جلبا والمفسدة درءا فتقابل الوسائل. واستعملت في إطلاق ثالث يتعلق بنوايا المكلفين وإرادتهم التي تؤثر في العبادات والمعاملات.

إلى أن يحدد دور المقاصد في الإجابة عن ثلاث أسئلة أساسية تواجه كل تشريع، فتكون هي فلسفة التشريع الإسلامي وهذه الأسئلة:

السؤال الأول: ما مدا استجابة التشريع للقضايا البشرية المتجددة، وهو ما سماه القدماء بالقضايا اللامتناهية كابن رشد.

السؤال الثاني: ما مدا ملائمة التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة.

السؤال الثالث: ما هي المكانة الممنوحة للاجتهاد البشري المؤطر بالوحي الإلهي.

[1] إسماعيل الحسني، قراءة في كتاب "تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع"، مجلة مركز الموطأ، العدد1، مارس 2018م، الإمارات، ص549.

فإذا كان عند الغربيين ما يسمى بروح القانون، وعلى ضوئها يفسر القضاة والمحامون القوانين ويتأولونها؛ فإن فلسفة التشريع في الغرب قد لا تبدو شمولية مستوعبة للزمان والمكان، إذا قيست بنظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية[1].

وخلص إلى تعريف المقاصد على ضوء بعض النصوص من كلام الشاطبي والغزالي، وهذا بعد أن عرج على تعريفي ابن عاشور والفاسي ببعض الملاحظات، فقال: "هي المعاني الجزئية أو الكلية المتضمنة لحكم أو حكمة، المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، منها مقاصد أصلية وأخرى تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته، مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو في الجملة"[2].

2_المقصد الضروري

سمي ضروريا لضرورته لانتظام المجتمعات، ولقيام الحياة المنتظمة، ومنه المقاصد الثلاثة الكبرى[3].

3_المقصد الكلي

ما كانت له جزئيات ينطبق عليها بحيث يكون الحكم فيه على جميع هذه الجزئيات[4].

4_المقصد الكلي الأعلى

يتمثل في المقاصد الثلاثة الضروري والحاجي والتحسيني، لإحاطتها بجزئيات الشريعة من جهة، ووفائها بمصالح العباد التي تعتبر مقصد المقاصد[5].

5_المقاصد القدرية أو الكونية

وهي أعلى من مقاصد التشريع، كخلق الخلق لتحقيق مقتضى القبضتين. وخلقهم للاختلاف أو الرحمة[6].

---

[1] ابن بيه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ط3، 1434هـ، مؤسسة الفرقان، القاهرة، ص22/14.

[2] ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص51.

[3] ابن بيه: عبد الله، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ط1، 1427هـ، دار المنهاج، جدة، ص525.

[4] ابن بيه، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص47.

[5] ابن بيه، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص49.

[6] ابن بيه، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص51.

الفرع الثاني: صناعة المفاهيم

إن دعوة الشيخ عبد الله بن بيه لمنهجية صناعة المفاهيم هي دعوة تجديدية معاصرة، تحاول تقديم منهج اجتهادي يوازي بين نصوص الشرع والواقع الراهن، فلا إفراط ولا تفريط في أي جهة منهما، يقول حفظه الله: "المفهوم بناء مركب إذا اختل جزء من البناء فقد خاصيته وبطل توظيفه، لأنه قد يأتي بعكس النتائج المرجوة كدواء اختل فيه عنصر أو وصف من غير طبيب أو لمريض لا يلائمه"[1]. ومنه عرف المفهوم على أنه "عبارة عن بناء مركب له دلالة تصورية تسمح بإصدار حكم قيمي"[2].

وعن المنهج المنتخب لصياغة المفاهيم، فقد رشح الشيخ منهج "الشراكة العملية والتمازج المنهجي، إذ تتم الصناعة بالتفاعل التركيبي نزولا وصعودا بين الأذهان والأعيان"[3]، فتكون "النصوص الحاكمة، والمقاصد المتقاضية، والواقع المؤطر" ثلاثة أركان لبناء مسلك معالجة التغييرات الطارئة على المفاهيم. وهنا ركز على الواقع وملاحظته في صياغة المفهوم وتنزيل الأحكام عليه في العصر الحاضر يقول: "نحن بحاجة إلى دمج الواقع؛ كصنيع الفلاسفة في مدلول المفهوم الجديد...فالمفهوم معرِّف والمبدأ معلِّلٌ، فالأول حدٌّ والثاني مقصد"[4]. إن صناعة المفهوم هي طريق حل المشاكل، باعتبارَ أن أي مشكَلة تحتاج مفهوما يلتصق بها لا يمكن حلها بعيدا عنه، وهو ما يتطلب أحيانا تصحيح المفهوم، أو إعادة صياغته صياغة جديدة تراعي المتغيرات الطارئة التي تؤثر فيه.

وقدم الباحث إيهاب مُحَمَّد السامرائي دراسة مستوفية في منهجية صناعة المفاهيم عند الشيخ عبد الله بن بيه، تطرق فيها إلى أسسها ومرتكزاتها وخطواتها وتأصيلها وتوصيلها ببعض الفروع الاجتهادية التي ختم بها الشيخ أطروحته التجديدية في صياغة المفاهيم، ثم عرض الجانب التنزيلي والذي جاء في:

---

[1] عبد الله بن بيه، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه، مجلة السِّلم، العدد الأول، شتاء 2018م، الإمارات العربية المتحدة، ص53.

[2] عبد الله بن بيه، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه ، ص52.

[3] اللمعي: إيهاب مُحَمَّد، صناعة المفاهيم بين النص والواقع نحو رؤية جديدة للاجتهاد المعاصر في ظلال منهجية العلامة ابن بيه، نسخة خطية غير منشورة، ص22.

[4] ابن بيه، تنبيه المراجع، ص208/207.

صناعة المفاهيم الأصولية: والتي ركز فيها الشيخ على صناعة المجتهد وبناء الكليات المقاصدية.

صناعة المفاهيم الفقهية: والتي تحدث فيها عن ثلاث مسائل

- التأصيل للتعديل في الفتاوى
- التعديل في الفتاوى تنزيلا في ضل الواقع المعاصر، ومثل لها بإسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه
- تصحيح المفاهيم، ومثل لها بمفهوم الجهاد في الشريعة الإسلامية.

الفرع الثالث: علاقة المقاصد بأصول الفقه

كان موقف الشيخ عبد الله ابن بيه صريحا في العلاقة بين الأصول والمقاصد، وقد ألف في هذا الصدد مؤلفا خاصا لبيان العلاقة الترابطية بينهما، عنون له **"علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه"** وفي هذا الترتيب إشارة إلى حاجة بيان مكانة المقاصد من الأصول وليس العكس.

يرى الشيخ عبد الله بن بيه "أن المقاصد تحقق ملأ الفراغ كما هو الشأن للقياس وهذا يعني عنده التماهي بين المقاصد والقياس، وإذا عرفنا أن هذا السبب ـأي سد الفراغـ كان هو العامل إلى نشأة علم أصول الفقه عموما فهذا يعني أنه هو السبب أيضا في نشأة المقاصد أيضا، وعليه فإن المقاصد وأصول الفقه هما شيء واحد"[1].

ويضيف الدكتور بنيني قائلا: "كان هذا عن تداخل المقاصد مع المعرفة الأصولية على مستوى السيرورة التاريخية، أما على مستوى المضامين والمحتوى فإن عبد الله ولد بيه يرى أن كثيرا من المسائل الأصولية يجب المحافظة عليها في البناء المقاصدي، وتكمن قيمة نظرية ولد بيه في أنه اعتبر المقاصد منهجا لإعادة قراءة المعرفة الأصولية، أي أنه يريد أن يزود المعرفة الأصولية بما كان دائما يعد بأنه هو ما ينقصها ألا وهو المقاصد، وهذا يعني وضع علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية كمعرفتين تعطي كل منهما للأخرى في تبادل إيجابي: وذلك أن يتم تخصيب علم أصول الفقه بالمقاصد، فتعطيه طاقة ومعنى، وبالمقابل أن تتقيد المقاصد بقوانين أصول الفقه فلا تخرج عن

[1] بنيني: أحمد، تأصيل المقاصد الشرعية ط1، 2018م، دار الكلمة، مصر، ص324.

السيطرة وعن التقنين والتأصيل"[1]. يقول ابن بيه: "وبما قدمنا نكون قد رمينا استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد"[2].

المطلب الثالث: قضايا من الاجتهاد المقاصدي في فكر عبد الله بن بيه

الفرع الأول: موازنات المقاصد

عرض الشيخ عبد الله بن بيه في كتابه مشاهد من المقاصد مشهدا حول موازنات المقاصد، وهي ثلاث قضايا لم تبت فيها نظرية المقاصد، يمكن أن تختصر إلى حدّ كبير أسباب اختلاف المتعاملين بالمقاصد وهو اختلاف لا يزال ماثلا في لفيف من القضايا العقدية والعملية. وقال أن هذا المشهد لم يخصص لحسم الخلاف فيها، وإنما لتوضيح وجه الإشكال.

القضية الأولى: المصلحة بين العقل والنقل

الاختلاف في هذه القضية قديم يتجدد بآثاره، مفادها ما مرجعية المصلحة التي تَبنى عليها الأحكام؟ العقل أم الشرع؟.

ولبيان المراد تطرق الشيخ حفظه الله إلى سرد الاتجاهات والأقوال في المسألة[3]، وخلص إلى أن مدرسة **الغزالي الأشعرية** التي تنفي التحسين العقلي "يكون النص نقطة الارتكاز للتعرف على المصلحة، ثم تتسع الدائرة لتشمل ما شهد له الشرع بالاعتبار شهادة لصيقة بالنص، كالمناسب المؤثر، ثم المناسب الملائم لتقف في الحدّ الأعلى مع المناسب الملائم في الدرجة الثالثة... وقد تتسع الدائرة لتشمل المصالح المرسلة حيث لم تظهر شهادة معينة، وتكفي شهادة جنس تصرفات الشارع دون أن تكون هناك منافاةٌ للشرع، وهذا ما تشير إليه بعض أقوال المالكية"[4].

أما بالنسبة **للطوفي** فإن "نقطة الدائرة عنده هي المصلحة التي تتدرج في الاتساع حسب معيار المصلحة العقلية النفعية التي قد توقف النص، بدلا من أن تتوقف أمامه، فتصبح الملغاة معتبرة خلافا للجمهور"[5].

---

[1] بنيني أحمد، تأصيل المقاصد الشرعية، ص326.

[2] ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص134.

[3] الاتجاه الذي يرى أن المصلحة لا تعرف إلا من قبل الشرع ومثّل له بالغزالي والشاطبي، والاتجاه الذي يرى أن العقل كاف في تقرير المصلحة ومثّل له بالطوفي، راجع في ذلك كتاب مشاهد من المقاصد، ص93إلى102.

[4] ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص103/102.

[5] ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص103.

ثم نبه إلى أن هذه القضية وإن خبت جذوتها عند أهل السنة من خلال ضبط المناسب، إلا أنها ظهرت في ثوب حداثي وتحت مسمى جديد، يدعو إلى تحكيم المصلحة العقلية تحت غطاء المقصد الجوهري الذي يلغي النصوص.

القضية الثانية: دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبُّد

وهذه قضية أسالت حبر كثير من المتخصصين قديما وحديثا، ولا يزال امتدادها يمس الفروع والمسائل إلى عصرنا ، والمقصود بمعقول المعنى ما عرفت حكمته واتضحت للعقول علته، ويقابله التعبدي.

والقول البين في المسألة أن التعبدي لا يلزم فيه تعليل بجزئي بل بكلي، وعلى حدّ عبارة الشاطبي فالعبادات "مبنية على عدم معقولية المعنى؛ فهناك يستتبُّ عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلّل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها والمفاسد، وهي ظاهرة في العاديات، غير ظاهرة في العباديات"[1] . وساق ما أورده ابن حلولو في بيان المعنى الكلي من العبادات البدنية بقوله "هو مرور العباد على شرع الانقياد، ويتضمن تجديد العهد بعقود الإيمان، وتحقق الاستسلام والانقياد بمطاوعة الأوامر والنواهي، وهو سر مداومة الأوراد والأذكار"[2].

وبين الشيخ معنى القول أن التعبديات غير معلّلة "أنها ليست معللة في أصولها تعليلا ينتج قياسا في الغالب، مع الجزم بوجود الحكمة. ونتج عن هذا المبدأ _نفي التعليل في التعبدي_ نتيجتان:

النتيجة الأولى: امتناع القياس الجزئي المستند إلى العلة ما لم تكن منصوصة أو مفهومة من النص بالإيماء. وخالف الحنفية الذين قاسوا بتنقيح المناط، من خلال إلغاء الفارق بين الأعيان التي نص عليها الشارع في الكفارات والزكوات.

النتيجة الثانية: العبادات لكونها غير قابلة للتعليل فلا يزاد فيها ولا ينقص"[3].

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1، ص319.

[2] ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص108/107.

[3] ابن بيه، مشاهد من المقاصد، ص116/115.

القضية الثالثة: التجاذب بين الكلي و الجزئي

تناسق الشريعة الإسلامية امتدادها بين جزئياتها وكلياتها، فلا كلي بدون جزئيات، ولا ينظر إلى الجزئي إلا من خلال الكلي، "فالجزئي ليس غير الكلي كما أنه ليس عينه"[1]. ويقول الشيخ بن بيه في هذا: "نحن بحاجة اليوم إلى نظر متين يربط العلاقة بين الكليات والجزئيات، وهي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائبا أو غائما في ركام العصور وغابر الدهور، حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع"[2].

ولا يكون التعارض بين الكلي والجزئي إلا في ذهن الناظر فيهما، فالكلي مبني على جزئياته، والجزئي يفهم في ظل كلياته، وإن قام هذا التعارض فلا تقديم لأحدهما بإطلاق، فقد "يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومه، فيحكم له بحكم يختلف عن الكلي، كما في دليل الاستحسان؛ فهو في الحقيقة استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع؛ وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمآل أصبح بمنزلة الكلي.

وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني، فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسلة"[3].

الفرع الثاني: مشروع السلم العالمي

صرح الشيخ عبد الله بن بيه أن فكرة السلم ليس سباقا لها، ولكنه ألح عليها في ظل هذه الظروف التي تمر بها الأمة الإسلامية والعالم أجمع. فالسلام في هذه المرحلة هو ضرورة الضروريات وحاضنة الكليات. فـ"بدون سلام لا حقوق، لأن فقدان السلم هو فقدان لكل الحقوق بما فيها الحق في الوجود. فالسلام هو الحق الأول والمقصد الأعلى الذي يحكم على كل جزئيات الحقوق. ومن خلال الاستقراء الذي هو أوثق طريق لتأكيد المقصدية، يمكننا أن نؤكد اليوم أنه لا مقصد يعلو على مقصد السلم"[4]. واستدل لذلك بجملة من الأدلة المتنوعة من آيات القرآن الكريم التي

[1] القرافي، الفروق، ج1، ص189.

[2] ابن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص27.

[3] ابن بيه، محددات منهجية في التعامل مع النصوص الشرعية، مجلة الموطأ، العدد الأول، 2018م، الإمارات العربية، ص32.

[4] عبد الله بن بيه، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه ، ص40.

تدعوا إلى السلم وتحث عليه، ومن سيرة النبي ﷺ وسيرة صحابته الكرام ﷺ وقواعد المنهج الإسلامي الذي يرسخ مفهوم السلم والأمن العالميين.

وسبق ببيان لمفهوم السلم المقصود والمنشود بقوله: "حالة تسود فيها الطمأنينة النفسية والروحية والسكينة بين أفراد المجتمع، لتنعكس على العلاقات بين الأفراد والجماعات، ليكون السلم الاجتماعي حالة من الوفاق تضمن بالدرجة الأولى الكليات الخمس ومكملاتها. وتتمظهر في التضامن والتعاون لإيصال النفع إلى الجميع ودرء الضر عن الجميع، وتتجلى في اللغة والسلوك والمعاملة، فلا عنف في اللغة، ولا اعتداء في السلوك، ولا ظلم في المعاملة"[1].

وجعل **للسلم قواعد وكليات ثلاث**:

_النظر في المآلات والعواقب.

_درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

_اعتبار ترتيب التفاوت في المصالح، وتفاوت المفاسد، فيقدم الأهم على المهم، وهكذا للوصول إلى مرتبة الإلغاء.

والباعث في مشروع الشيخ الإصلاحي وبحثه لقضية السلم وعيه بالواقع الذي تمر به الأمة، "فقد أسس براديغم السلم انسجاما مع منهجه الفكري على مدى ثلاثين سنة، الذي نضج مع مرحلة تعميق الاجتهاد بتحقيق المناط... واكتمل نضجا مع تطور الاحتجاجات في البلاد العربية منذ2013... حيث أظهرت هذه الأحداث أن العالم الإسلامي يعيش أزمة ذات ثلاثة أقطاب، الأول منها يتمثل في أزمة ضمور التأصيل، والثاني يتجلى في أزمة ضمور التنزيل، والثالث يتمظهر في أزمة ضمور القيم الأربعة للشريعة الإسلامية _الحكمة، الرحمة، العدل والمصلحة_"[2]

وتفعيلا لمنهجه في تصحيح المفاهيم، أكد الشيخ أن "جملة من المفاهيم كانت تشكل سياجا على السلم وأدوات للحفاظ على الحياة... فهمت على غير حقيقتها وتشكلت في الأذهان بتصور يختلف عن أصل معناها وصورتها، فانقلبت إلى ممارسات ضد مقصدها الأصلي

[1] عبد الله بن بيه، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه، ص38.

[2] حميتو: يوسف، العلامة بن بيه وبراديغم السلم، مجلة السلم، العدد الثاني، ربيع 2018م، الإمارات العربية ص223.

وهدفها وغايتها"[1]. ومن جملة المفاهيم التي ساقها في هذا الصدد وحاول إعادة تنسيقها وبيانها بما يساهم في تحقيق السلم والأمن، أعرض مثالين لذلك:

أولا: مفهوم الجهاد: أصل العلاقة مع غير المسلمين السلم، والجهاد في أصله بحثٌ عن السلم الدائم، وشرع دفاعاً عن حرية المعتقد، رداً للصائل وحمايةً للمستضعفين.

والجهاد ليس هو الحرب. فهي؛ حرب بغي وفتنة، وحرب عدوان تقوم بها الأمم المتوحشة، وحرب عادلة يقوم بها الإمام العادل؛ غضبا لدين الله أو حفاظا لنظام الدولة[2]. والجهاد لا تقصر دلالته على القتال؛ بل هو أشمل لأنواع القربات والعبادات، ومنه ما يكون بالقلب، ومنه ما يكون بالدعوة، ومنه ما يكون بالسلاح والمال، وقد يستعمل هذا المفهوم في غير محله وخلافا لأصله[3]، فيصبح وبالاً على الأمة فساده يطغى عن نفعه.

ثانيا: تطبيق الحدود والتعزيرات: الحدود والتعزيرات من باب الأحكام السلطانية، التي ترجع إلى نظر الإمام في تطبيقها. ووجوب إقامتها في الأحوال العادية لا غبار عليه، بل يدخل في دائرة الإيمان.

والمطلوب في تطبيق هذه الحدود هو "تحقيق المناط من الجهات المسؤولة المؤتمنة على البلاد والعباد... ولا يشترط ترك تحقيق المناط لفقيه أو مفتي، لا صلاحية له في إدراك حقيقة بعض القضايا ولا يحسن فهم مآلاتها، حتى لا يصبح تنزيل مفهوم تطبيق الأحكام الذي شرع من أجل السلم طريقا إلى العنف والاحتراب؛ لأن بناء المفهوم لم يكن صحيحا، بل كان يتجاهل الشروط الموضوعية والواقع الزمني والإنساني، وهي عوامل تدخل في صياغة المفهوم شرعا"[4].

والسلم أعلى مقاصد التشريع، يقول ابن عاشور: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة، أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح

---

[1] عبد الله بن بيه، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه، ص53.

[2] ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، 1425هـ، ج1، دار يعرب، دمشق، ص457.

[3] ابن بيه، الكلمة التأطيرية للملتقى الأول لمنتدى تعزيز السلم، 10/9 مارس2014، أبو ظبي، ص57.

[4] ابن بيه، الكلمة التأطيرية للملتقى الأول لمنتدى تعزيز السلم، ص67/66.

المهيمن عليه"[1]. ولما تعلق السلم بحفظ النظام وتأمين معايش الناس، كان "أول مقاصد الشريعة على صعيد النظام الاجتماعي العام؛ إذ لا يتصور تحقيق مقصد آخر كالعدالة والحرية والكرامة والمساواة والتنمية إلا ببسط الأمن ونشر لوائه، فمن هذا الوجه قُدم هذا الحق على سائر الحقوق لتعلقه بعموم الأمة"[2].

بذل السلم نيل للسلم، وكم نحن بحاجة لسلم عالمي يحكم أواصر العلاقات ويهيئ البيئة السليمة للتعايش، ويرسخ قيم التضامن والحب، ليمهد طريق التطور والرقي، ويقضي على منهج العنف والإفساد في الأرض بغير وجه.

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص273.

[2] عشاق: عبد الحميد، بذل السلام للعالم: رؤية فقهية مقاصدية، مجلة السلم، العدد الأول، شتاء2018م، الإمارات، ص96.

المبحث الثاني: النظر المقاصدي عند عبد المجيد النجار

يعتبر الدكتور عبد المجيد النجار حامل لواء الاتجاه الحضاري في فهم مقاصد الشريعة وتفعيلها. جادت قريحته وخط قلمه باقة من الطروحات والمراجعات في إثراء الموروث العلمي. كما أن الدكتور لم يكن مقلدا صرفا لما جاء في مباحث المقاصد، بل تميز بنظره النقدي والتجديدي لبعض مباحث مقاصد الشريعة، سعياً منه لتقديم النموذج العملي والتفعيلي للاجتهاد المقاصدي. ونستبين ذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: ترجمة للدكتور عبد المجيد النجار

الفرع الأول: مولده ومسيرته العلمية

هو من مواليد 05/28/ 1945م بمدينة بني خداش بولاية مدنين بتونس، التحق بجامعة الزيتونة ليتحصل سنة1972م على إجازة في أصول الدين، ثم غادر تونس متجها إلى مصر حيث تحصل على الماجستير في أصول الدين من الأزهر سنة 1974م، ومن نفس الجامعة تحصل على شهادة الدكتوراه تخصص العقيدة والتشريع سنة 1981م[1].

التحق بسلك التعليم الابتدائي والثانوي مدرسا فيما بين 1974م و1985م، ثم بعدها عمل كأستاذ بجامعة الزيتونة، وأيضا بجامعات عدة بالعالم العربي منها جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، ثم جامعة الإمارات، فجامعة قطر، ودرس كأستاذ زائر بجامعات أخرى كالمغرب وأندونيسيا وماليزيا[2].

شغل العديد من المناصب المهمة فكان "عضو المكتب التنفيذي للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين. كما شغل منصب "الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث"، وهو عضو فيه. شارك في العديد من المؤتمرات العلمية العالمية، ونشر العديد من البحوث في مجلات محكمة. حصل على جائزة مكتبة علي بن عبد الله آل الثاني الوقفية العالمية، وحاليا هو مدير مركز البحوث بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس".

---

[1] عمر مُحَمَّد العبسو، عبد المجيد النجار، 14شباط2015، موقع رابطة أدباء الشام. http://www.odabasham.net/

[2] عبد المجيد النجار، غلاف كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة.

الفرع الثاني: إنتاجه العلمي

يعتبر النجار من مجددي هذا العصر، رغم الظروف الصعبة التي مر بها، إلا أن قلمه بقي سيالا وفكره معطاء بالإضافات والأفكار التي تخدم الأمة الإسلامية.

لقد قاربت مؤلفات عبد المجيد النجار ثلاثين كتابا، وتبرز عناوين هذه الكتب مدى تنوع وتشعب الموضوعات التي يهتم بها المؤلف، فتجده زاوج بين العقيدة والتاريخ، ومزج بين المقاصد والفقه، مرورا بمنهجية الفكر الإسلامي إلى قضايا معاصرة مثل البيئة والوجود الإسلامي في الغرب.

ولهذا يعتبر النجار أحد أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، متميزا بجديته وأصالته وقوة طرحه، وعمق أفكاره، وتنوع مؤلفاته الجديرة بالقراءة.

1 كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة":

كتب عبد المجيد النجار عن مقاصد الشريعة الإسلامية وأشار إليها ووظفها في كتبه ومحاضراته ومقالاته، لكن كتاب "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة" يعد أهم ما جاد به فكره المقاصدي، بل الفكر المقاصدي في العصر الحديث عموما، فهو كتاب مخصص للمقاصد ومسائلها الأساسية، أثرى به مؤلفه المكتبة الأصولية والمقاصدية. "وهو أول مؤلف مستقل للدكتور النجار في القضية المقاصدية بعد بحثه القديم عن مسالك الكشف عن المقاصد بين الإمامين الشاطبي وابن عاشور"[1].

2 كتاب "في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية تنزيلا على الواقع الراهن"، الذي كان الغرض منه "إبراز المنهج التطبيقي للشريعة ما غمط فيه حق هذا المنهج من البحث الابتدائي المستقل في هذا التراث الأصولي الفقهي، بالنظر إلى ما حظي فيه بالنصيب الأوفر في هذا التراث المنهج الفهمي الذي تستنبط فيه الأحكام من مدركاتها الشرعية"[2].

المطلب الثاني: مراجعات في مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث المضمون

لقد اعتنت كثير من البحوث المقاصدية المعاصرة بما كتب في مجال المقاصد عند المتقدمين؛ حيث تناولت كثير من هذه الدراسات الفكر المقاصدي عند أعلامه الكبار، واهتمت أخرى بالمقارنة بين ما كتبه هؤلاء الأعلام، وقليلة هي الدراسات التي اعتنت بمنهج ومسالك المقاصد،

[1] الهادي بريك، عرض وحوار حول كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مقال الكتروني. https://afaqdubai.ae

[2] النجار: عبد المجيد، في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، ط1، 1994م، دار النشر الدولي، الرياض، ص5.

وأقل منها تلك التي حاولت إبراز البعد التجديدي في مقاصد الشريعة الإسلامية، أو نسج وإبداعٍ في مضمون هذا الفن. وقد صرح الدكتور عبد المجيد النجار أن دراسته التي قدّمها تهدف إلى: "إحراز مزيد من التوسع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرر لقضاياها والترتيب لمسائلها والتقريب بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها"[1]. فبهذا تعتبر دراسته إضافة نوعية لما كتب في مجال المقاصد. وسأحاول عرض أهمِ ما أبدى فيه الدكتور النجار من ملاحظات حول ما أُلف في مقاصد الشريعة وما قدّم من مراجعات في بعض مباحثها.

الفرع الأول: مراجعته لمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية:

بدأ الدكتور عبد المجيد النجار كلامه بإشارة نظرية لدور المفهوم كمقدمة أساسية في بيان العلم. خاصة مع كثرة تداول مصطلح المقاصد وقلة ضبطه. كما أشار إلى اضطراب مفهوم المقاصد منذ زمن، جراء ما أقحم فيه من مفاهيم وهمية.

ثم قدّم ملاحظة مهمة في تعريف المقاصد، وأشار إلى أنها محصورة في الجانب التشريعي للإسلام فقط. وأكد أن هذا راجع إلى ما شاع من المقابلة بين مفهوم الشريعة ومفهوم العقيدة؛ حيث حصر مفهوم الشريعة في جملة الأوامر والنواهي التي تفيد الأحكام العملية، فيما تعلقت العقيدة بما يفيد الإيمان والتصديق بالغيب. وأثر هذا تبعا على تعريف المقاصد؛ حيث توجه مفهومها بادئ الأمر إلى مقاصد الأحكام المتعلقة بالسلوك دون الإيمان، ودرجت على هذا أغلب الدراسات، مع أن مفهوم المقاصد متعلق بكل أوامر النصوص ونواهيها في المجالين معا؛ ولذا "فذلك الأمر والنهي المتعلق بالإيمان هو أيضا تشريع إلاهي، وهو أيضا وضع من أجل مقاصد يهدف إلى تحقيقها" فالإيمان بالله له مقصد دنيوي قبل الأخروي ويتمثل في قوله تعالى ﴿ **ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ** ﴾ الرعد/28. لذلك يجب أن يكون "مصطلح مقاصد الشريعة شاملا لمقاصد الدين عقيدة وشريعة"[2].

[1] النجار: عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط1، 2006م، دار الغرب بالإسلامي، ص8/7.

[2] عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة، ص15.

ثم انتقل بعدها إلى صياغة تعريف للمقاصد بعد إيراد تعريفي ابن عاشور والفاسي؛ حيث عرف مقاصد الشريعة الإسلامية أنها "الغاية التي من أجلها وضعت تلك الشريعة في كلياتها وجزئياتها، متحرية أن تجري حياة الإنسان المشرع له على ما فيه خيره وصلاحه"[1].

الفرع الثاني: تميزه في ضبط و تحديد المقصد الأعلى من الشريعة

من أبرز الإسهامات التي تميز بها طرح الدكتور عبد المجيد النجار، محاولته في تحديد وضبط المقصد الأعلى من الشريعة الإسلامية، حيث يقول عنه بأنه: "تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته، بتحقيق غاية وجوده وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة"[2]. فميزة هذا الضبط تتجلى آثاره في "تحديد المقاصد العليا التي يتحقق من خلالها –المقصد الأعلى–، وفي بيان طريقة انضباط واندراج كل مبدأ من مبادئ الإسلام، وكل حكم من أحكامه تحت تلك المقاصد العليا، وفي بيان درجة كل مقصد وكل مبدأ وكل حكم، ودوره وكيفية مساهمته في تعزيز وتحقيق ذلك المقصد الأعلى، أي كيف يساهم ذلك كله، وبأي درجة في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خلق من أجلها"[3].

وإذا أجلنا النظر فيما كُتب عن المقصد الأعلى للشريعة قديما وحديثا، فإننا نجده لا يخرج عن محاولات إما مجملة أو جزئية. فالشاطبي مثلا يقول: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرار"[4]، فمحور قول الشاطبي هو تحقيق العبودية، وهو ما ذهب إليه جمع من الباحثين المعاصرين[5] وهذا تحديد مُجمل لا يصلح اعتماده لبيان حقيقة المقاصد ولا معيارا لضبط المقاصد الكلية التي تندرج تحت هذا المقصد، ثم إنه لن ينازع أحد في أن تحقيق العبودية مقصد المقاصد، لكن كيف نحققها؟ وما حقيقتها؟.

---

[1] النجار، مقاصد الشريعة، ص16.

[2] النجار، مقاصد الشريعة، ص17.

[3] الأزهر: شوقي، موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث طارق رمضان نموذجا، ط1، 2017م، دار المشرق، القاهرة، ص199/198.

[4] الشاطبي: الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، ط1، 1997م، دار ابن عفان، ج2، ص289.

[5] الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص53/52. البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، ص264.

أما ابن عاشور والفاسي فقد كانا أكثر بيانا ووضوحا في تحديد المقصد الأعلى؛ إذ جعله ابن عاشور "حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان"[1]. وحدّده الفاسي بقوله: "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"[2].

والملاحظ استفادة الدكتور النجار من تحديدي ابن عاشور والفاسي، لكنه تميز عنهم بربط المقصد الأعلى من الشريعة بالغاية التي من أجلها خلق الإنسان، يقول: "إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى هذا الإنسان"[3]. فتميز تحديده "بأنه لخص المقصد الأعلى للشريعة في كونها شرعت لتمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أن تحديد ابن عاشور والفاسي ذكرا تفاصيل الغاية ولم يدرجاها تحت مفهومها الجامع وهو مهمة الخلافة"[4]. وسيتضح ويتجلى أثر هذا التحديد المنضبط في جزئيات الدراسة وكلياتها؛ حيث إنك ستلحظ هذا المقصد يسري فيها سريان الدماء في العروق، "فكان ذلك المقصد كالعمود الفقري الذي قام به بحثه، والخيط الذي ربط ونظّم ما بناه من منظومة مقاصدية، مما جعلها تنسجم انسجاما دقيقا"[5].

الفرع_ الثالثّ: عنايته بالبعد الجماعي في تحديد مقاصد الشريعة

وإن كانت هذه الملاحظة القيمة قد ألقاها في البحوث المقاصدية المعلم الثاني الشيخ ابن عاشور، إلا أن اهتمام الدكتور النجار بها كان كبيرا، حيث إنك تلمس هذا البعد في طيات دراسته وتنظيراته، وذلك لما لها من كبير فائدة. بل بلغ به الأمر أن نص عليها في المقصد الأعلى

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص273.

[2] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص46/45.

[3] النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص16.

[4] شوقي الأزهر، موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث، ص203.

[5] شوقي الأزهر، موجبات تجديد أصول الفقه، ص205.

من الشريعة حيث قال: "تحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعديه الفردي والجماعي"[1].

ثم يدعو إلى استثمار الرؤية الشمولية للإنسان، فالشريعة تقصد إلى "تحقيق مصلحة الإنسان في دوائر متواسعة تبتدئ بقيمة وجوده والغاية من حياته باعتباره نوعا، وتمر بوجوده فردا، وبوجوده مجتمعا، لتنتهي إلى وجوده كائنا في محيط مادي، وفي كل دائرة من تلك الدوائر جاءت الشريعة تحفظ الإنسان فيها ليقوم بدوره الذي من أجله خلق"[2].

كما إننا نجد أثر هذا البعد مستفيضا على تقسيم النجار للمقاصد وإضافاته فيه، فقد جعل حفظ المجتمع قسما أساسيا في دراسته، وبين أن معناه "انتظام أمر المجتمع في أسس تكوينه وفي هياكل بنيانه وفي علاقات أفراده بما يهيئ للإنسان أن يقوم بأداء رسالته في الحياة"[3].

الفرع الرابع: تجاوزه لحصر الضروريات في الكليات الخمس المعروفة

لقد انطلق النجار كغيره من الباحثين المعاصرين الذين ألقوا بتعليقاتهم وملاحظاتهم حول التقسيم الخماسي المشهور؛ إذ إنه على الرغم من كبير فضله وعظيم أهميته لاقى حظا من المراجعات، التي أملتها ظروف العصر وحاجاته المتعددة والمتجددة، التي عجز أو قصر هذا التقسيم عن جمع شتاتها ولم متفرقها. فهو يرى أن هذا التقسيم لا يواكب حاجات الإنسان المعاصر، ولا يغطي كل مجالاته ومحاور حياته المعقدة المتشابكة، التي أنهكتها المادية المتفشية فيها، مما انتهك إنسانية الإنسان وفطرته وغائيته وحريته، فيقول: "فإن المتأمل في أوضاع الحياة الإنسانية وما اعتراها من تعقيد وتشابك ...قد يسفر أن هذه الكليات الخمس الأساسية ليست هي الضرورات التي جاءت الشريعة تقصد إليها على سبيل الحصر، بل يمكن أن تضاف إليها ضرورات أخرى في نفس قوتها ولكنها لم تكن مدرجة في التقسيم المألوف في مدونة المقاصد"[4]، وهو كان جازما في اجتهادية تصنيفات المقاصد وأنها مما اقتضته تطورات البحث لا أكثر، وأنه لا حرج "أن يجتهد

[1] النجار، مقاصد الشريعة، ص17.

[2] النجار، مقاصد الشريعة، ص55.

[3] النجار، مقاصد الشريعة، ص144.

[4] النجار: عبد المجيد، مراجعات في الفكر الإسلامي، 2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس، ص127.

اللاحقون في هذه الأصناف وتفاريعها وأعدادها ومصطلحاتها بما تقتضيه مستجدات البحث ومقتضياته"[1].

ويتضح تفصيل هذه المراجعة في طيات عرضه لمشروعه المقاصدي؛ حيث تجاوز التقسيم الخماسي، ووسع فيه بما يخدم مصالح الإنسان المعاصر، ويحقق مطالبه بتحقيق غاية وجوده من عمارة الأرض واستخلافه فيها.

الفرع الخامس: التوسع النوعي في تصنيف المقاصد

بسط الدكتور النجار رؤيته التجديدية في تصنيف المقاصد بميزة توسعية، "تميزت عن غيرها وسعت إلى جمع شتات الإنتاج المقاصدي المعاصر وتحريره والبناء عليه، وتطبيق الاقتراحات الوجيهة وترتيب وإكمال وتفصيل وتطوير ما كان يستلزم ذلك"[2]، حيث صرح الدكتور بأن دراسته تؤكد الحاجة الماسة "إلى إحراز مزيد من التوسع في فقه المقاصد، ومزيد من التحرير لقضاياها، والترتيب لمسائلها، والتقريب بينها وبين أوضاع المسلمين لتكون أكثر فاعلية فيها"[3]، فقد حاول إبراز ما لم يكن في التراث بارزا لعدم توفر دواعي ذلك.

وإذ ليس الغرض عرض تفاصيل ما جاءت به دراسة الدكتور النجار، فإني سأقدم جدولة وتخطيطا عاما لمضمون دراسته، ثم أقف على أهم النقط التي تعتبر إضافة نوعية تدارك فيها الدكتور قصورا أو نقصا في المنظومة المقاصدية الأم.

[1] النجار، مقاصد الشريعة، ص37.

[2] شوقي الأزهر، موجبات تجديد أصول الفقه، ص192.

[3] النجار، مقاصد الشريعة، ص7-8.

جدول يوضح تصنيف مقاصد الشريعة عند عبد المجيد النجار:

أولا: حفظ قيمة الحياة الإنسانية	1-حفظ الدين	أ-بتوفير أسبابه ب-بدفع العوائق
	2-حفظ إنسانية الإنسان	أ-الفطرة الإنسانية ب-الكرامة الإنسانية ج-غائية الحياة د-الحرية الإنسانية
ثانيا:حفظ الذات الإنسانية	1-حفظ النفس الإنسانية	أ-الحفظ المادي للنفس ب-الحفظ المعنوي للنفس
	2-حفظ العقل	أ-الحفظ المادي للعقل ب-الحفظ المعنوي للعقل
ثالثا: حفظ المجتمع	1-حفظ النسل	أ-بالإنجاب ب-بحفظ النسب
	2-حفظ الكيان الاجتماعي	أ-حفظ المؤسسة الاجتماعية ب-حفظ العلاقات الاجتماعية
رابعا: حفظ المحيط المادي	1-حفظ المال	أ-بالكسب والتنمية ب-الحفظ من التلف ج-حماية قيمة المال د-التداول والرواج
	2-حفظ البيئة	أ-من التلف ب-من التلوث ج-من فرط الاستهلاك د-بالتنمية

ومن أهم ما يلاحظ على تصنيف النجار أنه لم يستبعد الضرورات الخمسة المعروفة بل توسع فيها بالزيادة عليها بما يكملها، كما أنه أعطى النفس لقلمه في عرض هذه الكليات، حتى

حازت الشطر الأكبر من الكتاب، وتخلل ذلك جدة وتجديد في ضرب الأمثلة المستوحاة من واقع العصر، بلغة فلسفية تنظيرية وهذا راجع لتخصصه –والله أعلم– وهذا أيضا له أثر في استعمال المصطلحات وانتقائها.

وأهم ما يمكن عرضه من نقاط تعتبر **استدراكات** على تقسيم الأصوليين المشهور ما يلي:

أ- **مراعاة البعد القيمي في الذات الإنسانية**: فلاشك أن الدين معيار مهم في إبراز قيمة الإنسان وتميزه عن باقي المخلوقات، أو حتى عن الذين ينكرون الدين جملة من بني البشر، إلا أنه لم يعد كافيا لفرض قيمة الإنسان في العصر الحاضر؛ الذي انتهكت حرمات الأديان فيه خاصة الدين الإسلامي، لذلك كان ولا بد من بيان بعض القيم التي تكفل حفظ قيمة الذات الإنسانية؛ كالفطرة والكرامة والحرية والغائية من الحياة، هذه المعاني ترسخ مبادئ الدين وتُجلي جوانب مهمة من قيمة الوجود الإنساني.

ب- **مراعاة الكيان الاجتماعي في الوجود الإنساني**: ركز التقسيم الأصولي المشهور على البعد الفردي؛ حيث إنك تجد الضروريات الخمس تتمحور حول ذات المكلف من حيث حفظ نفسه ودينه وعقله ونسله وماله. وهذا يفتقر إلى أي إشارة إلى طبيعة الذات البشرية التي تعيش وسط جماعة منتظمة تربطها علائق ووشائج، وهنا ألمح الدكتور النجار إلى هذا الملمح، وهو مراعاة الكيان الاجتماعي الذي تتطور فيه حياة هذا الفرد؛ بداية من الأسرة وصولا إلى الدولة وهو ما عبر عنه بمؤسسات المجتمع. ومن جانب آخر مراعاة علاقات الأفراد فيما بينهم لتسير وفق نظام مرتب مقصود.

ت- **اعتباره حفظ البيئة مقصدا ضروريا**: مما يلاحظ على التقسيم الخماسي أيضا، أنه أهمل جانب الماديات في الوجود الإنساني، ماعدا اعتباره لمال المكلف من الضروريات، وهذا حصر غير شامل؛ لأن الوجود الإنساني لا يكتمل من غير محيط مادي يعيش فيه الإنسان، وهو الكون الذي سخره الله سبحانه وتعالى، وإذا لم نعتبر العناية بهذا الكون مقصدا ضروريا، فإننا نحكم بضياعه وإتلافه، وبالتالي يعود هذا بالضرر على ذات المكلف. وإننا نجد آثار هذا التلف والانتهاك لحرمة الأرض لا تحصى بوادره في عصرنا، ولقد بات من الضروري التنبيه إلى هذا المقصد وخطورة إغفاله؛ يقول الدكتور النجار: "وإذا كنا لا نجد عند علماء المقاصد إبرازا لهذا المقصد، مقصدا مستقلا قائما بذاته ضمن ما قرروه من المقاصد الضرورية، فذلك لعله

يكون راجعا إلى أنهم لم يكونوا يتصورون أن هذا الإنسان الصغير قادر على أن يحدث الخلل في هذا العالم الكبير، بما يعود على الحياة فيه بالضرر العظيم، بل بما ينذر بفناء الحياة من أصلها، ولكن لما تبين أن الإنسان قادر على ذلك، بل هو قد اقترف ذلك، فإنه من الحق أن يدرج مقصد حفظ البيئة مقصدا ضروريا، ليكون مع مقصد حفظ المال مندرجا تحت مقصد أعلى، وهو حفظ المحيط المادي الذي يعيش فيه الإنسان"[1] .

المطلب الثالث: مراجعات في مقاصد الشريعة من حيث التفعيل

أصبح البحث في تفعيل المقاصد وتنزيلها من أكثر ما يشغل الباحثين اليوم، و الدليل على ذلك كثرة التأليف في مصطلحاتها وتقاسيمها واجتهادات العلماء فيها، ما جعل هذه البحوث تتسم بالتقليد وتميل إلى الببليوغرافيا، وهذا ما دعا إلى ضرورة تجديد البحث في المقاصد، وذلك بالسعي في تفعيلها وبيان سبل ومسالك ذلك. يقول الدكتور النجار: "وقد نشأ عند بعض الدارسين المهتمين بعلم المقاصد من المعاصرين شعور بأن علم المقاصد لئن كان مهتما به علما نظريا إلاّ أن حضوره في النظر الفقهي هو حضور خفيف، وفعله في الاجتهاد والفتوى فعل ضعيف. وهو ما كان له أثر بالغ في الحياة العملية للمسلمين، إعاقة لتطورها حينا وإدخالا للاضطراب فيها حينا آخر، وذلك بسبب فتاوى وأحكام فقهية لا تقوم على تحقيق مقاصدها، فتفضي إلى عكسها، ولذلك فقد بدأت ترتفع أصوات منادية بتفعيل مقاصد الشريعة. وهي دعوة محقة في كل الظروف، وهي أكثر أحقية في الظروف التي يعيشها المسلمون اليوم"[2].

ولم يكن الدكتور النجار بمنأى عن تلك المحاولة، بل سجل نقلة اجتهادية في دراسته؛ حيث أسس لمفاهيم التفعيل وآليات ذلك من خلال وضع بعض القواعد التي تحقق المطلوب، وهو ما سنحاول بيانه في هذه النقاط.

الفرع الأول: التحقيق في ذات المقاصد لتعلم درجاتها وأولوياتها: ويكون من خلال

1-دراسة تحقيقية بغاية تحديد درجاتها وتنسيبها إلى أنواعها، ليعلم ما هو قطعي وما هو ظني وما هو ضروري وما هو حاجي. ومن جملة القواعد التي تحقق ذلك:

[1] النجار، مقاصد الشريعة، ص209/208.

[2] عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة، ص239/238.

-الاستدلال بقوة الأمر والنهي

-الاستدلال بقوة العقاب

-الاستدلال بقوة الوعد والوعيد

-الاستدلال بقوة المنفعة والضرر

2-دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي تقدم تحديد درجاتها، وذلك بأن تقع المقارنة بين تلك المقاصد حال تزاحمها فيعلم ما هو أقوى وما هو أعم وما هو أقطع. ومن القواعد التي رشحها لذلك:

-الموازنة بحسب قوة الثبوت

-الموازنة بحسب قوة الأثر

-الموازنة بحسب عموم الآثار

الفرع الثاني: التحقيق في مآلات المقاصد ليعلم تحققها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها: وكما هو معلوم أن مبحث المآلات مبحث عزيز صعب المورد، وكونه "من أهم القواعد التي يتأسس عليها علم مقاصد الشريعة، وذلك لما يمتاز به من خصائص الغائية والواقعية واستهداف الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولا شك أن هذه العناصر هي المحاور الجوهرية التي ينطلق منها النظر في مقاصد التشريع"[1]. وقد جاء بحث الدكتور فيها كما يلي:

الخصوصيات المؤثرة في أيلولة المقاصد: قد تطرأ مؤثرات تحيد بالمقصد عن الوقوع، منها:

-الخصوصية الذاتية

-الخصوصية الظرفية

-الخصوصية العرفية

-الخصوصية الواقعية

مسالك الكشف عن مآلات المقاصد: يقول حفظه الله: "وذلك فقه دقيق في هذا الاجتهاد نحسب أنه لم يأخذ حظّه من الدرس، فماذا يمكن أن يضبط من المسالك المؤدية إلى ذلك الغرض؟"[2]. ثم بسط النجار نظريته الجديدة في تقسيم الخماسي لهذه المسالك شارحا وممثلا:

[1] السنوسي: عبد الرحمان، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ط1، 1424هـ، دار ابن الجوزي، السعودية، ص468.

[2] عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة، ص276.

-مسلك الاستقراء الواقعي

-مسلك الاستبصار المستقبلي

-مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية

-مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية

-مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل.

يقول النجار عن هذه المسالك: "إن هذه المسالك في التعرف على أيلولة المقاصد الشرعية تحققا وتخلفا لتقرير الأحكام المناسبة، ليست مسالك يقينية كلها، وإنما هي قد تنتج يقينا، وقد تنتج ظنا يقوى أو يضعف بتفاوت بينهما، وبتفاوت في الأحوال المندرجة ضمن الواحد منها، وعلى الناظر فيها أن يحسن النظر وأن يتحرى غاية التحري، فإذا ما انقدح له يقين أو ظن غالب من خلال أي واحد منها بمآل من مآلات الأفعال المنظور فيها، اُعتبر ذلك المآل وأمضي الحكم الشرعي المناسب له. فهي إذن مسالك اجتهادية تحتاج إلى أقدار كبيرة من التحقيق والتثبت، وهي على أية حال وسائل مساعدة على استكشاف المآلات"[1].

[1] النجار، مقاصد الشريعة، ص282.

المبحث الثالث: الفكر المقاصدي عند أحمد الريسوني

ارتبط اسم الريسوني بالمقاصد ارتباط وثيقا في عقول المشتغلين بالبحث المقاصدي، ذلك أن له الفضل في تيسير كتاب الموافقات وبسط نظريته لأهل العلم، فكأن الموافقات كانت في قبة عليه مهابة، حتى قيض الله لها الريسوني ليسهل صعبها ويبسط ثمارها، فكان بحق رجل المقاصد في الوقت المعاصر. وسأعرض في خضم هذا المبحث ترجمة للدكتور مع الوقوف على معالم التقصيد عنده.

المطلب الأول: ترجمة للدكتور أحمد الريسوني

الافرع الأول: مولده مسيرته العلمية

ولد أحمد بن عبد السلام بن مُحَمَّد الريسوني بقرية أولاد سلطان بإقليم العرائش، بشمال المملكة المغربية سنة 1953م. التحق بكلية الشريعة بجامعة القرويين بفاس، وحصل منها على الإجازة العليا سنة 1978م. أتم دراساته العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة مُحَمَّد الخامس) بالرباط، فحصل منها على:

- شهادة الدراسات الجامعية العليا سنة 1986م.
- دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في مقاصد الشريعة سنة 1989م.
- دكتوراه الدولة في أصول الفقه سنة 1992م. [1]

عمل أستاذا لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة مُحَمَّد الخامس، وبدار الحديث الحسنية بالرباط (1986 إلى سنة 2006)، وخبيرا أول لدى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، وأستاذا زائرا بجامعة زايد بالإمارات العربية، وبكلية قطر للدراسات الإسلامية جامعة حمد بن خليفة.

انتخب الدكتور الريسوني رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يوم 2013/12/7، وهو عضو مؤسس للاتحاد، وعضو بمجلس أمنائه. مستشار أكاديمي لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي. شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية. عضو مجلس الأمناء والمجلس العلمي لجامعة مكة المكرمة المفتوحة.

ويعد الدكتور الريسوني أحد رموز الفقه المقاصدي المعاصرين، كما أنه يدعو في كتاباته

[1] الموقع الرسمي لفضيلة الدكتور أحمد الريسوني. http://raissouni.net/

وحواراته إلى مراجعة بعض القضايا في الفقه السياسي الإسلامي.[1]

فشخصية الريسوني بدأت مع **الباحث المقاصدي** الذي كان من أوائل من اقتحم عقبة البحث والدراسة في مجال المقاصد من خلال "نظرية المقاصد عند الشاطبي"، لتصل إلى **المجتهد المقاصدي** الذي مارس الصناعة الاجتهادية في المقاصد وبالمقاصد، فأبدع وأمتع، وله اجتهادات في قضايا تعد من الطابوهات التي يتهيب الاقتراب منها كثير من أهل العلم، لتنتقل إلى **المنظر المقاصدي** الذي لم يكتف بالاجتهاد في قضايا المقاصد، بل عمل على إرساء دعائم هذا التخصص بكتابات تنظيرية، وبعد هذا استقر به المقام في ساحة **التقعيد المقاصدي**[2].

الفرع الثاني: إنتاجه العلمي

للدكتور الريسوني العديد من المؤلفات المنشورة في مجال مقاصد الشريعة والفقه السياسي، وقضايا التجديد، ربت عن الثلاثين مؤلفا، تنوعت بجانبيها التنظيري والتطبيقي، وتناولت مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإن غلب عليها الشق السياسي بطبيعة انتماء الدكتور وممارسته في الميدان السياسي. نذكر منها ما غلب عليه البناء المقاصدي، وما ركز على الموضوعات المقاصدية المهمة، وإلا فإن كتاباته كلها لا تخلو من المواضيع المقاصدية تنظيرا وتطبيقا:

1 _**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** _رسالة الماجستير ترجم إلى الفارسية، والأردية، والإنجليزية، والبوسنية_ يعد باكورة إنتاجه العلمي، ومفتاح ولوجه إلى التأليف المقاصدي. قال عنه طه العلواني: "ما تميز به _نظرية المقاصد_ بحثه المستفيض لمسألة تعليل الشريعة وما بني عليه من الأخذ بمبدأ النصوص بمقاصدها والتفسير المصلحي"[3].

2 **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده:** وهو كتاب صغير في حجمه مهم في بابه، إذ جمع متعلقات المقاصد ومحاورها المهمة في بناء سلس ممتع لا يمل منه القارئ، كعادة أسلوب الدكتور الريسوني.

---

[1] مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق .
https://www.cilecenter.org/ar/about-us/our-team/sheikh-dr-ahmed-raissouni

[2] الجباري: عبد الله، الاجتهاد المقاصدي وضرورة التقعيد: قواعد المقاصد للدكتور أحمد الريسوني أنموذجا، مركز ضياء للمؤتمرات والأبحاث، https://www.diae.events/.

[3] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص8.

3 الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (ترجم إلى الفرنسية والألمانية): قال عنه الدكتور مُحَمَّد الروكي: "أودع فيه ـفي الكتابـ أسرار الشريعة ومقاصدها، وأصولها ومعاقدها، وكلياتها وقواعدها، ومصادرها وموارداها، وفروعها وفوائدها... ما أماط الحجب عن الأبصار، وقرب البعيد للأنظار. أودع فيه خلاصة تجربته، وعصارة خبرته، ونتيجة فكره"[1].

4 قواعد المقاصد: وهو من أواخر ما ألف الدكتور حفظه الله، وجاء هذا الكتاب في ما يقارب 600صفحة، خصصه حفظه الله لبيان قواعد علم المقاصد، جاء حسن الترتيب والتهذيب مستندا على ما كتبه فحول المقاصد في استنباط القواعد، مجددا في التمثيل لها.

5 الاجتهاد النص والمصلحة والواقع[2].

6 مدخل إلى مقاصد الشريعة[3]

7 محاضرات في مقاصد الشريعة[4]

8 القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة[5]

9 الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف[6]

10دراسات في الأخلاق[7]

أبرز مؤلفاته في الفقه السياسي:

1 الأمة هي الأصل[8]

2 التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ما له وما عليه[9]

[1] الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط1، 2010م، دار السلام، القاهرة، ص8.

[2] الريسوني، أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، ط2، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.

[3] الريسوني: أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2013م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[4] الريسوني: أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية، ط2، 2013م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[5] الريسوني: أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ط1، 2015م، دار الكلمة، القاهرة.

[6] الريسوني: أحمد، الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، ط1، 2017م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[7] الريسوني:أحمد، دراسات في الأخلاق، ط1، 2016م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[8] الريسوني: أحمد، الأمة هي الأصل، ط2، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.

[9] الريسوني: أحمد، التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ماله وما عليه، ط3، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

3 الشورى في معركة البناء[1] (ترجم إلى الإنجليزية والفرنسية والتركية)

4 الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة[2]

5 مقصد السلام في شريعة الإسلام[3]

6 فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي[4]

وله بحوث كثيرة منشورة في المجلات العلمية، وضمن أعمال الندوات والمؤتمرات، ومقالات في الصحف والمواقع الإلكترونية.

المطلب الثاني: معالم الاجتهاد المقاصدي عند الريسوني

الفرع الأول: صياغة الحدود

أولا: تعريف المقاصد:

لم يعتن الدكتور الريسوني كثيرا بجانب تعريف المقاصد، وأشار إلى أن الشاطبي لم يقدم تعريفا لها لأنه بصدد تقديم كتابه للراسخين، فلا حاجة للتعريف بها. ثم ساق تعريفي ابن عاشور والفاسي ولم يعلق عليهما إلا بقوله أنه لم يعثر على تعريف للمقاصد قبلهما، ثم صاغ تعريفه المختصر على منوال علال الفاسي فقال: "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[5].

ثانيا: مقاصد المقاصد:

هو عنوان كتاب من كتبه، قال في مقدمته أن مقصوده من مقاصد المقاصد ما يرجع إلى أمرين هما:

_تنامي الاهتمام بمقاصد الشريعة يزيد من الحاجة إلى ترشيد وتسديد الحركة المقاصدية، **حتى تحقق مقاصدها وفوائدها ولا تحيد عنها.**

[1] الريسوني: أحمد، الشورى في معركة البناء، ط1، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[2] الريسوني، أحمد، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، ط3، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[3] الريسوني: أحمد، مقصد السلام في شريعة الإسلام، ط1، 2019م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[4] الريسوني، أحمد، فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، ط2، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

[5] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص19.

_الحاجة الملحة لبيان الفوائد المتوخاة من معرفة المقاصد؛ **أي بيان مقاصد هذا العلم وما يقدمه من ثمرات وما يسده من ثغرات**. فهذا وذاك هو ما أعنيه بعنوان كتاب: مقاصد المقاصد[1].

ثالثا: الفكر المقاصدي:

بعد أن تحدث عن تعريف المقاصد وأصنافها وضرورياتها الخمس ومراتب المصالح، قال أن قصده من الفكر المقاصدي؛ هو "ذلك الفكر المتشبع بمعرفة ما تقدم وغيره من معاني مقاصد الشريعة وأسسها ومضامينها، من حيث الاطلاع والفهم والاستيعاب. وهو الفكر الذي آمن واستيقن مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وأن لكل حكم حِكمته، ولكل تكليف مقصده أو مقاصده".

وبعبارة أخرى: فالفكر المقاصدي هو **الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها**[2].

الفرع الثاني : تصنيف كليات القرآن

ويقصد بالكليات: "المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة، التي تشكل أساسا ومنبعا لما ينبثق عنها وينبني عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية، ومن أحكام وضوابط تطبيقية"[3].

واعتمد هذا التصنيف بناء على نصوص القرآن التي صرحت بالكليات أو على الاستقراء من مجمل ما ورد في الشريعة الإسلامية، وهو بهذا التصنيف سباق في محاولة ترتيب هذه الكليات القرآنية. وقد جاء تصنيفه على النحو التالي:

1_الكليات العقدية: ويقصد بها الأصول الاعتقادية الإيمانية الكبرى، وهي التي تمثل المرتكزات الأولية للدين، فهي أولية في الفطرة والعقل والنقل، وسماها ابن رشد بمبادئ الشريعة. وهذه الحقائق الكلية تبلغ من الثبوت والوضوح وكثرة الدلائل المجلية لها حدّا لا يعذر فيه أحد[4].

---

[1] الريسوني: أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ط2، 2014م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ص7.

[2] الريسوني: أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، 1999م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص35/34.

[3] الريسوني: أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط1، 2010م، دار الأمان، الرباط، ص42_43.

[4] الريسوني، الكليات الأساسية، ص75.

وذكر منها الإيمان بالله والإيمان بالنبوة والإيمان باليوم الآخر، لتكون نقطة البداية العملية التشريعية للكليات العقدية القاعدة الكبرى المقررة عند علماء العقيدة "شكر المنعم واجب" التي دلّ عليها قوله تعالى ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾

2_الكليات المقصدية: أو المقاصد الكلية ويقصد بها "المعاني الأولية والغايات الأساسية الجامعة، التي لأجل تحقيقها خلقت الخلائق ووضعت الشرائع والتكاليف، وعلى أساسها كانت الحياة

والموت، والبعث والنشور"[1]. وهذه الكليات صرح القرآن بها وأهمها:

_ الابتلاء ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ ﴾ الملك/02

_ التعليم والتزكية ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ البقرة /129

_ جلب المصالح ودرء المفاسد

_ القيام بالقسط ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ الحديد/25

3_الكليات الخلقية: قرر أنه يصعب حصر الكليات الخلقية، لأن كل خلق هو قاعدة سلوكية كلية، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية، فكل خلق يمثل نمطا في السلوك ومنهجا في الحياة. وذكر منها: التقوى والاستقامة. وليجمع ما صعب جمعه في هذا المقام ذكر "أخلاق الشريعة وشريعة الأخلاق، لأن كل تشريع يحمل في طياته أخلاقا تربوية للإنسان، "فالتشريع الإسلامي بفرائضه ومحرماته، ومندوباته ومكروهاته، وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية"[2].

4_الكليات التشريعية: ويقصد بها "المبادئ والقواعد الكلية المتضمنة والمنتجة للأحكام العملية. أو هي قواعد أصولية فقهية كبرى، أي قواعد مرجعية مباشرة لاستمداد الأحكام الشرعية العملية"[3].

[1] الريسوني، الكليات الأساسية، ص83.

[2] الريسوني، الكليات الأساسية، ص118_119.

[3] الريسوني، الكليات الأساسية، ص125.

وذكر منها: ــ الأصل الإباحة والتسخير

ــ لا دين إلا ما شرعه الله ولا تحريم إلا ما حرمه الله.

ــ تحليل الطيبات وتحريم الخبائث

ــ التكليف بحسب الوسع

ــ الوفاء بالعهود والأمانات

ــ التصرف في الأموال منوط بالحق والنفع

ــ وتعاونوا على البر والتقوى.

المطلب الثالث: مظاهر من الفكر المقاصدي للريسوني

الفرع الأول: التأريخ لعلم المقاصد:

أكد الدكتور الريسوني من خلال ما كتبه عن تاريخ علم المقاصد في كتابه "نظرية المقاصد عند الشاطبي"، أن مقاصد الشريعة ممتدة امتداد الوجود الإسلامي، وأنها ليس نابتة ظهرت مع الشاطبي. فالفقه الإسلامي من زمن النبي ﷺ فقه أعمل مقاصد الشريعة، ومنهج سيدنا عمر بن الخطاب منهج مقاصدي بامتياز، ولّد لنا المذهب المالكي الرائد في المنهج المقاصدي. ثم ركز طرحه على الأصوليين لاعتبارات قال عنها: "وقد آثرت أن أبدأ بالأصوليين، رغم أن علم الفقه أسبق من علم الأصول؛ ورغم ما أصبحت مقتنعا به، من كون الفقهاء أكثر دراية وعناية بمقاصد الشريعة من الأصوليين، وإنما كان هذا الإيثار، لأن إظهار المقاصد، ولفت الانتباه إليها بشكل مستقل، جاء مع الأصوليين لا مع الفقهاء، فبينما كان الفقهاء منهمكين في بناء الفقه، وتطبيق مقاصده، قام الأصوليون يبرزون معالم ذلك البناء، ويصفون أسسه وأركانه"[1].

وبدأ بسرد أحداث التطور المقاصدي عند الأصوليين، بداية من الحكيم الترمذي ـ(279هـ) في كتاب عنون له بـ "الصلاة ومقاصدها"، ثم انتقل إلى أبو منصور الماتريدي(333هـ)، والقفال الشاشي(365هـ)، والأبهري(375هـ)، والباقلاني(403هـ). وهؤلاء كانت لهم إشارات محتشمة للمقاصد لكنها في غاية الأهمية.

ليصل إلى أقطاب المقاصد، بداية من أبو المعالي الجويني (478هـ)، وما تميزت به كتاباته في حقل المقاصد من إضافات وإشارات مهمة، كانت مرجعا لمن بعده كتلميذه الغزالي (505هـ)،

[1] الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص24/23.

الذي استقر معه التقسيم الخماسي للكليات. وذكر كل من الرازي (606هـ) والآمدي (631هـ) وابن الحاجب (646هـ) والعز بن عبد السلام (660هـ) وابن تيمية (728هـ) ليختم الحلقة المقاصدية بما قدمه الإمام الشاطبي(790هـ).

وبهذا يكون الدكتور أحمد الريسوني أول من وضح تاريخ المقاصد، بداية من العهد النبوي ومرورا على المذهب المالكي وصولا إلى الشاطبي، ولذلك "يمكن اعتبار الريسوني مؤرخ علم المقاصد بحق"[1].

الفرع الثاني: استقلالية علم المقاصد:

خطى الريسوني خطوات واضحة في الدعوة لاستقلالية علم المقاصد عن علم أصول الفقه، وجهر بدعوته في كثير من المنابر العلمية، وهو بهذا يسير على منحى الشيخ ابن عاشور، ويتبنى نظريته في تأسيس علم جديد "نسميه بعلم مقاصد الشريعة"[2]. وكتب مقالا بعنوان: "**من الولادة الكامنة إلى الولادة الكاملة**" فإذ كان الشاطبي المؤسس الأول لعلم المقاصد، فإنه آن الأوان أن نعلن عن الولادة الكاملة لها.

وهناك بعض الاعتبارات التي بنا عليها قوله[3]، ومنها أن مقاصد الشريعة أصبحت تستقل بالتدريس في عديد من الجامعات العالمية كمادة منفصلة، بداية من المغرب والجزائر وتونس لتنتشر في باقي الدول. ثم بدأ تأسيس مراكز بحثية مخصصة للمقاصد، وتعقد لها المؤتمرات والندوات في مباحث مركزة من المقاصد.

كما أن التأليف فيها أخذ منحى الاستقلال عن أصول الفقه بداية من موافقات الشاطبي التي خصص فيها قسما خاصا بمقدمته وخاتمته لكتاب المقاصد[4]. بل المؤلفات فيها تعد بالمئات بمختلف اللغات.

---

[1] عمر طاهيري ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالم التجديد عند أحمد الريسوني، ط1، 2017م، دار الكلمة، القاهرة، ص41.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص127.

[3] الريسوني: أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ط1، 2015م، دار الكلمة، القاهرة، ص4_6.

[4] الريسوني: أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، ط1، 2013م، دار الأمان، الرباط، ص271.

وتعدى استعمالها المجال الأصولي إلى مختلف المجالات الفكرية والقانونية والحقوق والسياسة والتربية والدعوة، لتكون رافدا مهما لأصحاب هذه التخصصات يستنجدون بها ويهرعون إليها.

أما عن العلاقة بين المقاصد وعلم الأصول فهو لم ينكر حاجتهما إلى بعض، بل عبر بقوله "هي ذرية بعضها من بعض" كلها متحدة المنبع والمصب، وكلها يستمد بعضها من بعض، فعلم الفقه خرج من رحم علم الحديث واستقل عنه، وعلم الأصول خرج من علم الفقه، هذا التناسل لا محيد عنه.

أما عن الاجتهاد المقاصدي فقال لي[1]: أنه لن يكون مستقلا، لأنه مبحث فقهي، وجزء من العمل الفقهي، وفي النهاية هو فقه، وهذا لا يعكر على رأينا لأنه موضوع تطبيقي، أما الدراسات النظرية فالمقاصد مستقلة واقعا، والتطور الميداني يؤكد ذلك.

الفرع الثالث: قواعد علم المقاصد:

لا يخفى ما لمسألة التقعيد من أهمية في مختلف العلوم، وقد نصب العلماء اهتمامهم به في كثير من الفروع العلمية، فظهرت القواعد الفقهية والأصولية وقواعد المنطق وغيرها. ولم يحضا التقعيد المقاصدي بذلك الاهتمام الجلي، بل فقط ما جاء في كتابات العز بن عبد السلام في قواعده الصغرى والكبرى، وانتبه الدكتور الريسوني لهذا الملحظ خصوصا بعد عمله على إعداد معلمة زايد للقواعد الفقهية، والتي خصص فيها جزء للقواعد المقاصدية. ومنه كتب مؤلفه الجديد حول قواعد المقاصد، كمقدمة وبداية لهذا الطرح الجديد، ودعوة منه للاهتمام بالتقعيد، لما له من أهمية في ضبط الاجتهاد، وكونه معيارا لصدّ المتقولين على الشرع بلواء التقصيد.

وقد سبق هذا الجهد العلمي في كتابه الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، حيث عقد مبحثا خاصا لقواعد المقاصد، أشار في بدايته إلى أهمية التقعيد وبين مقصوده منه، فقال: "ولكي يكون هذا الفكر المقاصدي فكرا علميا ومتميزا، لا بد له من مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية، توجهه وتهديه سواء السبيل، وتؤطره وتضبط اعتماده على مقاصد الشريعة واستفادته منها"[2].

[1] مقابلة مع الدكتور أحمد الريسوني، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، مقر حركة الإصلاح والتوحيد بالرباط، المغرب، يوم 20مارس 2019م، الساعة 17:30.

[2] الريسوني، الفكر المقاصدي، ص37.

ومن جملة القواعد التي ذكرها في كتابه"**الفكر المقاصدي**"، والتي تعتبر أمهات القواعد المقاصدية، أو قواعد المقاصد الكبرى، منها:

القاعدة الأولى: كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته[1].

القاعدة الثانية: لا تقصيد إلا بدليل[2].

القاعدة الثالثة: ترتيب المصالح والمفاسد[3].

القاعدة الرابعة: التمييز بين المقاصد والوسائل[4].

أما كتاب "**قواعد المقاصد**" فقد رتب القواعد حسب تقسيمات ترجع إليها تلك القواعد، وفائدة التقسيم؛ حسن العرض وسلاسة التبويب، وجاءت قواعده على النحو التالي:

_قواعد المصالح ومكانتها في مقاصد الشريعة

_قواعد في التزكية والصلاح الإنساني

_قواعد في السياسة الشرعية

_قواعد الموازنة والترجيح بين المصالح

_قواعد المشقة والتيسير

_قواعد الوسائل

_قواعد مقاصد المكلفين

_قواعد الاجتهاد المقاصدي

_قواعد الكشف عن المقاصد

واتبع الدكتور أحمد منهجية واحدة في جميع القواعد، بداية من صياغة القاعدة، وسياق القاعدة أي بيان مصدرها ومن قالها من العلماء، ثم بيان معنى القاعدة بشرح تفصيلي لقضاياها، ثم يذكر أدلة القاعدة من القرآن والسنة والإجماع أو الاستقراء، ثم أخيرا التمثيل للقاعدة بأمثلة

[1] الريسوني، الفكر المقاصدي، ص39.

[2] الريسوني، الفكر المقاصدي، ص59.

[3] الريسوني، الفكر المقاصدي، ص68.

[4] الريسوني، الفكر المقاصدي، ص77.

تطبيقية متعددة جاءت من رحم الواقع، لتثبت مكانة الدكتور الريسوني، ذلك أنه ابن واقعه، ينظر بعين زمانه، ليكون فقهه فقها حيا، ويكون هو فقيه الواقع بحق. ومن أمثلة ما مثل به نذكر:

_لا يجوز التصويت في الانتخابات للأدنى صلاحا وكفاءة وأمانة[1].
_تفعيل قاعدة فتح الذرائع في مجال الإنتاج الفني[2].
_المصاريف الخاصة بالضرائب أو الأنظمة الاجتماعية لا تغني عن الزكاة[3].
_وضع القوانين وعلامات التشوير الطرقي مندرج ضمن حفظ النفس[4].

[1] الريسوني، قواعد المقاصد، ص150.
[2] الريسوني، قواعد المقاصد، ص180.
[3] الريسوني، قواعد المقاصد، ص431.
[4] الريسوني، قواعد المقاصد، ص544.

الفصل الثاني:

الاجتهاد المقاصدي في العصر الحديث مجالاته ومسالكه وآثاره

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي

المبحث الثاني: مسالك الاجتهاد المقاصدي

المبحث الثالث: أثر الاجتهاد المقاصدي في فهم النص والترجيح

بعد الوقوف على المدلول العام لمصطلح الاجتهاد المقاصدي، أحاول في هذا الفصل تقديم مجالات ومسالك الاجتهاد المقاصدي على نحو من التفصيل والبيان، ذلك أن هذا الأمر يساعد ويساهم في بيان البعد المقاصدي، والوقوف على الإشارات المقصدية في بقية الرسالة. وجاء هذا الفصل من ثلاث مباحث:

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي

المبحث الثاني: مسالك الاجتهاد المقاصدي

المبحث الثالث: آثار الاجتهاد المقاصدي في فهم النص والترجيح

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي

المقصود بمجالات الاجتهاد المقاصدي؛ المواضع التي يتدخل النظر المقاصدي في توجيهها وبيان حكمها. أو كما قال د الخادمي: "هي الميادين التي يمكن أن تستخدم فيها المقاصد، مراعاة لها، واستناداً إليها في بيان أحكامها الشرعية على وفق تلك المقاصد وعلى ضوئها ومقتضاها"[1].

وقد تحدث بعض الباحثين عن مجالات الاجتهاد المقاصدي، يدور كلامهم في الجملة على مسألة وجود الدليل من عدمه، ودرجته من حيث القطعية والظنية. وتناولت مادة هذا المبحث في ثلاثة مطالب هي: **المطلب الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي عند نور الدين الخادمي**

المطلب الثاني: مجالات الاجتهاد المقاصدي بالنظر الأصولي

المطلب الثالث: مجالات الاجتهاد المقاصدي في الطروحات المعاصرة

المطلب الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي عند نور الدين الخادمي[2]

والقصد منه؛ من نظر إلى مجالات الاجتهاد المقاصدي باعتبار تطبيقاته الفقهية؛ أي المسائل والحالات التي يدخلها النظر المقاصدي فيوجه أحكامها.

انطلق في البداية مما هو مقرر أن الأحكام منها ما هو ثابت بالنص و الإجماع على مر الزمان كالعبادات والمقدرات ..، وهذا مما لا يدخله تغيير أو تبديل بحجة المصالح وغيرها.

واستطرد في القول، أن هذا المجال وإن كان لا يقبل التغيير فإن التعليل فيه ممكن، ومعرفة قصد الشارع في بعض مسائله واقع، ثم ضرب لذلك بعض الأمثلة.

وقسَّم القطعيات التي لا تقبل الاجتهاد المقاصدي إلى جملة من المعالم:

-العقيدة

-العبادات

-المقدرات كالحدود و الكفارات ومسائل الميراث... وهذا مجال اتخذه أشباه الحداثيين مرتعا للقول في دين الله بغير حق.

-أصول المعاملات "مبادئ التعامل الكبرى وقواعد الأخلاق العامة كقيم العدل والشورى"

[1] الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، ج2، ص89.

[2] ينظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2، ص98/108. وقد تتخلل الصفحات السابقة تلخيص وتعقيب.

-عموم القواطع "ما علمت قطعيته في الشرع بالنص أو الإجماع أو ما علم من الدين بالضرورة كقطعية المتواتر و الإجماع".

ثم عرض إلى **النوع الثاني** من الأحكام، وهو ما كان ظنيا؛ أي يقبل الاجتهاد المقاصدي، قال: "هي المجالات التي تتغير مسائلها وفروعها بتغير الأزمان والأحوال مراعاة من الشارع، لتحقيق المصالح الإنسانية والحاجيات الحياتية المختلفة وفق الضوابط الشرعية المعلومة".

وهي بدورها قسمها إلى عدة مجالات:

1 الوسائل الخادمة للعقيدة: وهي "مجموع الطرائق و الكيفيات؛ الدعوية والخطابية والتعليمية والجدلية، التي تستخدم في بيان العقيدة الإسلامية، وترسيخ مبادئها وأركانها ومسائلها في نفوس الناس وعقول الجماهير". فالعقيدة ثابتة، أما طرائق بيانها فمتغيرة حسب الزمان وأهله وعلومه. وعليه يستعمل المجتهد مبدأ المصالح والمفاسد والنظر المقاصدي في تحديد الوسائل التي تقوي عقيدة المسلم وتعززها. وطرح في هذا الصدد استغلال التطور العلمي بوسائله والتقنيات الحديثة في الإعلام والاتصال لتحقيق المقصود.

2 الوسائل الخادمة للعبادات: ويقصد بها "مجموع الطرائق والسبل و الكيفيات التي تساعد على قيام العبادات والمحافظة عليها". كاتخاذ المآذن وبعث الإنارة وتوسيع الحرم...

وهذه المسائل مما استخدم فيها الاجتهاد المقاصدي الأصيل، وعمل فيها بالمصلحة الشرعية المعتبرة، لأن تلك الوسائل في حكم مقاصدها من حيث الوجوب والأهمية. ثم نبه إلى أن الوسائل الموضوعة شرعا مما لا تقبل الاجتهاد المقاصدي؛ وهي الوسائل التي لا تصح العبادة إلا بها؛ كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة...

3 كيفيات بعض المعاملات: لأنه كما سبق البيان أن أصول المعاملات لا تقبل الاجتهاد بأي وجه، فهي من القواطع. أما كيفيات تطبيقها فهي "محل نظر واجتهاد واستصلاح وتعليل في ضوء المبادئ والمقاصد الشرعية". كتفاصيل تطبيق مبدأي الشورى والعدل.

4 التصرفات السياسية: "جملة التصرفات التي أوكلها الشارع إلى أولي الأمر من الساسة والحكام والعلماء كي يحددونها على وفق المصالح الشرعية". كضمان الأمن وصد المعتدين وتقوية الجيوش و إبرام المصالحات....

5 النوازل الاضطرارية: "وهي جملة الحوادث التي يضطر إليها المسلمون فرادى أو جماعات وليس لهم من سبيل سوى الأخذ بالمحظور بقدره وإلا وقعوا في الهلاك المبين".

6 المسائل المتعارضة: وهي "المسائل التي تتعارض فيما بينها بحيث يستحيل معها الجمع، فيعمد إلى الترجيح بينها وفق المصلحة والمقصد".

7 عموم الظنيات: هي المسائل التي لا نص ولا إجماع على أحكامها، وتسمى منطقة العفو. ويحكم فيها بموجب النظر المصلحي والمقاصد، عن طريق القياس الفرعي والكلي والاستحسان والعرف واعتبار المآل.

هذا خلاصة ما أورده د الخادمي في كتابه عن مجالات الاجتهاد المقاصدي. ويظهر أنه تحدث بلسان الأصوليين القدامى؛ حيث أنه اكتفى بما قدمه الأولون في مواضع الاجتهاد. لأنك تجد في كتبهم أن الأحكام نوعان قطعي و ظني، والأول مما لا يصح الاجتهاد فيه، وكل مجتهد فيه مخطئ. أما الثاني فهو محل الاجتهاد، فهذا الغزالي يقول عند بيانه لمعنى المجتهد فيه: "هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما. ووجوب الصلوات الخمس و الزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد"[1]. ويقول في موضع آخر: "أما ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد"[2].

و هذا د بكر أبو زيد يلخص لنا المسألة بقول جامع بعد أن تحدث في أبواب الاجتهاد، ليخلص إلى معرفة مجالات الاجتهاد، يقول: "ومن هنا فاعلم أَنَّ الأَحكام تدور في قالبين:

الأول: ما كان من كتاب أو سنة أو إجماع قطعي الثبوت والدلالة، أو معلوماً من الدّين بالضرورة، كمسائل الاعتقاد وأَركان الإسلام، و الحدود، و الفضائل، والمقدرات كالمواريثَ، والكفارات ... ونحو ذلك. فهذه لا مسرح للاجتهاد فيها بإجماع....

[1] الغزالي: المستصفى، ص345.

[2] الغزالي: المستصفى، ص348.

الثاني: ما سوى ذلك؛ وهو ما كان بنص قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو عكسه، أو طرفاه ظنيان، أو لا نص فيه مطلقاً من الواقعات والمسائل، والأقضية المستجدة، فهذه محل الاجتهاد في أُطرِ الشريعة، وعلى هذا معظم أَحكام الشريعة؛ فهذا محل الاجتهاد و مجاله"[1].

بعد الاطلاع على أقوال بعض الأصوليين في مسألة مواضع الاجتهاد أو ما يسمى بالمجتهد فيه، تبين أنهم وضعوا حيزا للمجال الذي يمكن للمجتهد أو الناظر في أحكام الشريعة أن يعمل فيه نظره على وفق مبادئ الشريعة وكلياتها.

وعند النظر فيما أورده د الخادمي نجد أن المضمون واحد وإن غير التسمية، فالاجتهاد يكون في الظني وفيما لا نص فيه، سواء اعتمدنا في ذلك النظر المصلحي أو القياس الشرعي أو غير ذلك من الآليات الاجتهادية.

وعليه فإن ما ذكره من مجالات للاجتهاد المقاصدي هي في الحقيقة موضع اجتهاد عام. ثم إن المسألة التي أطلق عليها النوازل الاضطرارية، وقال عنها "أنها جملة الحوادث التي يضطر إليها المسلمون فرادى أو جماعات وليس لهم من سبيل سوى الأخذ بالمحظور بقدره وإلا وقعوا في الهلاك المبين"، فإن هذه المسألة كما هو معلوم مما نص عليها الشارع في محكم تنزيله وكذا بينها رسوله ﷺ في هديه النبوي. قال تعالى﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾، كما وقد نصَّ الفقهاء على قاعدة فقهية عظيمة وهي الضرورة تقدر بقدرها.

فهي ليست من مجال النظر المقاصدي وإن كانت فيها مصلحة المكلف ورفع العنت عنه، إلا أنها تبقى مما تبينت في الشريعة أحكامها ولنا منها تطبيقات عديدة في كتب الأصوليين القدامى وإن بنوها على المقاصد في تقدير الحاجة التي ترتفع بها الضرورة. فمثلا مسألة تناول الميتة أو الحرام عند الضرورة تجب على المكلف للحفاظ على نفسه، لأن الله حرم قتل النفس وكل ما يؤدي إلى زهقها، وأباح ما يبقي عليها وإن كان في أصله محرما عند الاضطرار. حتى في حال النطق بكلمة الكفر فإنه رخص له بقولها ليبقي على نفسه، وإن كان بعض العلماء يرى أن في عدم النطق بها والموت على الإسلام أفضلية وأكثر أجرا عند الله .

[1] أبو زيد: بكر بن عبد الله، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد و تخريجات الأصحاب، ط1، 1417هـ، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ج1، ص82.

وعليه فالتفصيل الذي تقدم به الخادمي في عمومه لا يخرج عن معيار ظنية النص أو عدمه. فمجالات الاجتهاد منها ما يصلح لإعمال المقاصد ومنها ما هو غير ذلك.

وهذا موافق لما ذهب إليه من أن الاجتهاد المقاصدي أحد أنواع الاجتهاد الكلي؛ إذ أقر أن الاجتهاد المقاصدي جزء من الاجتهاد الكلي؛ وهو الذي يقع على "الحوادث المعقدة والمبني على الأدلة والقواعد الكلية" وقال: "ومن أنواع هذا الاجتهاد المقاصدي؛ أي الاجتهاد في ضوء المقاصد الشرعية"[1].

المطلب الثاني: مجالات الاجتهاد المقاصدي بالنظر الأصولي

والقصد منه؛ من نظر إلى مجالات الاجتهاد المقاصدي باعتبار تبويبات أصول الفقه؛ أي الأطر الأصولية التي تضبط عملية الاجتهاد المقاصدي.

الفرع الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي عند الشيخ مُحَمَّد الطاهر بن عاشور

يقول رحمه الله: "إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضا نظر في كيفية العمل بالدليلين معا، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا نظير يقاس عليه.

[1] الخادمي: أبحاث في مقاصد الشريعة، مؤسسة المعارف، لبنان، ص55.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعبدي.
فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها"[1].

في هذه الفقرة بيَّن الشيخ ابن عاشور رحمه الله مكامن حاجة الفقيه إلى مقاصد الشريعة، ومنها استوحى الباحث **عبد العزيز لعيادي** فكرته التي تحدث فيها عن مجالات الاجتهاد المقاصدي[2]، حيث أقر أن المقصود بكلمة المجالات في باب الاجتهاد "الموضوعات الواقعية الحياتية؛ اقتصادية أو سياسية أو تعبدية... وغيرها من مجالات الحياة التي يتناولها المجتهد بالبحث في حيثياتها، والحكم عليها بأحكام الشرع..". ثم بين أن مقصوده منها "الأطر الأصولية العامة التي تنظم عمل المجتهد، وتتحدد فيها معالم منهجه في استنباط الأحكام والوقائع، وتنزيلها على واقع الناس، تحقيقا لمراد الشارع ومقصوده في تحقيق مصالح العباد عاجلا وآجلا". فجعل بحثه في دائرتين؛ الاجتهاد مع وجود النص والاجتهاد مع عدم النص.

وجعل للاجتهاد المقاصدي مع وجود النص مجالات هي:

أ- النظر في نصوص الشريعة من حيث المفهوم اللغوي و الاصطلاحي: وهذا ما يسمى التفسير المقاصدي أو المصلحي للنصوص.

ب- رفع التعارض الظاهري بين النصوص

ت- البحث عن علل الأحكام

أما في حديثه عن الاجتهاد المقاصدي عند عدم النص فقد اعتمد لتوضيحه أساسين ظاهرين:

1- إيجاد حكم غير منصوص: وقصد بها المجالات التي تنتظم بها الوقائع والمستجدات، وحصرها في خمسة أبعاد:

أ- الاجتهاد القياسي

ب- الاجتهاد الاستصلاحي

ت- استقراء الجزئيات التي اختلفت موضوعاتها: ليصل بها إلى معان كلية.

---

[1] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص183-184.

[2] لعيادي: الاجتهاد المقاصدي ومناهجه، من ص38 إلى ما بعدها

ث- الاجتهاد القائم على سياسة التشريع: وذلك باعتبار الظروف وتغيراتها.

ج- البيان التفسيري للقرآن الكريم فيما تركه الرسول ﷺ دون تفسير؛ ليفسح بذلك المجال للمجتهد بالتحليل والتعليل في ضوء الظروف التي تتداول المجتمع المسلم في كل عصر.

2- التقليل من الأحكام التعبدية: حيث يكون الأصل في أحكام الشريعة كلها التعليل، وقد أسسه ابن عاشور على عنصر "معقولية المعنى".

الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد المقاصدي عند الشيخ عبد الله بن بيه:

تحدث الشيخ ابن بيه حفظه الله في كتابه علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه في المحور الرابع منه عن الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها[1]، ويقصد به كيفية استغلال المقاصد للوقوف على حكم الشارع وأحكامه. أو كما عبر عنها بقوله: "أن المقاصد بعد استنباطها واستخراجها من مكامنها كيف نجني ثمرتها؟ وكيف تنجدنا وترفدنا وتسعفنا وتتحفنا بفوائد تشريعية؟".

وقرر أن أول استثمار لها هو انتخاب المجتهد؛ فشرطه أن يتصف بمعرفة المقاصد، كما أسس ذلك الشاطبي رحمه الله. ثم تحدث عن مدارك المقاصد، وأكد أنها تزيد عن عشرين منحى من مسائل الأصول التي يفعل فيها النظر المقاصدي. وسنعود على هذا الموضع بمزيد توضيح وبيان في النقاط الموالية. ليصل في نهاية هذا المحور إلى تقرير ثلاث مجالات للاستنجاد بالمقاصد وهي:

أولا: في تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها؛ لتوسيع دائرة الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع....

وبناء على منهجه ورؤيته لعلاقة المقاصد بأصول الفقه التي جعلها بمنزلة الروح في الجسد والمعدود في العدد، حاول تقديم تطعيم مقاصدي لأصول الفقه؛ حتى يبرز معها المجال التجديدي ويثبت بها إمكانية وقوف أصول الفقه أمام الحوادث والنوازل الواقعة على مدد كل العصور. وكذا ليؤكد قطعية أصول الفقه وانبناءها على الكليات والقواعد العامة.

وفي هذا الصدد قدم ثلاثين منحى من المناحي الأصولية التي يستنجد فيها بمقاصد الشريعة، ويفعل فيها النظر المصلحي والمقصد الكلي. وقد ذكرها خلوا من الترتيب، حاولت عرضها بطريقة منظمة على مباحث أصول الفقه، حتى يسهل إدراكها والاستفادة منها، **وهي كالآتي:**

[1] ابن بيه: المحفوظ عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ط3، 1434هـ-2013م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ص95 وما بعدها. أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ط1، 1427هـ، دار المنهاج، جدة، 363وما بعدها.

1- المناحي المتعلقة بباب الأدلة

وذكر فيها مسائل تتعلق بمختلف أنواع الأدلة، التي يمكن بالنظر المقصدي إليها بناء أحكام بطرق جديدة، ونحاول عرض هذه المسائل مرتبة على وفق باب الأدلة في أصول الفقه.

أ-الأدلة الأصلية: والمعروف أنها ما يتعلق بمباحث الكتاب العزيز والسنة النبوية، وهو هنا ذكر مسألتين فقط تتعلقان بمبحث **السنة النبوية** وهما:

المسألة الأولى: العدول عن مقتضى نص خاص لمخالفته أصلا أو قاعدة، كعدول الأحناف عن حديث المصراة؛ لمخالفته قاعدة منع بيع الطعام بالطعام نسيئة وقاعدة منع المزابنة. وكرد عائشة ﵂ خبر ابن عمر أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه، بأصل مقصدي ثابت، هو ﴿ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

المسألة الثانية: خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام؛ كترك التراويح جماعة دليل على اختصاص الترك بزمن النبي ﷺ، فعلة مخافة وجوبها هي مقصد.

ب-**الأدلة التبعية:** وهي المجال الرحب الذي أوسع فيه قلمه؛ حيث ذكر ما يزيد عن إحدى عشرة مسألة تتشارك فيه مختلف الأدلة.

مسائل القياس

- قياس العلة "الاستنجاد بالمقاصد لإلحاق فرع لا نص فيه بأصل منصوص لوصف جامع"

فالعلة هي علامة وإشارة إلى وجود المعنى المقصدي في نص من النصوص، فإن كانت منصوصة فهي مسلك مقصدي كقوله: لأجل –كي ..، وإن كانت مستنبطة فإن مسالكها كفيلة ببيان مقصديتها وخاصة مسلكي:

- المناسبة الذي يقوم "على المصلحة المرتبطة بتنزيل الحكم على الواقع، بحيث يترتب على هذا التنزيل نشوء مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها".

-تنقيح المناط بنوعيه طرد الأوصاف غير المؤثرة وإلغاء الفارق. مثاله منع سفر المرأة مع غير ذي محرم. فبإلغاء وصف المحرمية وإناطة الحكم بوصف أعم هو أمن المرأة والذي يتحقق بالرفقة المأمونة؛ رجالا ونساء ينتج علة عامة هي الأمن، ومقصدا أعم هو صيانة المرأة والمجتمع في مواطن الشبهة.

وعموما مسالك العلة تدل على المقصد مباشرة أو إيماء. كالإيماء إلى المشقة التي هي المقصد من علة القصر في السفر. وقد لا تظهر هذه الحكمة في بعض المسالك كمسلك السبر

والدوران، وإن صلح الوصف لترتيب الحكم عليه فإنه لا يصلح مقصدا؛ كوصف الكيل فهو علة الربا عند الأحناف، لأنه الوصف المستبقى في مسلك السبر لكن لا تظهر فيه المناسبة[1].

– **بين التعبد ومعقولية النص؛** معناها النظر بدءا في النص –الأوامر والنواهي– هل هو مما لا يعقل معناه فيكون تعبديا، أو هو مما يعقل معناه فيكون محل تعدية وقياس. فهذه الخطوة قبل إجراء العلة، وبسببها وقع الخلاف في كثير من النصوص. كالأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب؛ بين التعبد عند المالكية ومعقولية المعنى عند الجمهور فيفيد النجاسة.

– **الاختلاف في طبيعة المقصد المؤثر في الحكم،** كمسألة ولوغ الكلب فالجمهور على أنها راجعة إلى نجاسة لعاب الكلب، وابن رشد الجد يرى أنها مقصد صحي يرجع إلى خوف العدوى.

– **تعدد المقاصد أو الاقتصار على مقصد واحد مما يؤثر في الحكم،** كمسألة نقل لحوم الهدي إلى الآفاق، فالمالكية على الجواز لأن مقصد الشارع إخراج هدي للمساكين في الحرم. والحنابلة على اختصاص مساكين الحرم به؛ إذ أن ذلك أحد مقصدي النسك.

مسائل في المصلحة المرسلة:

–**المناسب المرسل** "إحداث حكم حيث لا نص ولا مناسبة معينة". كإحداث السجون من قبل أمير المؤمنين عمر ﷺ لردع المجرمين.

– **الفرق بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة،** وتعرف عن طريق فقه الموازنات والأولويات، وذلك بمقابلة مصلحة بمفسدة أو بمصلحة أرجح منها، وهذا عين المقاصد. ومثَّل لها بفقه الأقليات: فقوة المؤمن مقصد شرعي "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف". ولكن تعاطيه لبعض البيوع الفاسدة وبعض المناكر للمقيم بدار الكفر، ولو كان به مصلحة جماعة المسلمين بما يمنحه من ثراء ومكانة، إلا أن مفسدته أعظم.

مسائل الاستحسان:

– **الاستحسان؛** سواء كان عدولا بالمسألة عن نظائرها، أو مراعاة للمصلحة في تخصيص عام، أو استثناء بالعرف، فإنه في أكثر الحالات يراعي معنى من المعاني؛ كاستحسان الأحناف إعطاء الزكاة

[1] ومنه يمكن أن نرجح وصف الاقتيات والادخار علة للربا على باقي الأوصاف في المطعومات بناء على مناسبته للحكم والحكمة.

لعبد فقير، مع أن الزكاة لا تعطى لمن تجب نفقته على الغير؛ باعتبار فقر عائله، وأن حكمة المنع هي غناه بإغناء العائل. واستحسان المالكية جواز إسقاط الدين عن المدين مقابل زكاة الدائن، إذا كان للمدين مال يمكن يقضي به الدين، وعدم إجزاء الزكاة إذا كان معدما.

– **تخصيص عموم بمقصد** "حيث يوجد عموم تمس الحاجة إلى إخراج بعض مشمولاته من دائرة العموم، دون ظهور مخصص من نص أو قياس، وهذا النوع من التخصيص بالمقاصد يعتبر ضربا من ضروب الاستحسان". مثاله منع الصدقة لآل بيت النبي ﷺ فيخصص هذا العموم بما إذا لم يكن لهم من الفيء ما يسد خلتهم. فإذا لم يكن لهم، فإن سدّ خلتهم أولى من سدّ خلة غيرهم، كما يراه المالكية والحنفية. وكاستثناء الحائض من عموم منع القرءان لغير الطاهر استحسانا عند مالك، لمصلحة استذكاره وحفظه.

مسألة في سد الذرائع والنظر في المآلات؛ كمنع المالكية والحنابلة بيع العينة لأنه تحايل على الربا، وقصد الشارع تحريم الزيادة وما يؤول إليها.

مسألة في الاستصحاب فكل أنواع الاستصحاب لا تخلو من حكمة ومقصد وخاصة **"استصحاب حكم العقل المبقي على النفي"** الذي يتفق على القول به الجمهور والأحناف. وعلى حد قولهم المفقود لا يورث ولكنه لا يرث. فكان سبب الخلاف بينهم وبين الجمهور هو تنازع مقاصد، وليس نزاع نصوص.

مسألة في عمل أهل المدينة، وهي في التمييز بين العمل الذي يحتج به القائلون؛ فإن كان غير معلل حمل على التوقيف، وإن كان من طريق الاجتهاد والرأي فلا يكون حجة.

مسألة في قول الصحابي وهي في التمييز بين قول الصحابي المرفوع إلى النبي ﷺ وبين ما يحمل على الرأي. فقوله إن خالف القياس حمل على التوقيف، كقول عائشة رضي الله عنها "أكثر ما يبقى الولد في بطن أمه سنتان" فإن هذا التحديد لا يهتدى إليه بقياس.

2– المناحي المتعلقة بباب الدلالات

ومبحث الدلالات هو مجال الفهم عن الله تعالى مباشرة، لأنه يتعامل مع مفردات النص الشرعي، وبه يوقف عن مقصود الشارع المنصوص والمفهوم، وذكر فيه حوالي ستة مسائل نعرضها على النحو التالي:

المسألة الأولى: بيان المجمل بالمعنى المقصدي، مثاله تفسير الأحناف القرء بالحيض لأن العدة شرعت لبراءة الرحم. والحيض هو علامة تلك البراءة.

المسألة الثانية: العدول عن ظاهر النص لقرينة مقصدية، فيكون المقصد أساس التأويل، كتأويل الأحناف والمالكية حديث "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا " بالمتساومين حتى يتحقق مقصد الانضباط في المعاملات.

المسألة الثالثة: تقرير درجة ونوع الحكم مناط الأمر أو النهي أو المدح أو الذم، كترجيح الجمهور أن أمر كتابة الدين في قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ البقرة/282 للندب والاستحباب؛ لأن الدين ملك للدائن يمكن أن يسقطه فلا يجب أن يوثقه.

المسألة الرابعة: عمل المقاصد في مفهوم المخالفة إما تعضيدا وإما تفنيدا. فمن الأول اعتبار المخالفة في حديث "من باع نخلا قد أبرت فثمرها للبائع؛ إلا أن يشترط المبتاع" مفهومه أن من باع نخلا قبل تأبيرها فثمنها للمشتري، عضدوا ذلك بمقصد مكافأة من قام على الثمرة حتى صلحت.

أما الثاني وهو ردُّها، مثاله ردُّ أبي حنيفة المفهوم في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ الطلاق/06 الذي فهمه الجمهور؛ أن غير الحامل وهي الحائل لا نفقة لها بناء على مفهوم الشرط، ورده أبو حنيفة بأن الحائل محبوسة بعدته، وبالتالي فلها النفقة لأن مشروعية النفقة ناشئ عن حبس الزوجة بالعدة.

المسألة الخامسة: مفهوم الموافقة –ويتردد بين قياس الأولى وبين الدلالة اللفظية– مثاله قوله تعالى:﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ الإسراء/23 فهم منه الضرب لما علم من قصد الشارع لبرهما المنافي لمطلق الأذى.

المسألة السادسة: تقييد المطلق؛ ذهب الحنفية إلى عدم تقييد المطلق بالمقيد، كما في كفارة الظهار واليمين؛ وهي تحرير رقبة بخلاف كفارة القتل التي تشترط الإيمان في تحرير الرقبة، وهذا لما فُهم من قصد الشارع في التفريق بين مقامي الكفارات. وفهم الجمهور بأن القصد هو الحث على تحرير رقاب المؤمنين، فقيدوا المطلق بالمقيد وهو ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ النساء/92.

المسألة السابعة: تنزيل الأخبار المنفية أو المثبتة منزلة الأوامر والنواهي، مثاله في الإثبات قوله تعالى:﴿ فِيهِ ءَايَـٰتٌۢ بَيِّنَـٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾آل عمران/97 فلضرورة صدق الخبر لا بد من فهم قصد الشارع، بأن الخبر هنا يراد به الأمر أي أمنوه.

ومثاله في النهي ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ النساء/140 يستفاد منه النهي؛ أي لا تجعلوا للكافرين عليكم سبيلا.

3-المناحي المتعلقة بباب التعارض والترجيح

باب التعارض والترجيح من أهم أبواب أصول الفقه، ففيه تظهر مكنة النظر والفهم عن الله سبحانه وتعالى، فيرفع ما يستشكل من تعارض ويقدم ما يظن أنه مقصود الشارع. وقد ساق فيه جملة من المسائل هي:

المسألة الأولى: الترجيح بين النصوص على ضوء المقاصد، ليقدّم المجتهد عاما يرى أنه ألصق بالمقصد ويرد خاصا. كتقديم الجمهور خبر "من بدل دينه فاقتلوه" الذي يقتضي قتل المرتدة على ما ورد في الصحيحين، من النهي عن قتل النساء؛ لأن الخبر الأول تضمن العلة فحملوا النهي في الثاني على الحربية.

المسألة الثانية:الجمع بين الأدلة عند التعارض، كحديث وجوب الغسل للجمع مع حديث "من توضأ فبها ونعمت"، فيحمل الأول على من توجد به رائحة مؤذية، **فيجمع بين الخبرين عن طريق تعيين مقصد الشارع من الأمر بالغسل.**

المسألة الثالثة: الترجيح بالمقصد في تعارض الأخبار، كترجيح حديث ابن عباس في تخيير بريرة، أنها عتقت تحت مغيث وهو عبد، على خبر أنَّه كان حرا، لأن مقصد الشارع هو رفع ضرر بقاء الحرة تحت العبد.

4-مسائل أخرى

المسألة الأولى: وضع الأسباب وقصد المسببات؛ فهي من مستلزماتها. وتظهر بجلاء في العاديات لأن وجوه المصالح فيها بينة بخلاف العبادات، والالتفات إليها عند المجتهد أولى ليتسع مجال اجتهاده ونظره، ليقف على العلل فيجريها على نسق التشريع وإلا يبطل القياس.

المسألة الثانية: أفعال المقتدى به مما ليس تفصيلا للأمر

المسألة الثالثة: السكوت الدال على العفو؛ كترك الاستفصال في طعام الذين أوتوا الكتاب يدل على جواز ذبحهم.

المسألة الرابعة: ما يقصد الشارع من إشارة ونحوها، يعرف به قصد الشارع في سياق الفتوى.

المسألة الخامسة: مراعاة قصود العقود في التصحيح والإبطال والشروط.

المسألة السادسة: اختصاص بعض الناس دون بعض بحكم؛ لأنها تنبني عن النظر المصلحي الذي يخص كل فرد بحد ذاته.

ثانيا: تقديم اجتهاد مستقل في القضايا الجديدة من خلال آليات الاجتهاد، التي ستكون قادرة على استيعاب كل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، بعد تحقيق المناط الذي ينطلق من دراسة الواقع بكل تعقيداته.

وسنتحدث في المبحث القادم إن شاء الله تعالى عن مسالك وآليات الاجتهاد المقاصدي التي تحقق النظر في القضايا المستجدة.

ثالثا: اختيار الأقوال المناسبة التي تحقق المقاصد الشرعية، حتى ولو كانت مهجورة، مادامت نسبتها صحيحة، وصادرة عن ثقة، ودعت إليها الحاجة. وهي الشروط الثلاثة التي وضعها المالكية للعمل بالقول الضعيف.

هذا تفصيل ما قدمه العلامة ابن بيه حفظه الله في ما يتعلق بمجالات النظر المقاصدي؛ والتي بناها على مباحث أصول الفقه. وهي كما قلنا تنم عن نظرته إلى العلائق الوشيجة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ليؤكد بهذه المحائر والأكنسة والمناحي، حاجة أصول الفقه إلى تطعيم وتجديد روحي، يفهم به خطاب الشرع ليقتنص به مقصود الشارع.

المطلب الثالث: مجالات الاجتهاد المقاصدي في الطروحات المعاصرة –جمال الدين عطية رحمه الله–

تحدث الدكتور عطية في فصل "تصور جديد للمقاصد"، عن طرحه ورؤيته الجديدة في الانتقال من الضروريات الخمسة إلى مجالات المقاصد الأربعة، وقبل أن نعرض رأيه لابد من بيان خلاصة لما عرضه في مبحث سابق عنه، والذي تحدث فيه عن مسألة حصر المقاصد في الضروريات الخمسة، فهذا أصل لما يريد طرحه في مبحث المجالات.

هل المقاصد محصورة في الضروريات الخمسة؟ هل هي نصية أم اجتهادية يمكن الزيادة عنها؟ هذا ما أجاب عنه رحمه الله في هذا المبحث.

حيث نوه أن الأصوليين لم يخرجوا عن ما بلوره الغزالي ونقحه في كتابه المستصفى في مسألة الضروريات الخمسة، وهي: الدين والنفس والعقل والعرض والمال. وأن الآمدي أول من صرح بانحصارها، بدليل الواقع الذي ينفي في العادة وجود مقصد ضروري خارج عن هذه المقاصد.

وعرض في ذلك موقف العز بن عبد السلام الذي لم يقلد في هذه المسألة، بل طرح تقسيمات مختلفة ومتنوعة تؤكد تعدد وتنوع المقاصد، وتفند مبدأ حصرها في خمسة فقط.

وأردف عرضه بموقف ابن تيمية؛ الذي جعل المصالح قسمان: جلب منافع في الدنيا والدين ودفع مضار؛ بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصَّر.

أما ابن فرحون (799هـ) فقد قسم المقاصد إلى خمسة أنواع:

- ما شرع لكسر النفس
- ما شرع لبقاء الإنسان
- دفع الضرورات
- ما شرع لمكارم الأخلاق
- ما شرع للسياسة والزجر

ثم عرج على التجديد الذي طرحه ابن عاشور، والذي يتعلق بالجانب الاجتماعي، فابن عاشور انتقل من الاعتبار الفردي لحفظ الضروريات إلى اعتبارها بالنسبة لعموم الأمة، فأصبحت هذه الضروريات ذو شقين:

- بعد فردي: يتعلق بآحاد الأمة
- بعد اجتماعي: يتعلق بمجموع –عموم– الأمة

ثم إن ابن عاشور لم يتوقف ها هنا، بل أضفى على بعض المفاهيم طابع المقاصد، فقد تحدث عن الحرية والمساواة والعدل والفطرة والسماحة وغيرها.

وتوالت آراء المعاصرين بضرورة إعادة قراءة التراث في هذه القضية، خاصة و أنها ليست نصا بل اجتهاد، والاجتهاد محدود بالواقع و الظروف. ومن هؤلاء المعاصرين: الشيخ مُحَمَّد الغزالي ومُحَمَّد سراج والأستاذ الخمليشي والدكتور الريسوني وغيرهم.

فالدكتور عطية رحمه الله بهذه الخطوة يؤصل إلى مبحث جديد بأفكار تنتظم في عقد جديد، فقابلية الزيادة على الضروريات الخمس تمنحنا فكرا يجعل هذه المنظومة حاكمة على مستويات مختلفة، لنخرج من الاهتمام بالفرد كفرد إلى الاهتمام به كفرد ومجتمع ودولة. فبملاحظة تغير هذه المستويات تتولد لنا مقاصد أخرى وتتسع مجالات النظر المقاصدي.

فهو رحمه الله أسس طرحا جديدا وإن كان بأفكار من وحي التراث، واستطاع الانتقال بالمقاصد من مجال الإنسان كمكلف إلى الإنسان بأبعاد جديدة، ليأتي طرحه هذا في وقت مهم جدا للالتفات إلى هذه الأبعاد بقوة الضرورات التي اكتسبت هيبة في الشريعة الإسلامية.

الفرع الأول: من الكليات الخمسة إلى المجالات الأربعة

بعد أن كان الحديث عن مصالح الإنسان محصورا في الكليات الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. جعلها د عطية رحمه الله أربعة وعشرين مقصدا، يلم شملها أربع مجالات. في محاولة منه لجعل هذه المقاصد تكتسي لبوس الهيبة والتقدير الذي حصلته الكليات الخمس؛ لأجل تحقيق النفع بأكبر قدر يمكن تحصيله.

فلما أراد الحديث عن مجالات المقاصد، عرض تصوره للأصول التي تدور عليها مقاصد الشريعة العامة، ولم يتطرق إلى الفروع أو الجزئيات أو الأحكام..، بل ركز في كل مجال من المجالات الأربعة عن أصول المقاصد التي تخدم ذلك المجال. وهي بطبيعة الحال أمر اجتهادي، قد يوافق عليه وقد يزاد فيه وقد ينتقد به.

أولا: مجال الفرد مقصوده منه: **ما يُحصل بقاء الإنسان كنوع.**

ولم يخرج عن ما وضعه الغزالي من الكليات الخمس، إلا أنه أبدى ملاحظات حول هذه الكليات، وذلك بتجديد في الوسائل والمقاصد التبعية المحققة لكل مقصد منها. مثلا:

- فيما يتعلق **بحفظ النفس:** ألمح إلى ما أقره ابن عاشور من اعتبار الحرية الشخصية والكرامة الإنسانية، تمييزا له عن الحيوان الذي يتحصل بقاءه بالمأكل والمشرب.

- أما في **مقصد العقل** فقد بين بعض الوسائل التي تخدم وظيفة العقل؛ منها التدبر والتعلم وكسب المهارات المعرفية وغيرها، وهذا تخطيا للمثال الشائع ضربه في مقصد العقل، وهو تحريم الخمر وما يلحق به من المسكرات.
- ثم تحدث عن **مقصد التدين** للفرد، وأن هذا المقصد يتحقق بتعلم العقيدة وممارسة الشعائر التعبدية والتأدب بمكارم الأخلاق وتعلم فريضة التدبر والتفكر في خلق الله.
- أما **مقصد المال** فيحفظ بما سن له من عقود لكسبه وإثماره، وتحصينه من الغرر وأسباب إتلافه.

كما أنه قدم ملحظا آخر فيما يتعلق بكليتي الدين والنسل، فلم يبق عليهما كما عهدنا بهما، بل رأى أن:

– دين الفرد المسلم هو حفظ تدينه، أي ما يخصه من الدين كفرد، لا ما يتعلق بحفظ الدين بحد ذاته. ولذلك جعله دون حفظ النفس والعقل، لأن بعدمهما لا يبقى تدين.

–أما ما يتعلق بمقصد النسل فقد اختار عبارة العرض، ورأى أنها أقرب للفرد من باقي المصطلحات، وأشمل للمعاني التي تخدم مجال الفرد، ففيها تدخل كرامته وسمعته. والإنسان يبذل نفسه وماله دون عرضه، ولا يرضى فيه بالدنية.

وهذا دليل على أن أسلافنا نظروا بمنظار مقاصدي عميق، فبعد كم من قرن بيننا، ما زلنا نؤكد على ما قرروه في أن الإنسان يحفظ بحفظ مصالحه الخمس، وأنه يبقى ما قامت هذه الكليات ويفنى بذهابها، وإن كانت على درجات مختلفة فيما بينها.

ويبقى مجال نظر المعاصرين في تحديد ما يحقق بقاء وحفظ هذه الكليات، من تقديم وتأخير بين المقاصد، وتجديد في الوسائل الخادمة، وتفصيل في ضبط مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وهذا ما وقفنا عليه عند الدكتور عطية رحمه الله تعالى.

ثانيا: مجال الأسرة مقصوده منها: **أن الأسرة أحد المجالات التي نبحث فيها عن تطبيق مقاصد الشريعة، لا أننا نبحث عن مقاصد الشريعة من الأسرة، وفرق بين المقامين.**

وقد وضع جملة من المقاصد، التي يجب التنبه إليها وتطبيقها للوصول إلى أسرة تحقق مقاصد الشريعة من وجودها.

1- **تنظيم العلاقة بين الزوجين؛** ولتحصيل ذلك شرع الزواج ضروريا، والتعدد حاجيا، وسد طرق الإغراء مكملا لهما.

2- **حفظ النسل؛** وذلك بالحث على الزواج الذي هو طريق الإنجاب، وتحريم ما دونه من لواط وسحاق، لأنه ينكس الفطرة ولا يحقق المقصد. كما حرم الإجهاض والوأد والإختصاء، وكل ما يؤدي إلى فساد تحقيق النسل.

3- **تحقيق المودة والرحمة؛** فالأسرة كيان روحي، يتعلم فيه الأبناء خصال الحب والتراحم، لذلك شرعت آداب للمعاشرة بالمعروف والإحسان. وجعل المقصد الضروري من التزوج السكن "لتسكنوا إليها"، والمودة حاجيات، والرحمة تحسينيات.

4- **حفظ النسب؛** استشكل على الأصوليين القدامى تقديم النسل أم النسب ككلية مقاصدية. فهناك من سماها حفظ النسل، ومن سماها حفظ النسب، وإن كان لكل منهما معناه ومجاله. وهذا ما أبرزه د عطية في مجال الأسرة؛ حيث بين أن كلا منهما مقصدا بمعناه الخاص، فحفظ النسل يحصل بقاء النوع في الأسرة، بالطرق التي أوردناها سالفا، أما حفظ النسب فهو صحة نسبة الفرع إلى أصله، وقد وضع الشارع أحكاما تحقق هذا المقصد، فحرم الزنا والتبني وكتم ما في الأرحام... وغيرها. و إن كان حفظ النسل أقوى درجة من حفظ النسب، كما أن ابن عاشور عدّه من الحاجيات لا من الضروريات.

5- **حفظ التدين في الأسرة؛** ويرجع هذا إلى المسؤولية التي يتحملها رب الأسرة، وذلك باختيار ذات الدين، ومتابعة أفراد الأسرة في ما يتعلق بممارسة العبادات، و تعلم العقيدة السليمة، والتحلي بمكارم الأخلاق، خاصة ونحن في زمن كثر فيه الفساد وضعف الوازع الديني. وعليه أصبح حفظ التدين في الأسرة مقصد ضروري.

6- **تنظيم الجانب المؤسسي للأسرة؛** فالأسرة بحق مؤسسة متكاملة لها رئيسها –رب الأسرة- ووزير داخليتها –الزوجة- وإليهما ترجع قرارات باقي أعضاءها من الأولاد. فالشريعة أحاطت بأحكامها كلما يحقق ديمومة واستقرار الأسرة، سواء كانت أسرة صغيرة أم أسرة كبيرة، فسنت كل ما يضبط العلاقات بين أفرادها، من بيان للحقوق والواجبات وأحكام الرحم والقرابة والمصاهرة ...

7- **تنظيم الجانب المالي للأسرة**، وذلك ببيان أحكام المال في الأسرة، بداية من المهر، والنفقة على الأولاد والزوجة والمطلقة والحاضنة والمرضعة، كما بينت أحكام الوصية والميراث والهبة والأوقاف الذرية وتحمل الدية على العاقلة ...وغيرها.

ثالثا: مجال الأمة ومقصوده منها: **ما يحقق قوة واستقرار جماعة المسلمين**

وهو بهذا يتماشى مع ما قرره ابن عاشور من أن الكليات الضرورية لا تختص بآحاد المسلمين، بل تتعداها إلى جماعتهم، فتكتسي ببعد اجتماعي. وحدد جملة من المقاصد هي:

1- التنظيم المؤسسي للأمة و ذلك "باعتبار الأمة كيانا متميزا له خصائصه و مقوماته وتنظيماته"[1]. **ويتحقق ذلك ب:**

تدعيم وحدة العقيدة والشريعة واللغة.

تدعيم معنى الخلافة الخاصة بالأمة الإسلامية وذلك بالإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

مبدأ سيادة الشريعة عن كل ما عداها من القوانين و الأعراف.

ضرورة التنظيم الجماعي بدءا من الوحدات الصغيرة حتى الإمامة الكبرى.

نظام الشورى أساس تسيير الأمة وخاصيتها المتميزة.

2- حفظ الأمن؛ الداخلي بتشريع الأحكام المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض والأموال، وفرض العقوبات على انتهاكها كالقصاص وحد الردة والحرابة ...

الخارجي بإعداد القوة للزجر وفرض الجهاد للذود عن البيضة وحمايتها.

3- إقامة العدل: في ما يتعلق بقضايا الأمة كالحكم والقضاء والسياسة.

4- حفظ الدين والأخلاق؛ أي دفع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية، فالله تكفل بحفظه وأمر المكلفين بإقامته؛ عن طريق فرض الجماعات والجمعة والحج والعيدين، لاستشعار الرابط الديني الجامع بينهم. أما عدَ الأخلاق من التحسينيات فهو مما لم يوافق عليه د عطية، بل صرح أن منها ما هو في رتبة الضرورات ؛كالأمانة والصدق لحفظ كيان الأمة.

5- التعاون والتضامن والتكافل وساق في هذا جملة من الأحكام المحققة للتكافل الاقتصادي والاجتماعي؛ كالزكاة والوقف والوصايا ونظام الديات.

[1] القرضاوي: كيف نتعامل مع القرءان، ط3، 2000م، دار الشروق، القاهرة، ص109.

والذي يظهر لي والله أعلم أن هذه المعاني مندرجة في المقصد الذي قبلها وهو حفظ الدين والأخلاق؛ ذلك أنها قيم دينية وأخلاقية تتصف بها الأمة الخيرية. كما أن الوسائل التي ساقها هي أحكام دينية بالدرجة الأولى، وعليه يمكن جعلها – التعاون والتضامن والتكافل- من المقاصد الحاجية لحفظ الدين والأخلاق في مجال الأمة.

6- نشر العلم وحفظ عقل الأمة؛ فحفظ عقل الجماعة أولى من حفظ عقل الفرد، ولذلك شرعت أحكام للحفاظ على العقل من الفساد العضوي كالمسكرات، والفساد المعنوي كالذي تبثه وسائل الإعلام. وفرضت طلب العلم وتحصيل مكنة التدبر وإعمال العقل والنهي عن التقليد.

7- عمارة الأرض وحفظ ثروات الأمة؛ لتتحقق التنمية في الأمة بعمارة ما يقع تحتها من نطاق الأرض واستثمار أموالها.

رابعا: مجال الإنسانية مقصوده منها: **ما به تظهر عظمة الشريعة وكمالها وصلاحها لكل زمان ومكان.**

وعليه ففي الشريعة أحكام منطقية وعقلية، يصدّق بها المؤمن والكافر على حد سواء، فيكون الخطاب فيها موجها للناس كافة. تمثل هذه الأحكام منطلقا تواصليا بين مختلف المعتقدات، لتحقيق مقصد الاستخلاف في الأرض.

ومنه حدد د عطية رحمه الله جملة من المقاصد التي يجب تطبيقها في مجال الإنسانية منها:

1- التعارف والتعاون والتكامل

2- تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض

3- تحقيق السلام العالمي القائم على العدل

4-الحماية الدولية لحقوق الإنسان وذلك ب:

- تحرير الإنسان من العبودية للإنسان بالتزام عقيدة التوحيد
- نصرة المستضعفين في كل مكان وحماية حرية الفكر والعقيدة
- إباحة التدخل الدولي لحماية حقوق الإنسان من النظم الطاغوتية والممارسات الاستبدادية

خامسا: نشر دعوة الإسلام، وهذا مقصد المقاصد ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴾الأنبياء/25.﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات/56، **فجوهره بيان وحدانية الله ووجوده** وذلك بك:

- استغلال الوسائل التواصلية الحديثة لنشر الدين وتعليمه عبر الانترنت والإعلام.
- تكوين الدعاة المختصين في ذلك وتعليمهم لغات وأحوال الأقوام محل الدعوة.

هذا ما حاولت اقتناصه مما أورده "د عطية رحمه الله" في كتابه نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وبعد هذا العرض الذي تخلله التلخيص والزيادة والتعقيب أردت أن أنبه إلى أن هذا الجهد لبنة في مرحلة بناء اجتهاد مقاصدي، يخدم واقع المكلفين بالدرجة الأولى، وأنه لا يخلو من ملاحظات وتعقيبات. كما أن وسائل المقاصد أو المقاصد التبعية، التي أوردها خاضعة لمعيارية الزمان والمكان والأشخاص والأحوال واعتبار البعد الفردي والجماعي؛ حيث أن ما صلح حاجة في عصر يعتبر في عصر آخر ضرورة، وما عدَّ ضروري لشخص هو تحسيني لشخص آخر وهكذا.

هذا وصف لنتاج بعض باحثي العصر في مجالات الاجتهاد المقاصدي، وقدمنا ملاحظات عامة عنها. وقد ألمح بعض المتخصصين في مجال المقاصد إلى قضايا في هذه المسألة، منهم الدكتور الريسوني حفظه الله الذي أشار في عديد من كتبه، إلى فكرة أن المقاصد تتعدى المجال الأصولي المعهود، بل وتتجاوزه إلى مجالات عديدة فكرية وإصلاحية، يقول حفظه الله: "ولقد أصبح من الثابت ومن الواضح أن للدراسات المقاصدية مجالات ووظائف وقواعد تختلف اختلافا بينا عما في علم أصول الفقه وعما في غيره من العلوم الشرعية"[1].

وما يؤكد ذلك –تجاوز المجال الشرعي إلى مجالات أخرى– إسهام المقاصد في أسلمة العلوم الإنسانية المختلفة، وهذا يعزز صلاحية المنهج الإسلامي لإصلاح مناهج كافة العلوم، ومن ذلك ما ذكر ه جمال الدين عطية رحمه الله؛ حيث بين أثر المقاصد في علوم التربية عن طريق التمثيل بمقصد العقل، فقال: "والعقل ميزة اختص الله بها الإنسان وفضله بها على سائر مخلوقاته ليستخدمها في حياة الابتلاء التي اختص بها كذلك، ومن هنا كان مناط التكليف كما أسلفنا"[2]. وقد سا ر بها الريسوني إلى المجال الفكري والإصلاحي الشامل؛ حيث بين أثر المقاصد في تقويم الفكر[3].

[1] الريسوني:أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، د م ن، ص7.

[2] عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص225.

[3] ينظر: الريسوني، مقاصد المقاصد، ط2، 2014م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص38.

وما يؤكد نجاعة استغلال المقاصد في ضروب مختلفة من العلوم، ما أورده نجاة الله صديقي في كتابه **مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة**، بعد أن تحدث عن مجال الصيرفة الإسلامية في ضوء مقاصد الشريعة، حيث قال: "فالوضع الذي نشأ في مجال الصيرفة الإسلامية وما تواجهه المؤسسات المالية الإسلامية حاليا، يمكن أن يتعمم لنواجهه غدا في حقول أخرى ومجالات ثانية، فيجب أن نكون على استعداد كامل لمواجهة التحديات الجديدة في شتى المجالات". ثم ضرب مثالا آخ ر وهو مجال التعليم والتربية؛ حيث كان علماؤنا يفتون بعدم جواز تعليم العلوم والفنون الحديثة في مدارسهم، لأنها لمجرد تسهيل دخول مجال التوظيف والعمل. يقول: "وأثبت لنا الواقع الجديد أن تدريس المواد المتعلقة بالشؤون الدنيوية والعلوم الحديثة لم يعد دوره مقتصرا على الحصول على وظائف فحسب، بل إنه أصبح ضروريا لفهم الواقع الجديد، والدخول في المناخ الفكري السائد، ولمعرفة العلاقات والارتباطات المتبادلة بين جميع الناس على اختلافهم وتنوع ثقافاتهم.

إن المدارس الدينية مطالبة بتدريس المواد العصرية والحديثة؛ لكي يعرف العلماء أصحاب التخصصات في العلوم الدينية والشرعية على من تَطبق هذه الأحكام، وما الظروف والأحوال الملائمة لتطبيقها؟".

ويضيف قائلا عن ضرورة اعتبار المقاصد في الأمور الدنيوية كما اعتبرت في الأمور الدينية "وبما أن مقاصد الشريعة تُحيط بالأمور الدينية والدنيوية معا، فإن عملية الاجتهاد مطلوبة ومقصودة في كلا المسارين الديني والدنيوي، ولا يمكن فصل الأمور الدينية عن الدنيوية في الحياة العملية، ولا يمكن تقسيمها تقسيما واضحا ومنفصلا كتمييز الأبيض عن الأسود. لأنه في معظم الأحيان يكون هناك تشابك بينهما، كما نرى ذلك واضحا وجليا في مجالات التعليم والتربية وشؤون الصحة والعلاج وغيرها".

وعنون فصلا من كتابه بـ"دور مقاصد الشريعة في مستقبل الإنسانية"، انطلق فيها من أن الخطاب الديني موجه إلى البشرية جمعاء. ويهدف إلى "تسليط الأضواء على تطوير مستقبل البشرية جمعاء في ضوء هذه المقاصد وتفعيلها في الواقع، ونوضح دورها ومساهمتها الفعالة في بناء مستقبل زاهر للإنسانية، وما في هذه المقاصد من توجيهات مفيدة واستشراف مستقبلي لما تتطلع إليه الإنسانية". وتحدث عن تعاليم الإسلام في التعامل مع أفراد البشرية جمعاء. وقرر في ذلك

خمسة عشر مبدءا تُجسد هذا التعامل. ثم عرض مسائل إنسانية مشتركة، وجب على مسلمي اليوم اتخاذ مواقف بينة فيها كقضية أسلحة الدمار الشامل وقضية الإرهاب[1].

ونحن نشيد بهذا المسار، بل ونحث على انتهاجه لنخرج الفكر الإسلامي من قيد الكتب والمؤلفات إلى أرض التفعيل والتنزيل، وليتأكد مبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان يجب علينا محاولة إيجاد حلول للواقع المعاصر انطلاقا منها. لذلك يرى الريسوني حفظه الله أن "سعة مجال المقاصد أعم من أصول الفقه، باعتبار البحوث التي يتضمنها كمقاصد الخلق، ومقاصد المقاصد، والمقاصد العالية، ومقاصد العقائد، فهو بهذا الاعتبار لا يقف عند حدّ ضبط عملية الاستنباط من النصوص في شقها المعنوي بل يتعدى ذلك إلى ما ذُكر"[2].

فهو بناء على دعوته إلى استقلال المقاصد عن علم الأصول، بنا هذا الرأي واستند فيه إلى بعض خصائص مقاصد الشريعة؛ ككونها ذات موضوع خاص وأصبحت تُدرس في عديد من كليات العالم كتخصص، استقلت بالتأليف وأصبح هناك متخصصون فيها، وغيرها من المظاهر التي تنبئ بنشأة علم جديد، وهو ما دعا إليه ابن عاشور وتبنى هذه الدعوة الدكتور الريسوني من بعده. ومن هذه المستندات التي ارتكز عليها كون المقاصد لها مجال أوسع من المجال الأصولي الاستنباطي؛ وعليه فهي أعم منه "فهو يرى أن الاجتهاد المقاصدي أعم من الاجتهاد الأصولي وذلك بالنظر إلى مجال كل منهما". ولكن هذا وغيره ليس مما يلزم به، فلا حجة فيه على استقلال المقاصد عن أصول الفقه، بل هي علاقة العدد بالمعدود كما قال ابن بيه حفظه الله، ولئن تعدى استخدامها في غير عملية الاستنباط الأصولية فإن هذا لا ينبئ بما فُهم. فكم هي الأشياء التي تكون أساسا في علم وخادمة في علم آخر، وكم هي الآليات التي تكون في مجال أصلا ورأسا، لكن هذا لا يمنع من استعارتها لمجال آخر والاستعانة بها في غير ما وضعت له. فحتى أن قواعد أصول الفقه وإن كانت أصلا للاستنباط الشرعي فإنها تصلح لفهم أي خطاب، وتصلح لتكون قواعد فكر سليم وفهم متزن في كل المجالات العقلية وغيرها، فهل بهذا نخرجها عن أصلها ونحاول صبغها بغير ما وضعت له لمجرد استعمالها في مجال آخر؟.

[1] نجاة الله صديقي: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص293 وما بعدها.

[2] الريسوني: مقاصد المقاصد، ص15.

يقول عطية رحمه الله في الدعوى لاستقلالية المقاصد عن علم أصول الفقه: "أرى أنه ضار بكلا (العلمين) إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليا والذي ينبغي أن نحرص على تطويره"[1]. ويقول القره داغي أيضا: "أن مقاصد الشريعة ليست دليلا مستقلا، وإنما هي نوع من ميزان ضبط الاجتهاد، ومعيار لصحته ومطابقته لمبادئ الشريعة العامة، وبيان لجمال الشريعة ومحاسنها"[2]. ومنه تكون المقاصد "مسلك فقهي لفهم النصوص والأدلة، ومعيار لصحة الاجتهاد والفتوى، ومنهج فقهي قويم لضبط المسائل والجزئيات مع الكليات، حتى تكون الشريعة كلها –أصولها وفروعها، وكلياتها وجزئياتها، ومسائلها وغاياتها– على نسق واحد في انسجام تام، وتناغم كامل، وهذا هو الميزان الذي أنزله الله تعالى ليقوم الناس بالقسط والعدل"[3].

[1] عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص238.

[2] القره داغي: علي محيي الدين، المقدمة في منهج الفقه الإسلامي للاجتهاد والبحث في القضايا المعاصرة في ضوء الثوابت والمتغيرات والمقاصد العامة، ط1، 1431هـ-2010م، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ص195.

[3] القره داغي: المقدمة، ص212.

المبحث الثاني: مسالك الاجتهاد المقاصدي

تفردت الصنعة الفقهية والأصولية قديما وحديثا بعدد من الخصائص، التي ميزتها عن غيرها من الفنون والمعارف الأخرى، ومن بين هذه الميزات استنادها على جملة من الأدوات المنهجية المتينة، والمسالك الذهنية الرصينة، وذلك بغية النظر الحصيف في المستجدات والمسائل الحادثات.

وإن الغاية من التزام تلك المسالك هو انضباط الاجتهاد ووقوعه على وجهه الصحيح؛ فإذن هي خطوات إجرائية وطرق عملية وآليات، يحصل بتفعيلها اجتهاد مبني على مقاصد الشريعة، وإن هذه الآليات تختلف فيما بينها، لذلك عمدت إلى تقسيمها حتى يسهل بيانها ويحسن عرضها. فجاءت كالتالي:

المطلب الأول: مسالك في فهم النص.

المطلب الثاني: مسالك في تفعيل الأدلة.

المطلب الثالث: مسالك في تنزيل الحكم.

المطلب الأول: مسالك في فهم النص

النصوص من الكتاب والسنة هي عماد الشريعة الإسلامية، منها وفيها ينطلق الاجتهاد وينضج. لذلك كان فهمها والإحاطة بغاياتها ومعرفة عللها وأسرارها، من أهم سبل الرسوخ والتبحر في علومها. وإن الوصول إلى هذه البغية يتطلب مسالك وطرق ينتهجها المجتهد أو الناظر فيها، وجملة هذه المسالك والقواعد تنظم عملية الاجتهاد المؤسس على مقاصد الشريعة فهي ذات شقين؛ الأول حال فهم النصوص واستنباطها والثاني حال تطبيق النصوص وتفعيلها. ونعرض أهم هذه المسالك:

الفرع الأول: النصوص والأحكام بمقاصدها:

وهذه القاعدة فرع عن مسألة التعليل والتعبد، والجمهور على الأخذ بها خلافا للظاهرية، بنا ء على ردهم أصل التعليل. وهذه قاعدة عظيمة لمعرفة أحكام الوقائع غير المنصوصة، لأن النصوص محصورة والنوازل غير محدودة. وهي منهج أصيل ثابت في الاجتهاد عبر القرون. ومعناها؛ أن النصوص لا تخلو من مصالح وضعت لأجلها، علمنا منها ما علمنا وجهلنا منها ما جهلنا.

والتراث الإسلامي زاخر بفهومات واجتهادات تؤكد وتؤصل لهذه القاعدة، وترجح نجاعتها وضرورتها في الاجتهاد، بدءا من اجتهادات الصحابة إلى التابعين ومن بعدهم من الفقهاء والأصوليين إلى علماء العصر.

ونصوص الشريعة فيها ما هو عبادي وما هو عادي، والجمهور على الأخذ بأصل التعليل في العاديات –المعاملات– دون خلاف يذكر عدا الظاهرية. وعلى التعليل بالإجمال دون التفصيل في العبادات. يقول الشاطبي: "وقد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا و في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل..."[1]. ويقول أيضا:" فإذا تقرر هذا، وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص، كطلب الصداق في النكاح... وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها، فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح...ولكنها أمور جملية، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات، وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط.."[2]. وقد نجد من العلماء من علل حتى في الجزئيات، كالترمذي وابن القيم وغيرهم. مستندهم أن النصوص بمقاصدها قاعدة عامة حتى في نصوص العبادات.

ومن باب البيان نضرب مثالا توضيحيا، وإلا فإن أحكام الشريعة أغلبها من هذه القاعدة إن لم نقل كلها.

1- القتل المانع من الميراث:

أصله حديث النبي ﷺ **"القاتل لا يرث"**[3]، وهو لفظ مشترك بين قتل العمد والخطأ والقتل بالتحريض والتسبب. فأخذ الشافعية بظاهر اللفظ ومنعوا الميراث بمطلق القتل[4]. ورأى الحنفية أن مباشرة القتل هي المانعة من الإرث، سواء كانت عمدا أو خطأ؛ واستثنوا ما كان بوجه شرعي

[1] الشاطبي: الموافقات، ج1، ص321.

[2] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص525.

[3] جامع الترمذي، كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم:2109، ج2، ص543.

[4] القزويني: عبد الكريم بن مُحَمَّد، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تح: علي عوض وعادل عبد الموجود، ط1، 1417هـ، دار الكتب العلمية، لبنان، ج6، ص516.

كالدفاع عن النفس[1]. أما المالكية فاعتبروا العمد أساس المنع، سواء كان القتل مباشرة أو بتسبب أو تحريض[2].

والقول الذي ينسجم ومقاصد الشريعة هو ما ذهب إليه المالكية؛ ذلك أن من أصولهم الاستدلالية اعتبار قصد المكلف، فقد قرر الشاطبي أن المقاصد الشرعية هي التي تحدد مصير الأفعال التي يقوم بها المكلف، مبينا أن تصرفات المكلفين تقوم على فكرة القصد أو الإرادة. وقد وضع جملة من القواعد المتعلقة بهذا الأصل الاجتهادي –والتي تعتبر من سمات التجديد الأصولي الذي تميز به رحمه الله– منها:

قاعدة الأمور بمقاصدها

إنما الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العادات والعبادات

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده موافقا لقصده في التشريع

من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل ما ناقضها فعله باطل.

وما يرجح هذا القول أيضا النظر إلى الغرض من القتل، فأغلبه يكون من أجل الإرث وفي الفقه قاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"، عملا بنقيض المقصود، وهذا في إطار فهم النص وفق مقاصد الشريعة، من أجل تطبيق ذلك الحكم على الحالات التي تقوم فيها نفس العلة، ويتحقق فيها مناط الحكم فنقوم بالتعدية على النوازل والوقائع الخلية عن الأحكام.

[1] الزيلعي: فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، 1313هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ج6، ص48.
البخاري: أبو المعالي برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح: عبد الكريم الجندي، ط1، 1424هـ، المكتبة العلمية، لبنان، ج3، ص565.

[2] النفراوي: شهاب الدين، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 1415هـ، دار الفكر، ج2، ص257.
الخرشي: مُحَمَّد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ج8، ص222.

الفرع الثاني: التنسيق بين الكليات والجزئيات

الشريعة متناسقة متكاملة بعضها ببعض؛ يعمل بجزئيها في إطار كليها ويفهم كلّيها من وحداتها الجزئية، فهي بهذا كانت جسدا واحدا ونظاما متكامِلا يسند بعضه بعضا. يقول الشاطبي رحمه الله: "الحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد"[1]. ويقول الدكتور الترابي: "لا يحيط النظر بفقه الدين ولا يرشد العمل به إلا عن تكامل بين النظر الإجمالي الذي يلحظ المقاصد ويخط المبادئ ويرسم القبلة، والنظر الفروعي الذي يبين المعالم ويضبط المضمون"[2]. وقد تحدث عن مسلك التنسيق بين الجزئيات والكليات أو الجمع بينهما عدد كثير من العلماء، وانتهجوه في اجتهاداتهم كالإمام مالك[3] والإمام الشاطبي[4]، فرسموا بذلك خطة عملية لتفعيل المقاصد في فهم نصوص الشارع الحكيم.

والمراد من **الكليات**: "الكليات النصية، والكليات الاستقرائية. فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص القرآن والسنة الصحيحة: مثل: ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾المائدة/1 ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ ﴾ الأنعام/164، ومثل: "لا ضرر ولا ضرار" و "إنما الأعمال بالنيات".

أما الكليات الاستقرائية، فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية، كحفظ الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة، والقواعد الفقهية الجامعة، مثل: الضرورات تبيح المحظورات والمشقة تجلب التيسير".

أما **الجزئيات** فهي "الأدلة الخاصة بمسائل معينة، كآية كذا، الدالة على كذا، أو الحديث الفلاني الدال على حكم المسألة الفلانية، أو الأقيسة الجزئية"[5].

---

[1] الشاطبي: الموافقات، ج3، ص180.

[2] الترابي: منهجية التشريع الإسلامي، ج2، ص27. نقلا عن العيادي ص171.

[3] ينظر: مُحَمَّد نصيف العسكري، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن الثاني الهجري، 1429هـ-2008م، مركز التراث الثقافي المغربي، المغرب، ص192وما بعدها.

[4] ينظر: مجدي مُحَمَّد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ط1، 1423هـ-2002م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ص203 وما بعدها. وكذلك ص238 إلى 242.

[5] الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص342.

فاعتبار الكلي في إعمال الجزئيات، والاستناد على الجزئي في تأصيل الكليات، ضرب من ضروب الاجتهاد المقاصدي ومسلك من مسالكه.

وإن هذا المسلك الاجتهادي هو عادة تشريعية واضحة في الكتاب والسنة، ففيهما نصوص تفصيلية خاصة وفيهما قواعد كلية حاكمة، وإن الصحابة اقتدوا في فهمهم بالنبي صلى الله عليه وسلم فربطوا بين الوجهين. ونبه الدكتور الترابي إلى أن انتكاس هذا المسلك كان في عصر التقليد؛ حيث نصبوا الجزئيات حواكم وأهملوا النظر الشمولي، يقول في هذا الصدد: "...قد جاءت الشريعة شاملة لأحكام عامة ولأحكام مفصلة، وظل الفقه يهتدي بالمفسر والمفصل وبالمبادئ والكليات والقواعد، حتى جنح أخيرا إلى الولع بالتشعيب والإحصاءات التلقينية. وذلك أن الفقه أخذ يتطور عن فتاوى شخصية من شؤون الأفراد، وتضاءل همُّ ولاة الأمر العام بفقه مصالح المسلمين العامة وشؤونهم الكفائية، وتكيفت المناهج والأصول لذلك الأمر، فنشطت المناهج التفسيرية التي تعول على النصوص المفصلة ومأثورات السوابق والأقضية، ولم تتطور مناهج الاستنباط من العموم القرآني والسني وفقه القواعد والمبادئ الذي بدا مبشرا واعدا"[1].

ثم أردف يتحدث عن واقع الإفراط والتفريط في انتهاج أحد الوجهين دون الآخر ومخاطر ذلك على الدّين والمتدين فقال: "إن ضرورة التكامل والتوحيد في المنهج بين الإجمال والتفصيل تبدو حينما يرى المرء كَيف أوغل التبعيضيون والفرعيون، حتى أحالوا الدّين إلى مثل جزئيات مركومة لا تكاد ترى فيها حكمة الشرع، ولئن لم تضر كثيرا في عهود التسليم المطمئن إلاّ أنها تحرم المتدينين من أبعاد النيات الكبيرة، فإنها في عهد الريب وزلزلة الإيمان تجعل المسلم أكثر تعرضا للفتنة.

ثم إن المنهج التقطيعي يؤدي في الأحكام إلى نتائج خاطئة، ولربّما يتخذه ذو الهوى لتعطيل الدّين، مع التظاهر بالتزام حروفه...، وتتجلى تلك الضرورة من الوجه الآخر، إذ نرى كيف أولع البعض بنظام الإسلام العام وبمقاصده، بينما فرطوا في التزام الفروع الضابطة، وقلّصوا الدين حتى ردوه إلى شعارات عامة مثل "كرامة الإنسان والشورى والحرية والعدالة"، يضاهون بها كسب الفكر

[1] الترابي: منهجية التشريع الإسلامي، ج2، ص28.

الإنساني الوضعي، ويطمسون معالم الإسلام التي تميزه، وفروعه التي تضبط تحقيق المقاصد وتضمنه فعلا"[1].

وخير من أصل وقعد لهذا المنهج إمام المقاصد الشاطبي رحمه الله؛ حيث عرج على هذا المسلك في كثير من المسائل في كتاب الاجتهاد. يقول رحمه الله: "وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه". "فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[2]. كما نص عليه الأستاذ عبد الحي بن الصديق، فقال:"فإن لوصول المجتهد لفهم مراد الشارع من النص طريقين: أحدهما: النظر في دلالته اللغوية، مع ملاحظة القواعد الكلية التشريعية، وتقديمها على الأدلة الجزئية إذا لم يمكن الجمع بينهما. ثانيهما: النظر في مقاصد الشريعة"[3].

ومثّل لهذا المسلك الريسوني حفظه الله بمسألتين هما: تقييد التصرف في الحقوق، وتقييد إلزامية العقود؛ ويقصد بهما الحقوق المشروعة الثابتة، والعقود الصحيحة المستوفية لشروطها الشكلية. فقال: "قد ينظر المجتهد _القاضي أو غيره_ في المسألة وفي دليلها الخاص، فيجد أن الحق ثابت لصاحبه، وله حق التصرف فيه كيف شاء، لأنه يتصرف في حقه وملكه واختصاصه. ولكن هذا التصرف إذا عرض على مقاصد الشريعة وقواعدها العامة، قد يظهر أنه مخالف لها، في بعض الحالات على الأقل.

فهاهنا –وبمقتضى الجمع في النظر بين الكليات والجزئيات– يتعين تقييد التصرف في الحقوق بما لا يخل بالكليات والمقاصد العامة. ومن هذا الباب: ما يسمى في اصطلاح القانونيين "منع التعسف في استعمال الحق" وهو أصل أصيل في الإسلام والفقه الإسلامي"[4].

الفرع الثالث: رفع التعارض و الترجيح بالمقاصد

قد يكون في المسألة الواحدة دليل أو أكثر، قد يعضد هذه الأدلة بعضها بعضا وقد يخصص بعضها بعضا، كما قد يستشكل على الناظر فيها، فيبدو له من التعارض بينها؛ أي يكون للمسألة الواحدة حكما بدليل وحكما آخر بدليل أخر.

---

[1] الترابي: منهجية التشريع الإسلامي، ج2، ص28.

[2] الشاطبي: الموافقات، ج3، ص174.

[3] الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص344.

[4] الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص345.

والشريعة الإسلامية وإن تعددت فيها الأقوال وكثرت وبان فيها الاختلاف وتعدّد، فإنها في حقيقتها روح واحدة لا تناقض فيها، كلها –نصوصها و أحكامها– تسعى إلى تقرير مراد الشارع ومقاصده، وهذه يستحيل التعارض فيها لأنها من الله عز وجل، وما التعارض الظاهر في النصوص إلا لقصور في نظر المجتهد، أو عجز عن إدراك التوافق في العقول. يقول صاحب التوضيح: "واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة؛ لأنه إنما يتحقق التعارض إذا اتحد زمان ورودهما، ولا شك أن الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد، بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للأول، لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض، لكن في الواقع لا تعارض"[1].

إذن ما دور مقاصد الشريعة في رفع التعارض؟ ونحن قلنا أنه لا تعارض بين النصوص، وأن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في الفروع. قرر في هذا الصدد الباحث لعيادي مستويين للاجتهاد المقاصدي في هذا المجال، وهما:

الشك في مناسبة الدليل للمقصد الشرعي: فعلى الناظر في النصوص أن لا يتوقف على ظواهرها وبيان معانيها، بل يجب عليه البحث في مناسبة هذا النص للمقصد الشرعي. يقول ابن عاشور مبينا حاجة الفقيه لوسيلة المقاصد في هذا الباب: "إن باعث اهتدائه –الفقيه– إلى البحث عن المعارض، ثم إلى التنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه، من أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودا للشارع على علاّته، فبمقدار تشككه في أن يكون ذلك الدليل كافيا لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده، يشتد تنقيبه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه"[2].

الشك في مناسبة الدليل المعارض للمقصد الشرعي: إن صلاحية الدليل للتعارض تقاس بمدى مناسبته لمقاصد الشريعة، لذلك كان لزاما على المجتهد عند النظر في الدليلين المتعارضين، أن يبحث في مدى مناسبة كل منهما للمقصد الشرعي. فكلما أدرك ضعف مناسبة الدليل المعارض

[1] التفتزاني: سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، د طن د ت ط، مكتبة صبيح، مصر، ج2، 208.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص16

للمقصد الشرعي، ازداد شكه في صلاحيته للتعارض، وكلما أدرك قوة مناسبته للمقصد الشرعي، ضعف شكه في صلاحيته للتعارض. وضرب لذلك أمثلة توضح المطلب.

على أن وظيفة الاجتهاد المقاصدي لا تتوقف عند هذا الحد، بل تزداد حظوة كلما كان الناظر متمكنا فيها ليستطيع رفع التعارض بمقاييس أخرى في صور متعددة، من تخصيص وتقييد ونسخ، أو ترجيح بين الأقيسة أو المصالح. فالتوفيق يتبع المقاصد الشرعية في كل هذه الأبواب ويتنوع بتنوعها، يقول البزدوي: "وإذا عرفت ركن المعارضة وشرطها، وجب أن تبني عليه كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل وذلك خمسة أوجه: من قبل الحجة، ومن قبل الحكم، ومن قبل الحال، ومن قبل الزمان صريحا، ومن قبل الزمان دلالة"[1].

ولقد سبق الآمدي إلى إدخال أصول المصالح الشرعية في الترجيح بين الأقيسة، وأوضح لذلك صورا أربعا من تسع وعشرين صورة للترجيحات العائدة إلى صفة العلة:

-الرابع عشر: أن يكون المقصود من إحدى العلتين من المقاصد الضرورية كما بيناه من قبل، والمقصود من العلة الأخرى غير ضروري، فما مقصوده من الحاجات الضرورية أولى لزيادة مصلحته وغلبة الظن به، ولهذا فإنه لم تخل شريعة عن مراعاته، وبولغ في حفظه بشرع أبلغ العقوبات.

-الخامس عشر: أن يكون مقصود إحدى العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود الأخرى من باب التحسينات والتزيينات، فما مقصوده من باب الحاجات الزائدة أولى لتعلق الحاجة به دون مقابله.

-السادس عشر: أن يكون مقصود إحدى العلتين من مكملات المصالح الضرورية، ومقصود الأخرى من أصول الحاجات الزائدة، فما مقصوده من مكملات الضروريات وإن كان تابعا لها ومقابله أصل في نفسه يكون أولى؛ ولهذا أعطي حكم أصله حتى شرع في شرب قليل الخمر ما شرع في كثيره.

-السابع عشر: أن يكون مقصود إحدى العلتين حفظ أصل الدين ومقصود الأخرى ما سواه من المقاصد الضرورية، فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين[2].

[1] البخاري: علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د ط، د ت ط، دار الكتاب الإسلامي، ج3، ص88.

[2] الآمدي: الإحكام، ج4، ص275/274.

كما قد ذكر الشاطبي في باب التعارض أربع صور تتضح فيها تطبيقات المقاصد في هذا المجال جلية وفعالة:

-إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين.

-أن يقع في جهتين جزئيتين، كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة؛ كتعارض حديثين، أو قياسين، أو علامتين على جزئية واحدة.

- أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمما؛ فهو بين أن يترك مقتضى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ البقرة/42 لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ المائدة/7.

-أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد، وهذا في ظاهره شنيع، ولكنه في التحصيل صحيح[1].

يقول الريسوني: "إذن فالترجيح إنما يتبع المقاصد مصالح ومفاسد ويرتب ميزان الأحكام وفق ذلك، والنص الشرعي آت وفق ما يحقق هذه الغايات"[2].

وقد نبه الدكتور عطية[3] رحمه الله إلى أن المعاصرين قد ساروا بهذا المنهج أبعد مما كان عليه، بل وقطعوا أشواطا في تفعيل المقاصد لرفع التعارض أو للترجيح "بتطبيق نتائجها المتمثلة في قواعدها على مباحث الفقه أو على الأقل على مبحث فقهي معين"، كما فعل أستاذنا الدكتور عبد القادر بن حرز الله في كتابه التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي؛ حيث قام بالترجيح بين مذاهب الأصوليين في تقرير القاعدة الأصولية بمقتضى قواعد المقاصد، محققا بذلك التوازن بين الجوانب الثلاثة للتصرف الشرعي: قاعدته الأصولية، وحكمه الفقهي، وبعده المقاصدي.

[1] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص353/352.

[2] الريسوني: نظرية التقريب والتغليب، ص342.

[3] عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص171/170.

المطلب الثاني: مسالك في تفعيل الأدلة

الفرع الأول: مراعاة المصالح في الاجتهاد

المصلحة باب في علم الأصول عظيم، وهي في المقاصد ركن وثيق، فيها يبرَّز الفحول من العلماء، ومنها تُعرف كثير من الأحكام. وقد اتفقت أرباب المذاهب على العمل بها وإن اختلفوا في اسمها وتخريجها، ولعل هذا راجع إلى الاختلاف في الاصطلاح. ويشترط في اعتبار المصلحة دليلا شرعيا، جملة شرائط، نذكر منها :

-"الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله.

-أن عامة النظر فيها إنما هو فيما غفل معناه وجرى على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية...

-أن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به...، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد"[1].

ولما كانت المصلحة من أوسع الأبواب، اعترض البعض على العمل بها لكونها مدخلا يفضي إلى إقحام غير العلماء في التكلم في دين الله، إذ معرفة المصالح تكون أوفر عند أرباب العقول الراجحات، وهذا مردود؛ لأن النظر في الشريعة لا يكون إلا لمن حاز آلة الاجتهاد وحقق الشروط في ذلك. فتقدير المصالح والمفاسد لا يوكل إلى عوام الناس، بل يشرف عليه أهل الحل والعقد المؤهلين لمعرفة ما يتلاءم من المصالح مع مقصود الشارع فيثبتونه، وما يتعارض معه فيدفعونه.

فالمصلحة حيثما كانت مصلحة معتبرة وجب جلبها والمفسدة متى كانت متوقعا ضررها وجب دفعها وإن لم يثبت فيها نص خاص فهي ثابتة بالكليات المعنوية. وعليه لا بد من تحكيم المصلحة وبناء الأحكام عليها مثلها مثل القياس، وما الاستحسان إلا ضرب منها. يقول الشاطبي: "فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد

[1] الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهيلالي، ط1، 1412هـ-1992م، دار ابن عفان، السعودية، ج2، ص632.

الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك"[1].

وقد تحدث الريسوني حفظه الله عن هذا المسلك وقرر أنه من الضروري اعتباره وهو أصل اجتهادي للقيام بالنظر المصلحي في الشريعة الإسلامية. واستخدم في ذلك مصطلحات القياس الكلي والقياس المصلحي والقياس المرسل يقول: "فإن اعتماد المصالح الحقيقية المحترمة شرعا، إنما هو قياس كلي. والكلي مقدم على الجزئي إذا تعارضا ولم يستقم الجمع بينهما. وهذا القياس الكلي، أو لنقل: القياس المصلحي، هو الذي ذكره ابن رشد الحفيد باسم "القياس المرسل" فقد ذكر أن المدين المدعي للإفلاس إذا لم يكن إفلاسه وإعساره معلوما، يحبس حتى يثبت إفلاسه، أو يسلم به الدائن. وذكر أنهم مجمعون على هذا، وإن لم يأت فيه أثر صحيح. ثم قال: "وهذا دليل على القول بالقياس الذي تقتضيه المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل"[2].

كما نقل عن الدكتور الترابي مصطلحات القياس الواسع والقياس الإجمالي وقياس المصالح المرسلة، يقول الترابي عن القياس الواسع: "ومعناه عندنا أن نستقري بعض النصوص ويؤخذ منها المعنى الجامع أو القصد، فيقاس على ذلك"[3]. فهو يرى أن القياس التقليدي بمعاييره محدود لا يفي بمتطلبات الحياة، "وربما صلح استكمالا للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والشعائر والآداب، ولكنه لا يُجدي في المجالات الواسعة في الدين". وبناء على أن القياس الأصولي لم يعد يفي بحلول للنوازل، فإنه شرح طريقة العمل بالقياس الواسع فقال: "ولذا ينبغي ألا يكون الأصل المقيس عليه نصا محددا، بل ينظر إلى جملة من النصوص، ويستنبط منها مقصد معين من مقاصد الدين، أو مصلحة معينة من مصالحه ثم تتوخى ذلك المقصد عند التطبيق على الوقائع أو النوازل الجديدة، وأن هذا القياس الإجمالي الواسع –أو قياس المصالح المرسلة- درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام"[4].

---

[1] الشاطبي: الموافقات، ج5،ص194.

[2] الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص350.

[3] الترابي: تجديد أصول الفقه، ص22. نقلا عن الباحسين، أصول الفقه بين الثبات والتجديد، ص12.

[4] الترابي: تجديد أصول الفقه، ص25/24.

ثم ضرب أمثلة عن الاجتهاد المبني عن هذا المسلك من فتاوى الإمام الشاطبي التي قال عنها "أنها فتوى نموذجية في النظر المصلحي المتوازن السديد" وهي في أهل سوق أرادوا اتخاذ رجل معين ليقصر عليه الذبح والسلخ لجزاري السوق مع إلزامهم بدفع أجرته، وهم غير راضين، ويريدون أن يذبحوا ويسلخوا لأنفسهم، وهم يحسنون ذلك. فهل يجوز لذلك الرجل عمله هذا؟ وهل تحل له الأجرة على هذه الحال؟

"فأجاب: أن هذا المعين للذبح، إما أن يكون بنظر مصلحي أولًا، فإن كان ينظر – لمحافظته على الصلوات وأحكام الذبح، وما أشبه ذلك من أمور الدين المتعلقة بما عين له– فلا بأس به. والأجرة في مثله جائزة. لأن العامة لا بد لهم مما يصلحهم، ولو سرح لجميع الجزارين، لذبح تارك الصلاة والسكران، والمتعمد لترك التسمية، وأشباه ذلك. وقد وقع مثل هذا لكثرة الفساد الواقع في هذا الزمان. وإن كان تعيينه بغير نظر، بل يكون ثم من هو أحق منه بالتعيين، فليس الرجل هذا المعين، ولا سيما إن أخذ الأجرة كرها. فتجب عليه التوبة من هذه الحرفة والخروج عما أخذ من الجزارين لأصحابه إلا ما كان يحتاج من الأجرة لو استأجروا على الذبح"[1].

وقد عقب الدكتور عطية على هذا المسلك عندما تحدث عن الاجتهاد المقاصدي، وقال أنه المسلك "الذي يمثل المثار التجديدي بخلاف المسالك الأخرى" وأنه يقوم على ثلاث نقاط:

– التوسع في القياس تحت أسماء مختلفة.

–جلب المصالح ودرء المفاسد مطلقا اكتفاء بالنصوص العامة

–المصلحة المرسلة.

وقال عن المثار الأول أنه ضيق لا يُخرجنا من إطار النصوص الجزئية. وعن المثار الثاني أنه غير مضبوط فهي مجرد كليات عامة تحتاج آليات ضبط لتنزيلها وهو ما لم يفعله د الريسوني، فبقيت مجرد فكرة غير كافية بذاتها.

ثم فصل القول في المثار الثالث وهو المصالح المرسلة، وأجاب عن التساؤل الذي طرحه في إمكانية تحقيق المصالح البغية المقصودة؟ ليصل في نتيجته إلى أنها نقطة عملية أكثر من غيرها تمثل اجتهادا مقاصديا يواكب النوازل الحادثة، وساق في هذا الصدد قول الأستاذ الحسني حيث يقول:

[1] الونشريسي: أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح: جماعة من الفقهاء، 1401هـ–1981م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ج11، ص126.

"إن من شأن هذا التأسيس إحداث تغيير طفيف في منهجية الاستدلال القياسية في علم الأصول، فبدلا من الاقتصار على الاستدلال كما قال ابن عاشور "بألفاظ الشريعة وما يؤول إليها من أفعال الشارع وسكوته، والإجماع على أن تلك الأقوال تفيد أحكاما كلية.. وقد تفيد أحكاما جزئية وهو الغالب.." بدلا من هذه المنهجية تقاس الحالات المستجدة على الأصول المقصودة في التشريع وهي المقاصد، وهكذا تكفي الفقيه مؤونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير معروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ، فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاء بينا"[1].

ثم ضرب أمثلة توضيحية؛ فمثلا حفظ العقل لحفظه حرم شرب الخمر، وقيس عليه **بالقياس الأصولي** باقي المسكرات.

أما باستخدام **القياس الواسع** فإننا ننطلق من حفظ العقل فنحكم بتحريم كل ما يؤثر ويضرُّ بالعقل وإن لم يكن مسكرا كالخرافات والشعوذات وعمليات غسيل المخ...

أما باستخدام النصوص العامة التي تمنع الضرر فسنصل إلى هذه الأحكام دون الانطلاق من نص تحرم الخمر.

أما باستخدام آلية المصلحة المرسلة يمكن أن ننطلق من مقاصد شرعية عرفت بأدلة كثيرة لا حصر لها، أو مندرجة تحت أصل غير معين دون معارض لها، كمقصد تكوين العقلية العلمية والاستدلال العقلي وطلب العلم والتفكر والنظر...

ويمكن أن نمثل لها بمسألة طبية معاصرة وهي الهندسة الجينية وقضايا الاستنساخ؛ فإذا أفتى العلماء بجواز الاستنساخ في المجال النباتي والحيواني انطلاقا من نتائجه العائدة على الإنسان بالمصالح، فإنهم حكموا بحرمته على النوع البشري بناء على حفظ أصل الوجود الإنساني وكلية النفس، فإن راعينا المصالح في جهة؛ فإن اعتبار المقاصد في الناحية الأخرى آكد وأشد. خاصة وأن مشروع الجينوم البشري مازال قيد التجارب ولم يفصل فيه أهل الطب ببيان نتائجه وآثاره، ومن هنا التحوط في اللجوء العلاجي إلى مثل هذه التقنيات واجب.

[1] عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص189.

الفرع الثاني: الاستحسان الاستصلاحي

الاستحسان في عرف الأصوليين هو ترك لإعمال الدليل الأصلي العام، في بعض مقتضياته، لما عارضه في بعض المحالّ من بعض الأدلة المعتبرة عند القائلين بها[1]. ومنه يظهر بوضوح معنى الاستحسان عند المالكية والحنفية، إذ هو ليس تركا للدليل من غير وجه حجة، بل هو ترك له في بعض الأحايين لدليل آخر هو أرجح منه فيها.

وإن الحديث عن الاستحسان بمفهومه العام حديث عن اعتبار المصالح ودفع المفاسد مطلقا، فهو لا يبعد عن ما ورد في المسلك السابق له. وقد عمدت إلى الفصل بينهما لكثرة مستندات الاستحسان وتشعب الحديث فيه؛ خاصة الاستحسان الذي قالت به الحنفية فأكثر استحسانهم مؤسس على القياس الخفي القوي الأثر، ويستحسنون أيضا بالنص والإجماع والعرف والضرورة والتيسير ورفع الحرج، و المالكية أغلب استحسانهم يبنى على المصلحة؛ فهو عامة مدركهم. وبهذا تتكون العلاقة بين مستندات الاستحسان المختلفة وبين الاجتهاد المقاصدي؛ فيكون الاستحسان مسلكا فاعلا في الاجتهاد المقاصدي. ومن هذه المستندات اعتبار الضرورة ودفع المشقة و إيثار التوسعة برفع الحرج ومراعاة المصالح والالتفات إلى الأعراف، لذلك يقول ابن رشد رحمه الله: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل"[2] وأحسن ما قال عنه الإمام الشاطبي أنه غير خارج عن مقتضى الأدلة، بل هو نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها[3]. وهو "إعمال لمقصد عام أو خاص في تخصيص عموم نص أو تقييد إطلاقه"[4]؛ وبهذا يكون دليلا صعب المنال، يجب فيه على الفقيه أن يُحسن الموازنة حتى يُخرج المسألة عن أصلها، أو يستثنيها من بابها، وهذا ما يُجسد اعتبار النظر المقاصدي في آلية الاستحسان. فمثلا القرض ربا لأنه نقد بنقد إلى أجل، لكنه أبيح للضرورة والتوسعة وعلى الناس.

---

[1] ينظر في تعريفه: السرخسي: مُحَمَّد بن أحمد، المبسوط، دط، 1414هـ-1993م، دار المعرفة، بيروت، ج10، ص145. الشاطبي، الموافقات، ج5، ص194. الرازي، المحصول، ج6، ص125. أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تح: مُحَمَّد تامر حجازي، ط1، 1425 هـ - 2004م، دار الكتب العلمية، ص649. حاتم باي: الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، ط1، 1432هـ-2011م، الوعي الإسلامي، الكويت، ص275.

[2] ابن رشد الحفيد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دط، 1425هـ-2004م، دار الحديث، القاهرة، ج3، ص201.

[3] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص199.

[4] ابن بية: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص479.

الفرع الثالث: سدُّ الذرائع وفتحها

سد الذرائع أصل اجتهادي مقرر من نصوص الكتب والسنة، واقتفى ذلك المنهج الصحابة ومن تبعهم من العلماء والأئمة. وحاصله هو منع الوسائل الجائزة في الأصل التي توصل إلى الحرام، أو هو كما قال الشاطبي: "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[1]. وعرف بهذا الأصل المالكية والحنابلة؛ وبرز فيه إمام المقاصد الشاطبي والشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.

ويقابل سدُّ الذرائع فتحها؛ وبيانها أنّها "تيسير السبل إلى مصالح البشر"[2]، أو أنها "إجازة الوسائل المفضية في غالب الظن إلى مصلحة راجحة"[3].

فالاجتهاد الذرائعي هو النظر المبني على مراعاة الوسائل "فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"[4]. ومن ها هنا تتضح العلاقة بين أصل الذرائع والاجتهاد المقاصدي؛ فاعتبار الوسائل وجه من وجوه اعتبار المقاصد، وسبيل من سبل تحقيقه.

وقد مثل لهذا الأصل الشيخ المحفوظ بن بية بأمثلة في مجال المعاملات وتطبيقات معاصرة، مثل منع زراعة الحشيش المخدر سدا لذريعة انتشار المخدرات بين الناس. وكوجوب الامتثال لإشارات المرور سدا لذريعة الاصطدام المفضية إلى زهق الأرواح في الغالب[5].

كما مثل لها بالوسائل المفضية إلى البدعة ووجوب سدّها[6]، و بجواز فرض الضريبة والمغارم للمصلحة والحاجة[7].

---

[1] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص183.

[2] الموسوعة الفقهية، حرف السين، سد الذرائع.

[3] الطبقجلي: مُحَمَّد رياض فخري، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، 1432هـ، دار الفجر، بغداد، ص39.

[4] ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج4،، ص553.

[5] ابن بية: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص631.

[6] الجيزاني: مُحَمَّد بن حسين، إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة، ط1، 1428هـ، دار المنهاج، الرياض، ص34/33.

[7] مُحَمَّد التمسماني الإدريسي: الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديما وحديثا، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ص273.

المطلب الثالث: مسالك في تنزيل الحكم

الفرع الأول: تحقيق مناط الحكم –فقه الواقع–

وهذا مطلب عزيز، وفقهه واجب على كل من تصدى للإفتاء، فبه يتميز العالم من غيره، والمتبصر بواقع الناس ومن هو دون ذلك؛ لأنه يعتبر نهاية محط الرحال في الاجتهاد انطلاقا من أن كل مسألة "تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم ونظر في مناطه"[1].

ومعنى تحقيق المناط عند الأصوليين أنه الذي ينبني على التحقق من وجود علة الحكم في بعض الجزئيات بعد تعيينه في الحكم الأصلي لتعدية الحكم عليها[2]. وقد توسع في معناه **الغزالي** رحمه الله إذ أعطاه صفة التنزيل لكل الأحكام الشرعية وبذلك يُخرجه عن ضيق دائرة القياس[3]. أما اهتمام **الشاطبي** رحمه الله بهذا المسلك فقد جعل منه مبدأً كليا في تطبيق الأحكام الشرعية، بل جعله شطرا من عملية الاجتهاد؛ "الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله" وعرفه بقوله: "ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"[4]. وبهذا يتبين أن تحقيق المناط؛ لا بد منه إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر[5].

واقتضى القول بتحقيق المناط مسلكا منهجيا لتنزيل الأحكام الشرعية تفكيك مسمى المناط إلى مراتب نوردها على التوالي:

---

[1] الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص666.

[2] ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص302. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4، ص200.

[3] ينظر: الغزالي، المستصفى، ص281. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج2، ص146.

[4] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص12.

[5] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص16.

المناط العام وهو "نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر"[1].

المناط الخاص وهو "نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره"[2].

المناط الأخص هو "النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"[3].

ومن مقتضيات تحقيق المناط الإحاطة بفقه الواقع والمعايشة المستمرة لأوضاع الناس والمواكبة الدقيقة لظروفهم، فهو–فقه الواقع– يقوم على مجموعة من المكونات، نذكر منها:

–معرفة النفس البشرية في طبيعتها وقوة إدراكها ومدى تحملها وصبرها على أعباء الحياة، فالفقيه يحمل كل نفس من أحكام النصوص على ما يليق بها حسب استعداداتها وقابليتها في تلقي التكاليف وامتثالها للأوامر واجتنابها للنواهي، وهذا هو المقصد الشرعي من تشريع الأحكام الشرعية.

–معرفة الواقع الاجتماعي وكذا المتغيرات التي تطرأ على المجتمع فتؤثر في سلوك أفراده ومدى تأثير هذه السلوكات على الظواهر الاجتماعية التي يفرزها هذا المجتمع.

[1] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص23.

[2] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص25

[3] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص25.

-معرفة الواقع الاقتصادي للمجتمع الذي يحيا ويعيش فيه، فلا بد للفقيه والمجتهد أن يغوص في هذا الواقع حتى يتأتى له إدراك المستوى الاقتصادي لغالبية الناس الذين يعيش معهم. ومن الأمثلة الفقهية في هذا الباب جواز التسعير إن اقتضت الحاجة الاقتصادية إليه.

-معرفة العلوم الدقيقة وكذا العلوم الإنسانية لما لها من تأثير على العملية الاجتهادية"[1]. وإذا لم يستطع المجتهد أو المفتي الإحاطة بهذه العلوم، كان له الاستعانة بالخبراء في مختلف المجالات من أجل الاستشارة والاستفادة من الخبرات.

فمعنى فقه الواقع هو إدراك الوقائع والتصرفات الإنسانية الواقعة في الماضي أو في الحال والمتوقعة في المستقبل والوقوف على الظروف المحيطة بها. يقول الدكتور عمر عبيد حسنة: "فالنزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم وما يعرض لهم وما هي النصوص التي تتنزل عليهم في واقعهم في مرحلة معينة وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة إنما هو فقه الواقع إلى جانب فقه النص"[2].

وإن من لوازم فقه الواقع مراعاة تغير الأحوال والأوضاع واعتبار ذلك في حال الاجتهاد وتنزيل الأحكام، كما فعلت ذلك لجنة الفتوى التابعة للمجلس الوطني للشؤون الإسلامية بماليزيا في مسألة ربا البنوك؛ حيث صدرت فتواها سنة 1971م ناصة على أن "فائدة القروض من البنوك قصدا إلى رفع مستوى التجارة للأمة الإسلامية وصناعتها حلال للضرورة"[3]. كما صدر عن الهيئة نفسها الحكم نفسه حول إباحة أخذ الربا على المبالغ المودعة في البنوك سنة 1971م، ونصها "الفوائد الربوية من الإيداعات التي تضعها المؤسسات الإسلامية أو التجارية أو الهيئات التي يتكون أعضاؤها من المسلمين في أي بنك من البنوك حلال بسبب الحرج الذي يعاني منه اقتصاد المسلمين في هذه الآونة"[4].

وبعد عشر سنوات أصدر المجلس نفسه فتوى أخرى بهذا الصدد سنة 1980م نصها "..البنوك المعاصرة تتعامل بالربا فلا يجوز الاقتراض منها أو إيداع الأموال فيها. والمجلس وافق على

---

[1] مُحَمَّد بنعمر: من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، ط1، 2009م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص133/132.

[2] نقلا عن التأصيل الشرعي لفقه الواقع، مُحَمَّد الهسنياني، ص17/16.

[3] نجاة الله صديقي: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص228.

[4] نجاة الله صديقي: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص228.

أن القروض لرفع المستوى الاقتصادي يجب أن تكون عن طريق البنوك الإسلامية؛ سواء كان في داخل البلاد أو خارجها، مثلا البنوك الإسلامية في جنيف"[1].

وكثيرا ما يحدث خلط وغلط في إصدار الأحكام بسبب الجهل بالواقع المحيط بالنازلة وعدم مراعاة حال المستفتي، وذلك كله ينبني عن سوء تحقيق المناط، كمن أفتى بجواز إرضاع الرجل الذي يعمل مع المرأة في مكتب واحد حتى تحرم عليه ويرتفع حكم الخلوة، وهذا بناء على قول من قال بوقوع الرضاع للكبير.

الفرع الثاني: تفعيل فقه الموازنات

فقه الموازنات هو الفقه الذي يعنى بالمقابلة بين الأمرين أو القضيتين المتعارضتين لمعرفة الأرجح منهما والأصلح فيهما. وكثيرا ما تكون المتعارضات أو المختلفات من قبيل المصالح أو المفاسد فيما بينها أو في كل واحدة منهما. وإن الغاية منه معرفة الأولى بالفعل أو الترك؛ فتكون الموازنات مقدمة للأولويات.

قال العز: " إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن"[2].

وتفعيل الموازنات في الفقه لا يخرج عن ثلاث صور؛ الترجيح بين المصالح فيما بينها، وبين المفاسد فيما بينها عند التزاحم، وبين المصالح والمفاسد عند تعارضهما.

1-التعارض بين المصالح

بحيث يتعذر تحصيل كلتا المصلحتين في آن واحد، فيستفرغ المجتهد وسعه في الموازنة بينهما ليتبين أي المصلحتين أولى بالجلب، وأي المفسدتين أولى بالدرء، وتعتمد في هذا المسلك الترجيحي جملة من المعايير منها:

[1] نجاة الله صديقي: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص228.

[2] العز: أبو محمد بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه: طه عبد الرؤوف، 1414هـ-1991م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ج1، ص5.

-الأكثر مصلحة أولى بالتقديم من الأقل مصلحة: قال العز: "واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظرا لهم من رب الأرباب ... لا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت"[1].

-تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة: ومن الأمثلة عن ذلك ما دلّ عليه حديث النبي ﷺ: "لا يحتكر إلا مخطئ"[2]، فتحريم الاحتكار كان رعيا لمصلحة الناس، وهي مصلحة عامة، في مقابل مصلحة المحتكر وهي مصلحة خاصة.

-تقدم المصلحة القطعية على المصلحة المظنونة أو الموهومة.

2-التعارض بين المفاسد

بحيث يتعذر درء المفسدتين في آن واحد، فيعمل المجتهد منطق الموازنات ليتبين أعظم المفسدتين ضررا وشرا فيدفع الأعلى بالأدنى، هذا إن كانت المفاسد متفاوتة، يقول العز: "إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل" ثم مثل لها بمن أكره على قتل المسلم وإلا قُتل، فهنا مفسدة موته أقل من مفسدة القتل، لذا عليه أن يدرأ مفسدة القتل بالصبر على القتل[3].

أما إن كان التعارض بين مفاسد متساوية، فقد قال: "فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات". ثم قال: "والوقوف على تساوي المفاسد وتفاوتها عزة ولا يهتدي إليها إلا من وفقه الله، والوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب، ولا يلزم من النص على كون الذنب كبيرة أن يكون مساويا لغيره من الكبائر"[4].

3-التعارض بين المصالح والمفاسد

إذ تتزاحم في أمر ما مصلحة ومفسدة، فلا يستقيم جلب المصلحة إلا باجتراح مفسدة، ولا يستقيم درء مفسدة إلا بإهدار مصلحة، وهنا يلجأ إلى فقه الموازنات ليتبين أي الجانبين هو

[1] العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى، ج1، ص7.

[2] صحيح مسلم،كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: 3021، ج11، ص44.

[3] العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى، ج1، ص93.

[4] العز: القواعد الكبرى، ج1، ص24.

الراجح، يقول العز ' :" إذا اجتمعت مصالح ومفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما ...، وإن تعذر الدرء والتحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة...وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما"[1]. وقد أضاف ابن عاشور وجها آخر للترجيح بين المصلحة والمفسدة المتساويتين فقال: "أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساويا لضده معضود بمرجح من جنسه، مثل تغريم الذي يتلف عمدا مالا قيمة ما أتلفه، فإن في ذلك التغريم نفعا للمتلف عليه، وفيه ضرر للمتلف وهما متساويان، ولكن النفع قد رجح بما عضده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقود والحكماء بأحقيته"[2].

والحق أن فقهاءنا اضطلعوا بترشيد المنحى الترجيحي بين المصالح والمفاسد بقواعد محكمة البناء، جليلة المعنى، أكدت أن العبرة بغلبة الصلاح أو الفساد في نفس الأمر، وأن المخرج عند التساوي بين المصلحة والمفسدة ترجيح كفة المفاسد؛ لأن عناية الشارع بدرء المفاسد آكد من عنايته بجلب المصالح. ومن أنبل هذه القواعد "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، ويدفع الضرر بقدر الإمكان"، و"إذا تعارض المانع والمقتضي قدّم المانع إلا إذا كان المقتضي أعظم". ومنها أيضا ما ذكرها القرضاوي:

- المفسدة الصغيرة تُغتفر من أجل المصلحة الكبيرة.
- تُغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة.
- لا تترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة[3].

"إن الحاجة إلى فقه الموازنات ماسة جدا في شتى حلائب الحياة، ولا سيما في هذا العصر الذي اختلط حابله بنابله، وتزاحمت مصالحه ومفاسده، وحبلت آفاقه بإشكالات متجددة لا يمكن علاجها إلا من خلال آليات هذا الفقه، فإذا لم يستثمر بتبصر نافذ وحكمة بالغة سددنا على أنفسنا كثيرا من أبواب السعة والرحمة واتخذنا فلسفة الرفض أساسا لكل تعامل، والانغلاق

[1] العز: القواعد الكبرى، ج1، ص98.

[2] ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص69.

[3] القرضاوي: في فقه الأولويات، ط2، 1412هـ-1992م، مكتبة وهبة، القاهرة، ص30.

على الذات تكأة للفرار من مواجهة المشكلات، والاقتحام على الخصم في عقر داره. وسيكون أسهل علينا أن نقول: "لا" أو "حرام" في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلا للمقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المكاسب والمخاسر على المدى القصير وعلى المدى الطويل، وعلى المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي، ونختار بعد ذلك، ما نراه أدنى لجلب المصلحة ودرء المفسدة "[1].

ومنه يمكن أن نعرف أي السبل أولى بالإنفاق فيها لتحصيل أكثر الخير والنفع؛ هل يتطوع لبناء المساجد والمدارس القرآنية أو لبناء دور الأيتام والمسنين أو لبناء المدارس والمؤسسات التعليمية أو غيرها من الضرورات الحياتية. وإن الجواب عنه خاضع لمتغيرات الزمان والمكان والأحوال والحاجات التي ينظر إليها المجتهد وتُحقق النفع الأكبر والخير الأعم.

الفرع الثالث: اعتبار مآلات الأفعال–فقه التوقع–

اعتبار المآلات أصل ثابت في الشريعة دلت عليه النصوص الكثيرة بالاستقراء، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ البقرة/187. وفي قوله تعالى أيضا: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴿١٠٨﴾﴾ الأنعام/109. وكذلك في قوله ﷺ حين أشير إليه بقتل من عرفه من المنافقين: "لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه"[2]، وقوله لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها:"لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت "[3]؛ أي لأعدت بناء الكعبة على قواعد إبراهيم. وأمثال هذه النصوص كثيرة لسنا بصدد تعدادها.

قال الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو

[1] القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط1، 1421هـ–2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص36.

[2] صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية، رقم: 3279، ج2، ص695.

[3] صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم:1485، ج1، ص300.

مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[1].

ويقول ابن القيم في هذا المقام: "فإن كان فيها نص أو إجماع فعليه تبليغه بحسب الإمكان، فمن سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار، هذا إذا أمن المفتي غائلة الفتوى، فإن لم يأمن غائلتها وخاف من ترتب شر أكثر من الإمساك عنها أمسك عنها، ترجيحا لدفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما. وذكر قصة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، ثم قال: كذلك إن كان عقل السائل لا يحتمل الجواب عما سأل عنه، وخاف المسئول أن يكون فتنة له، أمسك عن جوابه"[2].

فينبغي على المفتي أن لا يتسرع في إصدار الأحكام وتقديم الفتاوى حتى ينظر بفكره إلى ما تؤدي إليه فتواه أو حكمه، لأن مهمته ليست مقتصرة على إعطاء الأحكام فقط، ولأن دوره لا ينحصر في تقرير المدرك الشرعي دون تبصر بمآله في المستقبل.

ومن القواعد التي تلزم المجتهد النظر إلى مآل الفعل:

-النظر إلى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أم مخالفة.

-على المجتهد أن ينظر في الأسباب ومسبباتها[3]

وإن هذا المنهج قديم حديث؛ استخدمه علماؤنا تحت مسميات مختلفة، ويستخدم اليوم كتقنية لتلافي وقوع مفاسد متوقعة، خاصة في عصرنا الذي تكثر فيه التحديات وتتغير الوقائع بسرعة كبيرة، أصبح انتهاج هذا النوع من الاجتهاد ضرورة ملحة "فبوسع المجتهد الفردي أو المؤسسة الاجتهادية أن تقدر نتائج كثير من الأفعال الإنسانية ومآلات كثير من الحوادث والوقائع

[1] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص178/177.

[2] ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مُحَمَّد عبد السلام إبراهيم، ط1، 1411هـ- 1991م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص120.

[3] الكيلاني: عبد الرحمان، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، 1421هـ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص360.

لتحكم عليها بحسب تلك النتائج والمآلات، وبحسب مقابلة تلك النتائج بمقاصد الشرع وغاياته.. ومن ثم قلنا بأن مآلات الأفعال ضرب أو مسلك من مسالك الاجتهاد المقاصدي المعاصر"[1].

ويتجلى هذا المسلك عموما في مجموعة من القواعد والأصول الاجتهادية كسد الذرائع ومراعاة الخلاف ومنع الحيل، وقد ذكر ذلك الشاطبي رحمه الله حينما تكلم عن النظر في المآلات وقرر أنه تنبني عليه جملة من القواعد منها: قاعدة الذرائع وقاعدة الحيل وقاعدة مراعاة الخلاف وقاعدة الاستحسان[2]. ولما سبق الحديث عن أصلي الذرائع والاستحسان فإني سأقف هنا مع قاعدتي منع الحيل ومراعاة الخلاف فقط.

قال الشاطبي عن **قاعدة منع الحيل** وعلاقتها باعتبار المآل: "فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية"[3].

ومثاله ما ذكره ابن رشد في مسألة من باع طعاما بثمن نقدا أو إلى أجل: " قال مالك إذا باع رجل طعاما بثمن نقدا أو إلى أجل، فلا بأس أن يأخذ به زيتا قبل أن يفترقا، كان الثمن نقدا أو إلى أجل؛ فإن كان تفرقا، فلا خير فيه، كان الثمن نقدا أو إلى أجل؛ قال عيسى: يصير كأنه باعه طعاما بطعام نقدا وكان ذكر الثمن لغوا.

قال مُحَمَّد بن رشد: هذا بين على ما قال؛ لأن اقتضاء الطعام من ثمن الطعام، إنما كره من أجل أن أمرهما لما آل إلى أن أعطاه طعاما وأخذ منه طعاما بعد أن غاب عليه، اتهما على أنهما قصدا إلى بيع طعام بطعام إلى أجل؛ فإذا كان ذلك في المجلس قبل أن يتفرقا، لم يكن في ذلك

[1] الخادمي: نور الدين بن مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، 1429هـ-2008م، مؤسسة المعارف، لبنان، ص68.

[2] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص182.

[3] الشاطبي: الموافقات، ج5، ص188/187.

وجه للتهمة"[1]. فالنظر المقاصدي هنا اقتضى القول بإبطال العقد لفساد القصد إذا ثبت بجملة قرائن.

أما **مراعاة الخلاف** فهو أصل مالكي مقاصدي بامتياز. وهو: "عمل المجتهد بدليل المخالف في مدلوله أو بعضه، في حالة بعد الوقوع، لترجُّحه على دليل الأصل"[2]. و نفهم من هذا التعريف من يقوم بالفعل "المجتهد"، ومتى يعمل بدليل المخالف "بعد الوقوع"، ولماذا يعمل به"لترجحه على دليل الأصل"، كما بيَّن أنه إعمال لدليلين "بدليل المخالف في مدلوله أو بعضه"؛ أي أن دليل الأصل لم يسقط اعتباره. وبهذا يكون تعريفا جامعا مانعا، يضبط معنى مراعاة الخلاف عند السادة المالكية.

وغالبا ما يمثل لهذه القاعدة بالمثال الشائع؛ وهو أن الإمام مالك قد احتج بدليل يقتضي فسخ نكاح الشغار؛ فالدليل يقتضي الفسخ، ويلزم عنه عدم التوارث بين المتزوجين بالشغار، لكن مالكا ترك لازم دليله "عدم التوارث" إلى لازم دليل غيره؛ وهو صحة التوارث بينهما، لأن الفعل قد وقع، فيأخذ بما فيه مصلحة. فالإمام هنا أعمل دليله ولازم مدلول المخالف، وهذا هو عين المراعاة. يقول الشاطبي في النكاح الفاسد الذي يجب فسخه: "إن لم يتفق على فساده فيفسخ بطلاق. ويكون فيه الميراث. ويلزم فيه الطلاق على حده في النكاح الصحيح. فإن اتفق العلماء على فساده فسخ بغير طلاق. ولا يكون فيه ميراث ولا يلزم فيه طلاق"[3].

مما سبق يتبين أن الاجتهاد المآلي له شقان:

"منحى وقائي يتجلى في منع إحداث المفاسد ابتداء قبل أن تصير واقعا ملموسا... ومن القواعد التي تحقق هذا المنحى قاعدة سد الذرائع؛ فهي تقوم على منع التصرفات التي يظهر عليها مفسدة متوقعة في الأجل رغم أن ظاهرها يوحي بالسلامة. وأيضا قاعدة منع الحيل. و منحى علاجي يتجلى في إزالة آثار المفاسد وقطع صيرورتها واستدامتها...، إن الاجتهاد المآلي يحقق المصلحة

[1] ابن رشد الجد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: مُحَمَّد حجي وآخرون، ط2، 1408هـ-1988م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج7، ص138.

[2] حاتم باي: الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، ص591.

[3] الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص646.

للإنسان في عاجله وآجله، وهذا منتهى العدل والرحمة واليسر في الدين "[1]. ومثّل لهذا المسلك بالقول بوجوب إحداث شبكة كبيرة ومتقنة من الطرقات والجسور والمفترقات، وأخرى من خطوط الاتصالات والمعلوماتية، نظرا لما تؤول إليه من تنشيط الحركة التجارية وتقوية التنمية والاقتصاد ومقاومة ظاهرة البطالة أو التقليل منها، فإن توقع المصالح والنتائج والمنافع الناجمة عنها والتي ستعود على المجتمع بالنفع حكم عليها بالوجوب اعتبارا لمآلاتها[2].

المبحث الثالث: أثر الاجتهاد المقاصدي في فهم النص والترجيح

ومعناه أي كيف نفهم النص فهما سليما يحقق مقصود الشارع ومراده من غير جمود على الظاهر ولا غوص في البواطن. هذا شق والشق الآخر كيف نطبق ذلك الفهم على الوقائع والمستجدات بالنظر في مدى تطابق الفهم على تلك الواقعة. ويرتكز هذا الشق على جملة قواعد منها:

- تصور الواقعة محل النظر والاجتهاد
- الموازنة بين المصالح والمفاسد باعتبار مآل كل منهما؛ ويحصل بتطبيق آليات سد الذرائع والاستحسان وفقه الموازنات والأولويات...
- التأكد من وجود العلة في الواقعة محل الاجتهاد ويكون بتحقيق المناط.
- التنبه إلى خصوصية الواقعة وما قد يعترضها من حالات للضرورة والحاجة فتتغير أحكامها بناء على ما يطرأ عليها من أسباب الحرج والمشقة والاعتبارات الخاصة؛ أي اعتبار المناط الخاص وهو مكمن علمي دقيق، يقول الشاطبي:" أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت"[3].

وقد تحدثت عن **رفع التعارض و الترجيح بالمقاصد** كمسلك اجتهادي مقاصدي في فهم النص، وبينت كيف يكون هذا المسلك خادما للنصوص الشرعية ساعيا للإعمال قبل

[1] الريسوني: قطب، فقه التيسير، ط1، 1428هـ-2007م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ص122/120.

[2] ينظر: الخادمي، أبحاث في مقاصد الشريعة، ص68.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص65.

الإهمال. وقد بسط القول في هذا الأمر الشيخ المحفوظ بن بيه، ثم خلص إلى ثلاث أُسس يقوم عليها الترجيح وهي:

-دلالة اللفظ قوة وضعفا، وضوحا وغموضا.

-تفاوت ثبوت مراتب الدليل في إفادة غلبة الظن قوة وضعفا فيما يتعلق بالأخبار سندا ومتنا.

-الترجيح باعتبار المدلول، والذي يرجع في أغلبه إلى المعاني والمقاصد[1].

ولعل ما يخدم حديثنا هو الأساس الثالث؛ وهو المبني على الترجيح بالمقاصد والمعاني. وساق فيه ما ذكره الغزالي من مرجحات خارجية اعتمدت في الترجيح[2]. وقدم ما مثل به الباجي من حديث أنس بن مالك "مازال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا"[3] على حديث ابن مسعود "أنه صلى الله علي وسلم إنما قنت شهرا يدعو على حي من أحياء سليم كانوا عصية، عصوا الله ورسوله، ثم لم يقنت بعد ذلك"[4].

المطلب الأول: نماذج في فهم النص والترجيح وفق مقاصد الشرع

إن حسن تطبيق النص موقوف على فهم المقصود منه، وهذه مرتبة تحصل لمن أصبحت له ملكة وعادة في الفهم عن الشارع الحكيم. وخير من مثَّل هذا الاتجاه على مر العصور في فهم الشريعة الإسلامية سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ؛ فلا تجده إلا حريصا على استجلاء حكمة ومعنى النص غير مقتصر على الظاهر. يقول د القرضاوي: "ومن الشواهد التاريخية على ذلك نجد عمر بن الخطاب أول من مشى إلى التشريع العام المباشر، فاعتبر النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة، فإذا زالت منها هذه العلل اقتضى ذلك زوال حكمها"[5].

ونجد آثار هذا الفهم من خلال مواقفه وفتاواه التي تعتبر نموذجا للفقه الرشيد المتبصر بفهم النص ومآلات تطبيقه، ومن هذه الاجتهادات:

---

[1] ابن بيه، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ص638.

[2] ينظر: الغزالي، المستصفى، ص377.

[3] مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب القنوت، رقم: 4964، ج3، ص109.

[4] مسند أبي يعلى الموصلي، مسند عبد الله بن مسعود، رقم: 5043، ج8، ص457.

[5] القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص155.

الفرع الأول: اجتهاد عمر ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم:

حدّد النص القرآني مصارف الزكاة في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠ ﴾التوبة/60. وثبت عن النبي ﷺ إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبهم منها[1]. ورأى عمر ﷺ حبس هذا المصرف عنهم وذلك بناء على نظره إلى مقصد النص "حيث وازن بين علة الحكم، وما تنطوي عليه من مصلحة عامة نظريا، وبين ما يفضي إليه تطبيق النص في هذه الظروف عمليا، فرأى أن المصلحة العامة لا تقتضي التأليف في ذلك الظرف فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذ لم تحقق المقاصد"[2].

واختلف العلماء في بقاء هذا المصرف من عدمه، بين مبطل له بحجة تمكن الإسلام وقوته ومثبت له بناء على مقصد الشارع عند وضع الحكم. وقد رجح ابن تيمية القول بإبطاله لأن إعطاءهم حكم معلل ومقصده التأليف فكان سببا للحكم يوجد بوجوده وينتفي بانتفائه قال رحمه الله: "وما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم "شرعا معلقا بسبب" إنما يكون مشروعا عند وجود السبب: كإعطاء المؤلفة قلوبهم؛ فإنه ثابت بالكتاب والسنة. وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن عمر: أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وهذا الظن غلط؛ ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم فترك ذلك لعدم الحاجة إليه؛ لا لنسخه كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك"[3].

وهذا الاجتهاد منه ﷺ يعتمد على نظر مقاصدي يقوم على التحقق من وجود المقصد من تشريع الحكم-وهو التأليف-، واعتبار تغير الحكم بناء على تغير الظروف والأحوال –فعندما كان الإسلام في بدايته احتاج إلى التأليف ولما تمكن في القلوب والوجود تغير الحال فتبعه تغير الحكم عند التطبيق-، فهو لم يعطل النص وإنما طبق مقصود الشارع من النص. ومقصد الزكاة على حد نظر الطبري أمران؛ سد خلة المسلمين والثاني معونة الإسلام وتقويته، "فما كان في

[1] صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على الإسلام وتصبر من قوي إيمانه، رقم: 46، ج2، ص733.

[2] الدريني: فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، 2013م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص17/16.

[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج33، ص94.

معونة الإسلام وتقوية أسبابه، فإنه يعطاه الغني والفقير، لأنه لا يعطاه من يعطاه بالحاجة منه إليه، وإنما يعطاه معونةً للدين. وذلك كما يعطى الذي يعطاه بالجهاد في سبيل الله، فإنه يعطى ذلك غنيًّا كان أو فقيرا، للغزو، لا لسدّ خلته. وكذلك المؤلفة قلوبهم، يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء، استصلاحا بإعطائهموه أمر الإسلام وطلب تقويته وتأييده. وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى من المؤلفة قلوبهم، بعد أن فتح الله عليه الفتوح، وفشا الإسلام وعز أهله. فلا حجة لمحتج بأن يقول: "لا يتألف اليوم على الإسلام أحد، لامتناع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم"، وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى منهم في الحال التي وصفت"[1].

الفرع الثاني: اجتهاد عمر ﷺ في عدم قسمة سواد العراق

فالآية ﴿ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ الأنفال/41. بيَّنت وجوه إنفاق المغانم على مستحقيها، وأرض السواد واحدة منها، لكن سيدنا عمر ﷺ برأي من الصحابيين علي ومعاذ رضي الله عنهما أبقى على أرض السواد لتكون للمسلمين عامة بخراجها وتبقى في يد مالكيها للقيام عليها.

وعند النظر في هذا الاجتهاد يتضح أنه مبني على بعد مقاصدي جلي، وهو مدى اعتبار مآل تطبيق الحكم فعند قسمتها تصبح حكرا على مالكيها من الغانمين وورثتهم، وتبقى الدولة والمسلمين من غير مصدر متجدد للمال يسد حاجات الأمة الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية.

الفرع الثالث: اجتهاد عمر ﷺ في منع الزواج من الكتابيات

الزواج من الكتابية أصل منصوص عليه في القرآن الكريم بقوله ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ﴾ المائدة/6. ومنع عمر ﷺ من الزواج بهن، فهل يعتبر هذا معارضة للنص؟

لما كان الحكم بالإباحة ثابت بنص صحيح صريح، فإن النظر ينبغي أن يكون في اجتهاد سيدنا عمر ﷺ. وذلك باعتبار سباقه وسياقه ولحاقه وهذه أركان جليلة لفهم النصوص والآثار عن الصحابة ﷺ. **فسباق** اجتهاد سيدنا عمر كان في منعهم منهن إبان فتح فارس، **أما سياقاته**

[1] الطبري، جامع البيان، تح:شاكر، ج14، ص316.

فكانت بروايات مختلفة يفهم من كل سياق أسباب وحكم لهذا المنع الذي بني على النظر المصلحي مطلقا. **أما لحاقه** فما يترتب على هذا الفعل من موازنة بين المصالح والمفاسد الناجمة عنه وكذا من اعتبار للمآلات البعيدة له.

ونوضحها على النحو التالي:

في سياق الآية الكريمة، نفهم أن القرآن أباح نكاح الكتابية المحصنة، ذلك أنهن كن يسكن الجزيرة ويتطبعن بطبع العرب من الغيرة والعفة فتوفرت فيهن صفة الإحصان. ومن حكم تشريع ذلك:

-حصول التقارب بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب بالنسب وما يترتب على ذلك من فتح باب الدعوة.

-رجاء إسلام المرأة تحت زوج مسلم بعد مخالطة وعشرة المسلمين وتعرفها على الإسلام.

أما عن اجتهاد سيدنا عمر ﷺ فإنه يتضح كما أسلف في مقامات:

أولا: سباق رأيه ﷺ؛ حيث لم يمنع الزواج بهن إلا بعد فتح بلاد فارس وما لتلك البلاد من خصائص ومؤثرات تدفع إلى النظر في تطبيق الحكم.

ثانيا: سياق اجتهاده ﷺ؛ ويفهم من مختلف الروايات ففي منع حذيفة الذي ولاه على المدائن:

- اتصاف الولاة بأحسن الصفات وتنزههم عن أدنى الشبهات كونهم قدوة رعيتهم.
- المرأة بطبعها تؤثر على الرجل وحذيفة والي وعنده من أسرار الأمة والرعية فيخشى أن تسرب منها إلى أهلها.

وفي قوله " والمسلمات" حتى لا تحدث العنوسة في صفوف المسلمات لوجود الخلابة عند الكتابيات فيعزف عنهن. يقول ابن كثير: "لئلا يزهد الناس في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني".[1]

وفي قوله " أخاف أن تواقعوا المومسات" لغلبة الفساد في تلك المجتمعات فيكون بالزواج منهن مواقعة المومسات.

[1] تفسير ابن كثير257/1.

ثالثا: لحاق اجتهاده ﷺ؛ أي ما يترتب عن الزواج بهن، فتفشي البوار في صفوف المسلمات يترتب عنه الفتن والمفاسد الأخلاقية، فتنتهك كلية العرض. ومواقعة المومسات ينتج عنه اختلاط الأنساب وما في هذا من خطر وضرر.

فعمر ﷺ بنى اجتهاده على النظر المصلحي وذلك بعد الموازنة بين مفاسد الزواج بالكتابيات وما يحصل من لذات في ذلك، فترجح عنده المنع لمصلحة المسلمة ودفع مضرة البوار عنها وما ينتج عنه من فتن ومفاسد في مجتمع المسلمين. وهو آخذ في كل ذلك بآليات النظر المقاصدي ومسالكه من اعتبار المآل وسد ذريعة الفساد واعتبار فقه الواقع الذي يقتضي أن الكتابية في بلاد الفرس ليست هي الكتابية في جزيرة العرب، "كما أنه لم يكن مطمئنا إلى أخلاق الكتابيات اللاتي سوف يعاشرهن المسلمون وينشأ أبناؤهم تحت رعايتهن...؛ وهو هنا لم يلغ النصوص أو ينسخها، لكنه أوقف العمل بها فترة من الزمن، وفي حالات خاصة، تحقيقا للمصلحة العامة، ومن ثم يزول هذا الإيقاف بزوال ظروفه، وما تزال للنصوص قدسيتها على مر العصور"[1].

فإذا كان الزواج بالكتابية تحت سلطان المسلمين ولا يؤمن مفاسده ومخاطره، فكيف بالزواج بها في دار غير الاسلام؟

فالغالب انشغال الزوج خارج البيت لتحصيل الرزق، والأم هي التي تتولى مسؤولية الأولاد تربية وتنشئة وعناية. فكيف نضمن نشئا هذا حضنه أن يكون ذخرا للإسلام!

وبنفس النظر والفهم المقاصدي أفتى الإمام مالك رحمه الله بكراهية نكاح نساء أهل الذمة في دار الحرب، فقد سأل سحنون ابن القاسم: "أرأيت لو أن نصرانيين في دار الحرب زوجين أسلم الزوج ولم تسلم المرأة؟ قال: هما على نكاحهما في رأيي إلا أني قد أخبرتك أن مالكا كره نكاح نساء أهل الحرب للولد، وهذا أكره له أن يطأها بعد الإسلام في دار الحرب خوفا من أن تلد ولدا فيكون على دين الأم"[2]. وهذا نظرا منه لما قد يترتب على هذا النكاح من مفاسد وأضرار، تتعلق على وجه الخصوص بتنشئة الطفل، وهو تدبير بين في حرصه رحمه الله على حفظ نسل الأمة.

---

[1] بلتاجي: مُحَمَّد، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، د ط، د ت ط، دار الفكر العربي، ص304. وينظر أيضا: البوطي: مُحَمَّد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط4، 1413هـ، مكتبة الفارابي، سوريا، ص208وما بعدها.

[2] المدونة، ج2، ص214.

المطلب الثاني: نماذج للمعاصرين في فهم النص والترجيح بالمقاصد

وانتخبت في بيان هذا المطلب جملة من المسائل التي أدلى فيها المعاصرون بآرائهم، وحاولوا الوقوف فيها على الوجه المقاصدي عند ترجيح الحكم المناسب لها. ومن هذه المسائل:

الفرع الأول: حديث "من قتل قتيلا له عليه بيّنة فله سلبه"[1]. معناه أن من حق المقاتل أن يظفر بما كان تحت المقتول من مال وسلاح.

اختلف العلماء في فهم الحديث فتعارضت آرائهم؛ هل هو تشريع عام لجميع المقاتلين في أخذ أسلاب قتلاهم دون قسمة أو إذن الإمام؟ أم أنه قرار عسكري آني صدر في ظرف معين لأسباب معينة لا يمكن الأخذ به إلا إذا صدر بقرار مماثل من صاحب القرار في المعركة؟

ويرجع سبب الخلاف إلى عدم تحديد الصفة التي صدر بها هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، هل هو بمقتضى الإمامة والتشريع فيكون قانونا عاما في كل الحروب. أم أنه قرار لقائد معركة أراد شحن همم المقاتلين بعد فتور منهم فيكون قرارا ميدانيا بحتا. فمن غلّب جهة التبليغ والتشريع جعل استحقاق السلب غنيمة تلقائية، ومن رأى أنها الحرب والقيادة قصره على تلك الواقعة ويمكن تعديته في حال ما إذا صدر قرار مماثل من القائد.

قال ابن القيم: "فاختلف الفقهاء، هل هذا السلب مستحق بالشرع أو بالشرط؟ على قولين، هما روايتان عن أحمد.

أحدهما: أنه له بالشرع شرطه الإمام أو لم يشرطه، وهو قول الشافعي.

والثاني: أنه لا يستحق إلا بشرط الإمام، وهو قول أبي حنيفة. وقال مالك رحمه الله: لا يستحق إلا بشرط الإمام بعد القتال. فلو نص قبله لم يجز. قال مالك: ولم يبلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك إلا يوم حنين، وإنما نفل النبي صلى الله عليه وسلم بعد أن برد القتال"[2].

الترجيح بالمقاصد

ورجح الدكتور الريسوني حفظه الله القول القائم على أن السلب يستحق بناء على إذن الإمام أو قائد المعركة، لأن الحديث صدر من النبي ﷺ بصفته قائدا للمعركة لا مشرعا ومبلغا. واستدل على ترجيحه بجملة من الدلائل:

---

[1] موطأ مالك، كتاب الجهاد، ما جاء في السلب في النفل، رقم: 1654، ج3، ص645.

[2] ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج3، ص428-429.

- أن الحديث جاء خلاف الأصل؛ الذي مقتضاه أن القتال في الإسلام يكون في سبيل الله، لمقصد جعل كلمة الله هي العليا، وليس لأجل السلب والغنيمة فناسبه أن يعتبر تدبيرا استثنائيا لا يعمل به إلا عند الحاجة إليه، ولذلك يتوقف على تقدير وقرار قيادي.
- وهو أيضا على خلاف أصل آخر منصوص عليه في القرءان الكريم، وهو أن الغنائم تجمع وتقسم على يد الإمام أو من ينوب عنه. فتحفيز المقاتلين ومكافأتهم على إنجازاتهم الفردية في المعركة، إنما يتصور تدبيرا استثنائيا عابرا، يمكن أن يلجأ إليه في حالات معينة تقدر بقدرها وفي حينها. ولذلك فهو حتما من اختصاص القيادة، ولا يصح الإقدام عليه إلا بقرار منها.

الفرع الثاني: حديث "من أحيا أرضا ميتة فهي له"[1] وهو على وفق الحديث السابق هل هو شرع عام أم يحتاج إذن الإمام حتى يقوم بذلك؟

يقول ابن القيم: "هل هو شرع عام لكل أحد، أذن فيه الإمام أو لم يأذن، أو هو راجع إلى الأئمة، فلا يملك بالإحياء إلا بإذن الإمام؟ على القولين، فالأول للشافعي وأحمد في ظاهر مذهبهما.

والثاني: لأبي حنيفة، وفرق مالك بين الفلوات الواسعة، وما لا يتشاح فيه الناس، وبين ما يقع فيه التشاح، فاعتبر إذن الإمام في الثاني دون الأول"[2]

الترجيح بالمقاصد

وهنا رجح الدكتور الريسوني كون الحديث من التشريع العام الذي لا يحتاج إلى إذن الإمام. قال:" إن الإحياء والتملك للأرض الموات التي لا مالك لها ولا منازع فيها، هو عمل مشروع لا تتوقف صحته على إذن الإمام. وعليه يكون مجرد إحياء الموات موجبا للتملك الصحيح لما قام به"[3]. فإحياء الموات قانون عام في التشريع الإسلامي، قد تمنع منه بعض الموانع كوجود نزاعات وخصومات حوله، أو إيقاع ضرر على الغير، أو حيازته من الدولة لشؤون العامة.

واستدل لما رجحه بأمرين:

---

[1] موطأ مالك رواية الشيباني، باب إحياء الأرض بإذن الإمام أو بغير إذنه، رقم: 834، ص296.

[2] ابن القيم، زاد المعاد، ج3، ص430.

[3] الريسوني، مقاصد المقاصد، ص69-70.

- مقصود الشارع من هذا الحكم تشجيع الناس على استصلاح الأراضي واستثمارها، وتحفيزهم على المبادرة والعمل والإنتاج وعمارة الأرض...، وعضد ذلك بقول ابن راشد القفصي الذي يرى أن إحياء الموات سبب للتملك، وأن الحكمة منه هي"الرفق والحث على العمارة". وعليه فليترك الناس يحققون مقصد الشرع في العمارة والإنتاج. وأكد أن "التملك المشروع إنما يستحق بالإحياء الفعلي، لا بمجرد الاستيلاء على الأرض وتسييجها والاحتفاظ بها دون إحياء" كما يفعل بعض الماكرين لحيازة أكبر قدر ممكن من الأراضي واحتكارها ثم بيعها.

أن إطلاق الأيدي في إحياء الأراضي الميتة المهملة واستغلالها، هو المطابق للأصل العام الذي أعلنه القرءان الكريم في غير آية منه، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ ذَلُولاً فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ﴾ الملك 16. ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ مِهَاداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجاً مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ ﴾ طه 52. ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ الأعراف 10.

الفرع الثالث: البيع وقت صلاة الجمعة:

قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ الجمعة 9. حمل الجمهور النهي الوارد في الآية على التحريم، وذهبت الحنفية إلى أنه مكروه كراهة تحريمية. وعلل الجمهور ذلك بأنه شاغل عن الصلاة وعليه ألحقوا بعض العقود التي تتوفر في هذه العلة، على اختلاف بينهم في ذلك. ورأى ابن حزم أن النهي غير معلل وردَّ تعليل الجمهور، وبناء عليه لم يحرم أي عقد وقت صلاة الجمعة غير البيع.

الأثر الفقهي:

ويترتب عليه تصحيح البيع أو إبطاله، فالحنابلة وأهل الظاهر على بطلان هذا البيع. وذهب الجمهور من حنفية وشافعية وبعض المالكية إلى تصحيح هذا العقد مع حرمته. واستندوا في ذلك على قاعدتهم في عدم بطلان التصرفات المشروعة المنهي عنها لأوصافها المجاورة، فالنهي عنه لمعنى في غيره، لذلك فإن آثاره تترتب عليه.

الترجيح بين المذاهب الفقهية: حرر الدكتور عبد القادر بن حرز الله مستندات ترجيح رأيه وفق البناء المقاصدي، ومما ذكره:

-القاعدة التي استند عليها الظاهرية والحنابلة وهي "بطلان المنهيات بالنهي" انتقدها العلماء خاصة في حالة المنهي عنه لوصفه المجاور. وقال:"كما أننا قد بينا حسب قواعد المقاصد أنه لا يمكن أن نبطل التصرف في هذه الحالة بمجرد النهي لانفكاك أصل التصرف عن الوصف الفاسد".

- و منه تساءل "هل قصد الشارع بقوله (ذروا البيع) إبطال البيع في هذا الظرف؟ وبيَّن العلماء أن النهي الذي يعرف منه قصد الشارع يكون ابتدائيا تصريحيا، وهو ما لم يتوفر في هذا النهي. فهو جاء تأكيدا لأمر السعي فلم يكن ابتدائيا. ولم يأت بصيغة النهي التصريحي.

- كما يترتب على تفويت العقد حرج بالنسبة للمكلف يتمثل في تفويت مصلحة البيع، فأحكام المعاملات يزدوج فيها النظر المصلحي مع الإذن الشرعي.

- وما ذهب إليه الحنابلة والظاهرية يظهر عدم اعتبار المقاصد فيه؛ ذلك أنهم لم يلحقوا بالنهي العقود الأخرى ويبطلون به البيع فأهدروا المقاصد في كل من الاجتهادين.

ففي عدم إلحاقهم العقود الأخرى بالنهي لم يحرموا ما قد يشغل عن الصلاة أكثر من البيع. وفي إبطالهم البيع بالنهي تغليظ في محل التخفيف؛ لأنه لا مستند لهم غير النهي ودلالته على ذلك مختلف فيها.

- وترجح عنده ما ذهب إليه بعض المالكية من إبطال البيع وما في معناه لزجر الناس عن اجتناب المناهي. يقول أبو بكر ابن العربي "والصحيح فسخ الجميع لأن البيع إنما منع للاشتغال به، فكل أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلها فهو حرام شرعا مفسوخ ردعا". فتوظيف هذا الأصل مبني على رعاية المصلحة؛ لذلك وجب التنبه في إعماله، كما يجب "أن نلاحظ فيه تناسب الجزاء مع قدر المخالفة حفظا لأصل العدل في الشريعة الإسلامية، فمن باشر هذا البيع مرة واحدة أو مرتين ثم أبطلنا بيعه بهذه المخالفة الوحيدة نكون قد فوتنا عليه مصلحة البيع بلا دليل سوى كون ذلك الإبطال ردعا له. والمنطق التشريعي يقتضي أن يكون الردع لمن تكرر منه ذلك، لذلك نص ابن الماجشون بأن هذا البيع "يفسخ من جرت عادته

به" ... باعتبار أن تكرر صدور البيع مع ثبوت النهي قرينة أخرى يجب أن تعتبر في الاجتهاد"[1].

الفرع الرابع: نكاح الشغار:

وصفته أن ينكح الرجل وليته رجلا آخر على أن ينكحه الآخر وليته، ولا صداق بينهما إلا بضع هذه ببضع الأخرى. وقد نهى النبي ﷺ عن الشغار.

الأثر الفقهي:

إذا وقع الشغار فهل يفسخ أم يصحح؟ ذهب الجمهور من المالكية والشافعية إلى أنه يفسخ قبل الدخول وبعده، وقال مالك في رواية أخرى يفسخ قبل الدخول لا بعده. ومستندهم في ذلك قاعدة "إبطال المشروعات المنهي عنها لأوصافها اللازمة بالنهي".

وذهب الحنفية إلى أن هذا النكاح صحيح، مع جعل لكل منهما مهر المثل. ووجه قولهم أنه عقد اقترن به شرط غير صحيح، فيصحح العقد ويلغى الشرط.

وسبب الخلاف في النهي هل كان بسبب انعدام العوض أم لا؟ فإن كان معلل بانعدام الصداق فإنه يصحح بفرض صداق جديد هو مهر المثل. وإن لم يكن معللا فيجب فسخه في كل الحالات.

الترجيح بين المذاهب الفقهية:

وترجح عند الدكتور بن حرز الله قول الإمام مالك، وذلك لأمور:

- نكاح الشغار عقد تمت فيه كل الأركان والشروط خلا الصداق، وبطريق المناسبة تكون علة النهي هي انعدام الصداق فيه، وهذا مما يمكن جبره عند الفقهاء، فما المانع من تداركه في الشغار أيضا خاصة وأن النكاح ازدوج فيه النظر من جهة الإذن الشرعي ومن جهة مصلحة العبد.
- قول مالك راعى المفسدة التي تلحق بالزوجة حال الفسخ بأن يفوتها التزوج، خاصة في زمننا الآن.

[1] بن حرز الله: عبد القادر، التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ-2005م، المملكة العربية السعودية، ص284/286.

- اجتهاد مالك وظف فيه النهي الوارد في النص فأبطل النكاح قبل الدخول ردعا للناس من اجتناب المناهي. ووظف فيه المصلحة بعد الدخول فصحح العقد. وهذا دأب الإمام مالك رحمه الله في التفريق بين الدخول وقبله؛ مراعيا المصلحة[1].

المطلب الثالث: تطبيق الترجيح بالمقاصد على مسألتي "التسعير والتضخم"

الفرع الأول: علاقة المقاصد بقضايا المال والاقتصاد

الحديث عن باب الاقتصاد والمال في الشريعة الإسلامية هو حديث عن قواعد وكليات تشريعية ناظمة لهذا الباب، فقد جاءت نصوص الوحي والسنة لتقرر القواعد العامة التي تقوم عليها معاملات الناس والتي لخصها حديث رسول الله ﷺ "لا ضرر ولا ضرار". يقول الدكتور مُحَمَّد سلام مدكور: "الواقع أن أحكام هذا القسم _قسم المعاملات والعادات_ جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية مجملة حتى يكون لولي الأمر الحق في تبديل الأحكام وتغييرها حسب ما يتفق مع مصالح الناس ويساير العصر والمكان. فالشريعة الإسلامية اكتفت في قسم المعاملات بالإشارة إلى أن المقصد إنما هو تحصيل المصالح وحفظ النظام والحقوق وترقية الحياة"[2]، وهذه ميزة تؤكد مبدأ ليونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

والناظر في هذه الأصول والقواعد يلحظ بوضوح جلي مدى ارتباطها بمعاني الشريعة ومقاصدها الهادفة لتحقيق المصالح ودفع المفاسد، وقد تحدث د القره داغي عنها تفصيلا نذكر منها: "أن رعاية المجتهد أو المفتي للمصالح المرسلة تترتب عليه مرونة كبيرة في الفقه وتيسير على الناس ودفع الحرج ورحمة بهم وتحقيق للخير شرط أن لا يتعارض ذلك مع نص شرعي أو إجماع أو مبدأ مستقر من مبادئ الإسلام"[3]. وقد صاغ الدكتور محماد رفيع الوشائج بين الاقتصاد الإسلامي ومقاصد الشريعة، وذلك عند بيان الصلة بينهما، فقرر أن "الاقتصاد الإسلامي وسيلة لتحقيق

[1] بن حرز الله، التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، ص308/305.

[2] مُحَمَّد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ط2، 1383هـ، دار النهضة العربية، ص50.

[3] محيي الدين القره داغي، المقدمة في منهج الفقه الإسلامي للاجتهاد والبحث في القضايا المعاصرة في ضوء الثوابت والمتغيرات والمقاصد العامة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1431هـ

مقصد الإعمار في الأرض، ووسيلة لتحقيق مقصد حفظ المال، ووسيلة لتحقيق مقصد حفظ النوع الإنساني"[1]

والمقرر في مقاصد الشريعة أن باب المعاملات معلل جملة وتفصيلا على خلاف باب العبادات كما نص على ذلك الشاطبي[2] وغيره من فحول المقاصد، وكونه معللا يزيد من قوة ارتباطه بباب المقاصد التي تؤسس للقواعد العامة والكليات "وتترك التفصيلات لولاة الأمور في كل عصر وجيل ليستنبطوا من هذه الأصول ما يصلح لعصورهم، وما يلاءم درجة التطور التي وصلوا إليها وذلك كله في إطار الأصول العامة والقواعد الكلية"[3]. وقد نظم الشيخ مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور مقاصد الشريعة في الأموال وجعلها خمس محطات: حفظها وضوحها رواجها ثباتها والعدل فيها، فكان "مقصود الشريعة الأعظم من الأموال هو حفظها".

الفرع الثاني: مسألة التسعير:

يتمحور المعنى اللغوي لمصطلح التسعير حول ضبط السعر وتقديره يقول صاحب المصباح "مصدر سعَّرت الشيء تسعيرا: أي جعل له سعرا معلوما ينتهي إليه"[4]. ولا يتعدى التعريف الاصطلاحي هذا المعنى، يقول الشوكاني: "التسعير أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولي أمور المسلمين أمرا أهل السوق ألا يبيعوا أمتعتهم إلا بسعر كذا، فيمنع من الزيادة عليه أو النقصان إلا لمصلحة"[5].

ومستند من منع التسعير ما روي عن النبي ﷺ لما طُلب منه أن يضبط الأسعار فقال: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال" [6]. واعتمد المجيزون على قصة عمر مع حاطب بن أبي بلتعة[7]، واستندوا على المصلحة العامة من سن التسعير. وقالوا أن التسعير لا يخالف الحديث لأن "تصرف النبي كان

---

[1] محماد: رفيع، النظر المقاصدي رؤية تنزيلية، ط1، 2010م، دار السلام، القاهرة، ص70/67.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص475.

[3] يوسف قاسم، مبادئ الفقه الإسلامي، 1403هـ، دار النهضة العربية، ص305.

[4] الفيومي: أحمد بن مُحَمَّد بن علي، المصباح المنير، 1429هـ، دار الحديث، القاهرة، ص176.

[5] الشوكاني، نيل الأوطار، ج5، ص355.

[6] سنن أبي داوود، أبواب الإجارة، باب في التسعير، رقم: 3451، ج3، ص272.

[7] المجليدي: أحمد سعيد ، التيسير في أحكام التسعير، تح: موسى لقبال، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص41.

من قبيل الإمامة والسياسة....ولأن النبي علّل الامتناع عن التسعير بالمظلمة التي تقع على البائعين، فلما ارتفعت عنهم المظلمة وحل محلها ظلم المشترين، كان المخرج في التسعير"[1]. ويقول عمر بن عبد الله الفاسي(1188هـ) في فتوى له لما سئل عن تسعير الحليب: "في التسعير خلاف مذهبي، والقول بجوازه لمالك في سماع القرينين، وقد جرى العمل به في غالب الأمصار والأعصار فلا وجه للتعرض لإبطاله، فإن ما به العمل مقدم على غيره ولو كان مشهورا، فكيف إذا لم يكن؛ وذلك لأن اطراد العمل به ترجيح له والأحاديث المتضمنة للنهي محمولة عند من يقول بالجواز كمالك والليث على الصورة المجمع على منعها، وهي أن يقول لهم: لا تبيعوا إلا بكذا وكذا ربحتم أو خسرتم"[2].

وقد فصل ابن تيمية في حالات التسعير وحكمها بين ما فيه ظلم وما فيه عدل ومصلحة فقال: "ومن هنا يتبين أن السعر منه ما هو ظلم لا يجوز ومنه ما هو عدل جائز فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه؛ أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل؛ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز؛ بل واجب". ومثل **للأول** "بما إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق: فهذا إلى الله. فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق. **وأما الثاني** فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به"[3].

الوجه المقاصدي:

التسعير نظام استثنائي تفرضه حالة السوق، لرفع الضرر المحتمل من التجار، وفيه "مراعاة لمقاصد الشريعة من حيث التيسير على الناس، وتقديم المصلحة العامة على الخاصة، ومن مقاصد الشريعة أيضا تحقيق العدل بين الناس، والإبقاء على السعر بين التجار قد يكون فيه الكثير من الإجحاف والظلم بعموم الناس، وليس في التسعير مخالفة لنص الحديث، وإنما هو تطبيق للنص

[1] الغرياني: الصادق بن عبد الرحمان، مدونة الفقه المالكي، ط1، 2008م، دار ابن حزم، لبنان، ج3، ص346.
[2] الحمداوي: رشيد، حكم التسعير في الفقه المالكي، مجلة المذهب المالكي، العدد14، 2012م، ص127.
[3] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص76-77.

نفسه، وفهم اجتهادي لمناطه وحكمته في الواقع"[1]. واعتبر الدكتور الريسوني القول بجواز التسعير من قبيل التفسير المصلحي للحديث بالنظر العقلي، قال: "ففسروا الحديث على أساس أنه إنما قيل في حالات معينة. وأن الحالات التي يناسبها ليست بداخلة في مقتضى الحديث، بل هي داخلة في مقتضى أدلة أخرى تمنع الظلم والتعسف في استعمال الحق، وتأمر بإقامة القسط والتوازن بين المصالح"[2].

فالترجيح هنا يكون بين فهومات وتفسيرات النص الشرعي، فكل كيف نظر إلى الحديث، فمن منع التسعير رأى أنه "مخالف لمبدأ التراضي وهو ركن رئيس في صحة العقود والمعاملات"[3]، وأن اعتبار الإمام لمصلحة المشتري ليست بأولى من اعتباره مصلحة البائع. ومن جوز التسعير رأى أن حرية الناس في التعامل بأموالهم مرهون بعدم المعارضة بالمصلحة العامة، فإذا حصل التعارض تقدم مصلحة الجماعة، لأن الحق في حرية التصرف لا يعني جواز إلحاق الضرر بالغير. وقد ألزم النبي ﷺ الرجل الذي كانت له شجرة في أرض غيره، وكان صاحب الأرض يتضرر بدخوله عليه، أن يتبرع بها أو يبيعها له "فدلّ على وجوب البيع عند حاجة المشتري، وأين حاجة هذا من حاجة عموم الناس إلى الطعام"[4].

وعليه وتخريجا على قاعدة "**يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام**" يكون الصالح العام أولى بالاعتبار والتقديم عند تعارضه مع المصالح الفردية[5]. يقول د الدريني: "المصلحة الذاتية المشروعة في أصلها قد تنقلب غير مشروعة إذا أفضت إلى مآل ممنوع تحت ظرف من الظروف، كالإضرار بالمصلحة العامة وحينئذ يتوقف العمل بالحكم في هذه الظروف مراعاة للمصلحة العامة"[6].

---

[1] فراس عبد الحميد الشايب، الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي "دراسة تأصيلية تطبيقية"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد3، 2015م، مج42، ص1074.

[2] أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص282.

[3] أبو رخية ماجد، حكم التسعير في الإسلام، ط1، 1983م، مكتبة الأقصى، ص9.

[4] موسى عز الدين عبد الهادي، أحكام التسعير في الشريعة الإسلامية، 1410هـ-1990م، دار النهضة العربية، القاهرة، ص63.

[5] الدريني: فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، 2013م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص232.

[6] الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص26.

الفرع الثالث: مسألة التضخم:

تحدث الشيخ عبد الله بن بيه عن مسألة التضخم حديثا بينا، عنون لها "حكم الشرع في تعديل ما ترتب بذمة المدين للدائن في حالة التضخم"[1]. وقرر أنها مسألة "إن لم تكن حديثة بالجنس فهي حديثة بالنوع، وهي من موارد الاجتهاد".

والتضخم هو"وضع أو ظاهرة تتميز بارتفاع عام دائم متزايد بنسب متفاوتة للأسعار" كما جاء في قاموس لاروس الفرنسي. وما يهم الفقيه في هذه المسألة هو ما يترتب عنها، أي "كيف نجعل المدين يتحمل مع الدائن الغرم بعد أن استفاد الغنم؟ إن هذا السؤال هو بيت القصيد بالنسبة للفقيه الذي يبحث عن الأسس الشرعية ليرفع الخسارة المتحققة دون إلحاق خسارة بالدائن، **فالضرر لا يزال بالضرر**".

مذهب الجمهور أن لا عبرة بالرخص والغلاء بالنسبة لما ترتب من الديون في الذمة، ودليلهم أن المدين إذا رد أكثر عددا مما في ذمته كان ذلك من قبيل الربا بخاصة إذا كان شرطا أو عادة. وذهب أبو يوسف إلى أنه معتبر ومؤثر فيما يقضيه، وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية.

ولا يوجد نص في الشرع بخصوص هذه القضية على هذه الصفة، والنصوص كلها تتعلق بالنقدين الذهب والفضة، وهما في الاستقرار يختلفان عن النقود الورقية، وهذا الزمان يختلف عن ذلك الزمان، فالعملات معرضة للتضخم أحيانا بسبب الحروب، كالدينار العراقي والليرة اللبنانية في زمن الحرب، وتارة بسبب الكوارث أو قرارات منظمة الدول المصدرة للنفط، أو البنك المركزي إذا ضخ قدرا زائدا من العملة في السوق. فالواقع قد تغير والتضخم الجامع يجعل الدائن إذا أدى دينه بنفس العدد معرَّضا للخسارة.

والمسألة تقوَم على أصلين:

الأول: أصل عام وهو المنع من أكل أموال الناس بالباطل وإنزال الضرر بالغير، و المقصد الشرعي الأعلى هو العدل لقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ النحل 90.

[1] ابن بيه، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ط3، 2013م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، ص291.

الثاني: هو الأصل الخاص الذي يقاس عليه، هو الجائحة في حديث مسلم عن جابر أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح. وعنه قال رسول الله ﷺ : "إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، لم تأخذ مال أخيك بغير حق"[1]. والعلة في وضع الجائحة منع أخذ مال الغير بغير حق. إذن التضخم جائحة، وعليه يجب اعتبار التضخم فيما يترتب في الذمة.[2]

الوجه المقاصدي:

مسألتنا ليست من قبيل ترجيح نص على نص، فهي مما لم يرد بخصوصها نص معين، وإنما تفهم بالقواعد الكلية للشريعة الإسلامية، فالمقابلة هنا تقوم بين المعاني الكلية؛ فمن لم يعتبر الأثر الناتج عن التضخم نظر إلى معنى العدل في القضاء بالعدد الذي أخذه، وإلا كان في حكم المرابي. ومن اعتبر أثر الجائحة نظر إلى العدل في اعتبار ما قدم المقرض المحسن، وعدم جواز أكل ماله بغير وجه حق.

فالموازنة هنا بين نضرين يقوم كل واحد منها على اعتبار المعاني التشريعية العامة، لذلك كان الترجيح بينهما قائم على المصلحة وقيم الإحسان والوفاء بالدين بحقه. يقول الدكتور القره داغي: "أن مقاصد الشريعة تقضي بحفظ مال المقرض المحسن وتحقيق العدل معه، ودرء ظلمه، وذلك لأن الله تعالى قرر مبدأ ﴿ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾ البقرة/278. مع المرابين، فكيف لا يقرره مع المقرضين المحسنين؟ وقلت يجب الرد بمثل قيمة القرض يوم الاقتراض، ويكون المعيار إما السلع الأساسية أو الذهب أو العملات الصعبة، أو يجب الصلح، كما قرره الحنفية في بعض الأمور وسموه بالصلح الواجب"[3].

وجاء في موسوعة الاقتصاد الإسلامي ما مفاده أن "التضخم يتعارض مع الاقتصاد الخالي من الربا، لأنه يأكل بالتدريج سبب وجوده المتمثل في تحقيق العدالة الاجتماعية، ومع أن الإسلام يحث على إنصاف المقترض فإنه لا يوافق على ظلم المقرض، والتضخم بلا شك يظلم المقرض في

[1] صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، رقم: 1554، ج3، ص1190.

[2] ابن بيه، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ص121.

[3] القره داغي: المقدمة في منهج الفقه الإسلامي، ج1، ص217.

نطاق الاقتصاد الربوي، وذلك من خلال التآكل التدريجي للقيمة الحقيقية للقرض الحسن، الذي يقدم دون أي فائدة أو حصة في الربح"[1].

[1] موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، تحرير: رفعت السيد العوضي، ط1، 2010م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج12، ص40.

الفصل الثالث:

منظومة التفعيل المقاصدي في النوازل و المستجدات

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية

تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ضل قوانين مخالفة للشريعة -أنموذجا-

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي ومسائل فقه الأقليات المسلمة

-إسلام المرأة دون زوجها أنموذجا-

المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي في المستجدات الطبية

فيروس كورونا أنموذجا

يمثل الجانب التطبيقي من الدراسات العلمية الركن المهم؛ لأنّ به يتجلى مدى حضور الجانب التأصيلي لدى الباحث، كما يبين الإضافة والقيمة المميزة للدراسة.

وتمثل دراسة النوازل والقضايا المستجدة، نوعا ذا أهمية بالغة في الدراسات التطبيقية، خصوصا تلك القضايا التي لم يبت فيها البحث العلمي، وقد انتقيت جملة من النوازل تختلف مجالاتها، ليحدث التنوع في دراسة القضايا، فمجال السياسة الشرعية، وميدان الأقليات المسلمة، وقضايا الطب، كلها تحتاج نظرا مقاصديا معمقا للوقوف على أحكامها وحكمها.

واعتمدت منهجية موحدة في دراستها، وذلك ببيان العلاقة بين المجال ومقاصد الشريعة، ثم دراسة النازلة دراسة فقهية مختصرة، ثم الوقوف على البعد والوجه المقاصدي.

وجاءت مباحثه كالتالي:

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية

تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ضل قوانين مخالفة للشريعة –نموذجا–

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي ومسائل فقه الأقليات المسلمة

–إسلام المرأة دون زوجها أنموذجا–

المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي في المستجدات الطبية

فيروس كورونا أنموذجا

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية

تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ضل قوانين مخالفة للشريعة –أنموذجا–

فكرة التجمع التي فُطر عليها الإنسان، هي منبت وجود الفكر السياسي، وهو قديم قدم الوجود البشري، الذي جبل على البحث عن العدل والحق والنظام والحرية والحكم الصالح.

وقد انتقيت ضمن المباحث التطبيقية، مبحث السياسة الشرعية لما له من وطيد العلاقة ووشيج الصلة بمقاصد الشريعة. وجاء عرض مادته في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المقاصد والسياسة الشرعية

المطلب الثاني: دراسة النازلة فقهيا –تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ظل قوانين مخالفة للشريعة–

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي

المطلب الأول: المقاصد والسياسة الشرعية

مبحث السياسة الشرعية أحد أركان الفقه الإسلامي، الذي يقوم عليها النظام التشريعي، فهو العلم الذي "يبحث عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص"[1]. وهي بهذا المعنى ما قصده العلماء المتقدمون بمصطلح الإمامة أو الخلافة، وقد عرفها ابن خلدون بقوله: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2]، فهي تقدم الدين على مصالح الدنيا، فتكون الأمور الدنيوية تابعة للأمور الدينية، حتى يتحقق أصل سياسة الدنيا بالدين، وما يترتب عليه من صلاح أمور الناس وسعادتهم الدنيوية؛ التي هي "رهن أخذهم بالدين وتشريعاته، من ثم تجب سياستهم في الشؤون الدنيوية بما تفرضه شريعة

---

[1] خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، 1350هـ، المطبعة السلفية، القاهرة، ص4.

[2] ابن خلدون: مقدمة العلامة ابن خلدون، د ط، د ت ط، مطبعة مصطفى مُحَمَّد، مصر، ص191. ويقول عنها الماوردي أيضا: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به". الماوردي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، الأحكام السلطانية، دط، دار الحديث، القاهرة، ص15.

الله ورسوله من أداء الأمانة والحكم بالعدل وأداء الحقوق إلى أهلها"[1]. فالخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية، الجامعة لمصالح الدين والدنيا؛ حيث تقيم أمر الدين على الوجه المأمور به، من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع. وتقيم مصالح الدنيا بالنظر فيها وتدبيرها، كاستيفاء الأموال من وجوهها وإيصالها لمستحقيها ودفع الظلم وغيرها. وقد أوضح ابن تيمية(728هـ) في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" كيفية تحقيق السياسة الشرعية فجعلها الحكم بالعدل وأداء الأمانات إلى أهلها، "فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"[2].

وجماع مقاصد الحكم في الإسلام؛ أي غايات السياسة الشرعية ثلاث[3]:

1-بيان الدين للناس صحيحا بدفع الشبهات عنه.

2- العمل على وحدة الأمة، واجتماع كلمتها والتعاون بين أبنائها.

3- حراسة الوطن من الاعتداء، وحفظه من الظلم والبغي والاستبداد، والتسوية بينهم جميعا في الحقوق والواجبات.

أما المبادئ العامة التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام؛ أي دعائمه وقواعده فهي:

1-**العدل** ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ النساء/57. ويكون من الحاكم الأعلى والولاة والعمال الذين هم دونه.

2-**الشورى** ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾الشورى/38. وتكون فيما يجب المشورة فيه من أمور الأمة العامة.

3-**المساواة**﴿ إِنَّمَا ٱلْمُومِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ الحجرات/10. وتكون بتطبيق القانون على الجميع، دون محاباة ولا تفريق.

وقد أضاف الدكتور وهبة الزحيلي[4] إلى هذه القواعد مبادئ أخرى، مثل:

-حماية الكرامة الإنسانية

---

[1] محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1964هـ، دار المعرفة، القاهرة، ص7.

[2] ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، 1418هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ص6.

[3] محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص111.

[4] الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط1، 1404هـ، دار الفكر، دمشق، ج6، ص720وما بعدها.

-الحرية؛ وتتمثل في حرية العقيدة والفكر.

-رقابة الأمة ومسؤولية الحاكم.

فالنظام الإسلامي بعنايته بهذه التفاصيل، حقق مبدأ شمولية الدين الإسلامي، فهو لم يأت بعقيدة سليمة تربط بين العبد وربه فقط، ولا بقانون أخلاقي ينظم أواصر المجتمع فيما بينها فحسب، بل زاوج بين هذين و تشريع محكم وعادل، اعتنى بالإنسان وضبط تصرفاته ومعاملاته من أصغر وحدة إلى أكبرها وهي علاقاته الخارجية بين الدول العالمية، فقد "نظَّم كل هذه العلاقات العديدة المختلفة، ووضع الأصول والمبادئ العامة التي تقوم عليها، وبيَّن –وإن كان بإجمال– التشريعات التي تحكمها على اختلاف أنواعها. وبذلك يكون قد أتى بالتشريعات التي لابد منها لقيام الأمة والدولة، على أسس معقولة ومقبولة ووافية بحاجات أي مجتمع أو أمة في كل زمان ومكان"[1].

يقول الأستاذ علي منصور: "الدين الإسلامي تضمن أسمى ما ينظم علاقات الناس من قواعد قانونية وخلقية، وفي هذا الصدد لم يقنع بالقواعد التي تنظم صلات الأفراد فيما بين بعضهم البعض، وإنما تجوز ذلك إلى وضع الأسس الكاملة التي تقوم عليها الدولة. فالخلافة بيعة، والأمر بين الناس شورى..والناس جميعا سواسية... وكل المسلم على المسلم حرام... وحريات الناس مصونة... ورقابتهم على الحكام مشروعة..."[2]. وقد شهد بهذا التكامل عدد من باحثين غربيين، يقول في ذلك **شاخت**: "إن الإسلام يعني أكثر من دين، إنه يمثل أيضا نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معا". ويشاطره في ذلك **ستروتمان** الذي صرَّح "أن الإسلام ظاهرة دينية وسياسية؛ إذ أن مؤسسه كان نبيا، وكان حاكما مثاليا خبيرا بأساليب الحكم"[3].

بيد أن الناظر في نصوص القرآن والسنة، لا يجد تشريعا مفصلا ومحكما في جزئياته لنظام سياسي إسلامي. بل يقف على قواعد ومبادئ كلية، وأحكام شاملة، تحدد الإطار العام للنظام السياسي في الإسلام. وهذا من مليح التشريع الإسلامي؛ خاصة أنه راعى نظرية الظروف الطارئة

[1] مُحَمَّد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص8-9.

[2] علي علي منصور: مقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية، ط1، 1390هـ-1970م، دار الفتح، بيروت، 228/227.

[3] مُحَمَّد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص11.

والأحوال المتغيرة في المجتمعات من زمن إلى آخر، بل إن الفقهاء أيضا قد تنبهوا إلى ما تمتاز به السياسة الشرعية من خصائص وخصوصيات؛ ذلك أنها تدور مع مبدأ المصالح، وتغيرات الزمان والمكان، وقد استنبط في هذا السياق ابن القيم قاعدة جليلة النفع مؤداها **"تغير الفتوى واختلافها بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"**[1].

يقول د جمال الدين مُحَمَّد محمود: "الإسلام في أصوله لم يرسم صورة معينة للحكم أو هياكل سياسية لنظام معين، وإنما وضع الإسلام في القرآن والسنة مبادئ عامة يمكن أن تقوم عليها أنظمة مختلفة الهياكل والمؤسسات، ولكنها ينبغي أن تتوجه إلى تحقيق أهداف الدولة الإسلامية"[2]. لذلك لا تجد في القرآن ولا في السنة، ما يُحدد ويضبط شكلا معينا للدولة الإسلامية، بل تجده ترك الأمر في منطقة المعفو عنه، يتخرج مع متغيرات الزمان والمكان ومقتضيات كل عصر؛ "فليس شكل الدولة الإسلامية من ناحية أجهزة الحكم فيها أيام الرسول ﷺ أو في أيام الخلفاء الراشدين، بالشكل الملزم للمسلمين اليوم بحيث لا يجوز لهم أن يخالفوه، إنما المسلمون أحرار في تنظيم شكل الدولة وأجهزة الحكم فيها، بالطريقة التي تلاءم مقتضيات العصر"[3].

وهذا كله راجع إلى طبيعة الدين الإسلامي، الذي ترك فسحة في بعض المجالات الحياتية، فالأحكام الشرعية عدا أحكام العبادات وما يلحقها كالمواريث والأحوال الشخصية فقط من جاءت تفصيلية، أما "الأحكام المدنية والجنائية والدستورية والدولية، فأحكامه فيها –على الأغلب– قواعد عامة، ومبادئ أساسية، لم يتعرض فيها لتفصيلات جزئية إلا في النادر. لأن هذه الأحكام تتطور بتطور البيئات والمصالح"[4]. وهي مجال للنظر وإعمال الكليات الشرعية، ذلك أن "التشريع الحي هو الذي يدور مع الحياة واليسر والخير، ويجانب الضيق والضرر والعسر، ولا يجمد على ألفاظ وأحكام، بل يرقب علل الأمور ويستشرف مصالح الفرد والجمهور"[5]. وبخاصة ميدان السياسة الشرعية التي هي في حقيقتها تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق

---

[1] ابن القيم: إعلام الموقعين، ج1، ص41.

[2] جمال الدين مُحَمَّد محمود:الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة،ط1، 1413هـ-1992م،دار الكتاب المصري،القاهرة،ص9.

[3] أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي تأملات في النظام السياسي، د ط، د ت ط، شركة الشهاب، الجزائر، ص9/8.

[4] عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ط8، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ص11.

[5] طه عبد الباقي سرور: دولة القرآن، د ط، د ت ط، دار نهظة مصر، القاهرة، ص140.

المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية. وهذا يسوقنا إلى تفهم العلاقة بين علم السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة؛ ذلك أن الأولى تقوم على مبادئ وكليات المقاصد، فهي ذو رباط متين بها، ونستشف هذا واضحا جليا عندما نتحدث عن أسس ومبادئ السياسة الشرعية، فإنك تجد أغلبها مقاصد في حدّ ذاتها كالعدل والمساواة والحرية و..، وتجد البعض الآخر آليات مقاصدية لتحقيق نظام السياسة الشرعية كمبدأ الشورى.

كما نلحظه أيضا في تعريف ابن نجيم للسياسة الشرعية التي قال عنها: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك دليل جزئي"[1]. فالسياسة الشرعية على هذا المعنى هي العمل بالمصالح المرسلة؛ لأن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها. فالمصالح المرسلة إذن باب من أبواب التشريع. ومن هذا الباب استطاع المشرعون في شتى العصور أن يجدوا في الشريعة لكل نازلة حكما إن لم يكن هناك نص محدد، أو تصرفوا في النصوص على وجه الحق والعدل والمصلحة العامة. وهي بهذا تكون موضوعا ومادة للسياسة الشرعية من جهة، وأساس علم المقاصد الذي يقوم على جلب المنافع ودفع المضار من جهة أخرى. فتتبين المزاوجة العملية بين الجهتين عند استحضار النوازل والنظر في أحكامها، فهنا لا بد للفقيه عند غياب النص إعمال المصا لح واعتبارها "لذا يعد مدخل المصلحة الشرعية أحد المداخل الهامة التي تَسعف المجتهد في المسائل السياسة والمجتمعية، خاصة إذا علمنا أن الاجتهاد بشأن مصالح الأمة العامة هو أهم وأكثر حاجة لرعاية المصلحة. وغياب النص يجعل المجتهد يجتهد بما يوافق المقاصد العامة للشريعة وبما يوافق المبادئ الكلية التي تَرد إليها القضية محل الاجتهاد"[2].

وما يؤكد ويعزز هذه الوشائج ما كان عليه فقهاؤنا القدامى رحمة الله عليهم؛ حيث شاع عندهم إطلاق مصطلح المصلحة وهم يقصدون به السياسة الشرعية، كما فعل ذلك القرافي في كتابيه "الذخيرة" و"تنقيح الفصول"، حين استدل على شرعية المصلحة المرسلة "فقد اتخذ أمثلته وشواهده من تصرفات الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين، وأنهم عملوا أمورا لمطلق المصلحة، نحو كتابة أبي بكر للمصحف... واتخاذ عمر تاريخ خاص بالمسلمين...، فهذه كلها من أعمال السياسة الشرعية للإمام أو الحاكم، قام بها لمقتضى المصلحة للجماعة أو للأمة. كل ما هو

[1] ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي، ج5، ص11.

[2] كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ط1، 2002م، مكتبة مدبولي، ص 23/22.

مطلوب هنا: ألا نصادم نصا محكما من نصوص الشرع، ولا قاعدة مقطوعا بها من قواعده"[1]. وكذا الإمام ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، وقد جمع الباحث يوسف أحمد البدوي في دراسته الموسومة بـ: "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية" جملة من العلائق بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة مستوحيا إياها مما طرحه ابن تيمية رحمه الله في حديثه عن السياسة الشرعية. نذكر أهمها[2]:

-**أن مقاصد الشريعة هي هدف السياسة وقبلتها وغاياتها**. وهي زبدتها وخلاصتها ومعقد آمالها والروح التي تسري فيها.

-**أن مقاصد الشريعة تمثل ضابطا لأحكام السياسة**؛ بحيث تبقى دائما تحت مظلة الشريعة وفيئها وكنفها.

-**تمثل السياسة الشرعية دورا هاما في بيان يسر الشريعة** ومراعاتها لمصالح الخلق وسعتها وشمولها وصلاحها لكل عصر ومصر.

-**تمثل السياسة الشرعية طريقا ومنهجا سويا في تنزيل مقاصد الشريعة على الواقع** ومراعاة الظروف المتغيرة، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتزاحمة المتعارضة.

أما ابن القيم الذي وصف إسهامه العلمي في مجال السياسة الشرعية، خاصة في كتابيه "إعلام الموقعين عن رب العالمين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية" أنه "يعد وبحق إحدى الخطوات الجادة نحو خلق تكامل تام في نظرية مقاصد الشريعة، التي أصبحت أساس حياة المسلمين فيما بعد؛ حيث اعتبرت من أهم الإبداعات في مجال التشريع للحياة المعاصرة"[3]. يقول ابن القيم رحمه الله تعالى كلاما قيما، يوضح بمضمونه العلاقة الروحية بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، ما مفاده أن "الحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال، كفقهه في كليات الأحكام ضيع الحقوق. فها هنا فقهان لا بد للحاكم منهما؛ فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في الوقائع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطبق بين

[1] القرضاوي: يوسف، الدين والسياسة –تأصيل ورد شبهات–، 2007م، المجلس الأوروبي للإفتاء، دبلن، ص27.

[2] البدوي: يوسف أحمد مُحَمَّد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، 2000م، دار النفائس، الأردن، ص437/436.

[3] البغدادي: أحمد مبارك، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ط1، 1408هـ، مكتبة الفلاح، الكويت، ص271.

هذا وهذا، بين الواقع والواجب، فيعطي الواقع حكمه من الواجب. السياسة العادلة جزء من الشريعة، ومن له ذوق في الشريعة وإطلاع على كمالها وعدلها وسعتها ومصلحتها وأن الخلق لا صلاح لهم بدونها البتة، علم أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من أحاط علما بمقاصدها ووضعها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة"[1].

هذه أسطر حاولت فيها بيان وتوضيح العلاقة القائمة بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، وهذا بعد أن عرضت على بيان مبسط لعلم السياسة عند علماء الإسلام. لكن نظرة السياسيين تختلف عن ما تم عرضه؛ وذلك لاختلاف المنطلقات والغايات والبيئات و...، إلا أنه في بعض المحطات هناك قضايا ومسائل يجب إعادة النظر فيها، نظرا تنظيريا وتطبيقيا، ومن أهمها حقيقة علم السياسة، في ماذا يبحث هذا العلم؟ وما الهدف والغاية منه؟.

إن الإحاطة بهذه المسألة يساعد على حسن فهم الواجب من السياسة، إذ أنها فن إدارة المجتمع، وحقيقتها أنها تبحث في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولما أن ذهلنا عن هذا الأمر الجوهري، وقعنا في تصور خاطئ وممارسة خاطئة، فـ"موطن الخطأ الرئيسي في نظرتنا للسياسة، هو أننا اعتبرناها حتى الآن نشاطا سلطويا محوره الحاكم. والنظرة الصحيحة إليها أنها نشاط إنساني، محوره الإنسان. وعلاقة الحاكم بالمحكوم هي الصفة المميزة للنشاط السياسي عن غيره من النشاطات السياسية"[2]. ويضيف –حسن صعب– مؤكدا الهدف والغاية من علم السياسة التي تتخذ الإنسان المحور النواة لها: "ولذلك فعلم السياسة إذ يستهدف حقيقة علاقة الحاكم بالمحكوم وفقه قوانينها الفعلية، إنما يسهم بذلك في رد الاعتبار الإنساني لكل إنسان، حاكما كان أو محكوما"[3].

وإن ما نعيشه اليوم في ضل نظام الدول لهو من ثمرات هذا الفهم الخاطئ للعلاقة بين السلطة والشعب، فالتغني بشعارات الديمقراطية والحرية مجرد حبر على ورق، تفنده الممارسات السلطوية التعسفية. لذلك كانت السياسة في وقتنا قضية مهمة وصعبة في آن واحد، لأنها تمس

[1] ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، بدائع الفوائد، د ط، د ت ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص117.

[2] حسن صعب: علم السياسة، ط6، 1979م، دار العلم للملايين، بيروت، ص18.

[3] حسن صعب: علم السياسة، ص18.

السلطة بالدرجة الأولى، وهي غالبا ما تكون مستبدة ومتعدية على الحقوق والحريات العامة للأفراد. ومن هنا وجب علينا إعادة بعث السياسة، وفهمها في ضل نصوص الشرع وكلياته وغاياته، فالتقيد بالموروث بكل محطاته والتخلي عن الاجتهاد المصلحي القائم على آليات الشرع، هو ما كرس مبدأ العبودية للسلطان وتقديسه، وهو ما أنتج فقه الخضوع وعدم المطالبة بالحقوق والخنوع للحاكم مهما بلغ فساده وظلمه.

المطلب الثاني: دراسة النازلة فقهيا –تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة في ظل قوانين مخالفة للشريعة–

إن المسلمين في كل أنحاء العالم قد جهلوا الإسلام وانحرفوا عن طريقه الواضح، حتى لم يعد في الدنيا كلها بلد يقام فيه الإسلام كما أنزله الله، سواء في الحكم والسياسة، أو الاقتصاد والاجتماع، أو القانون والقضاء، أو غير ذلك مما يمس مصالح الأفراد والجماعات.

وظل حال المسلمين يزداد انحرافا حتى هجروا دين الله وأحكامه، واتخذوا لأنفسهم أحكاما تقوم على نظرهم القاصر، ما أدى بهم إلى التحلل والفساد وذيوع الشرور والآثام. وإن الإسلام في أصله يجعل مهمة رئيس الدولة أن "يقيم الإسلام وأن يدير شؤون الدولة في حدوده، ولكنا لا نجد دولة إسلامية واحدة تقيم الإسلام أو تعنى بأمره أو تجعل له صلة بشؤون الدولة والحكم، حتى أصبح الإسلام مضيعا في بلاده مهملا من المنتسبين إليه"[1]. وفي ظل هذه الأوضاع يعيش المسلمون تحت حكم دول أشبه بها إلى العلمانية من دولة الإسلام، فقانون الدولة وضعي من عند البشر، وسياستها تبعية لنظام ودول لا صلة لها بالإسلام، بل وكل ما فيها قد يخالف الشرع الحنيف؛ وإن نصت في دستورها أن الإسلام هو دين الدولة كما في أغلب دساتير الدول العربية، وقد تنبه العقلاء من المسلمين إلى حقيقة هذه المادة، وأنها "لا يترتب عليها التزام من الدولة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وما هو إلا بمثابة تحية كريمة للعقيدة الدينية التي تدين بها الأغلبية، أو بمثابة –كفارة– تقدمها الدولة لعدم التزام أحكام الشريعة في تشريعاتها"[2]. وهذا مفاده أن أحكام الدساتير مخالفة للإسلام –في أغلبها– وأنها تعطي السيادة لغير شرع الله تعالى. ومن هنا جاءت

[1] عبد القادر عوده: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط2، 1386هـ-1967م، د دار النشر، د بلد النشر، ص227.

[2] متولي: عبد الحميد، أزمة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ط1، 1970م، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ص23.

نازلتنا التي سنتطرق لها بالبحث والبيان بإذن الله، وهي في إمكانية أن يتولى المسلم الصالح المتدين العارف بأحكام الله منصبا مهما في هذه الدولة التي تحكم بغير ما أنزل الله.

تصوير النازلة:

انطلاقا مما سبق قوله يتضح أن حديثنا يتناول نازلة معاصرة لواقعنا اليوم، فنحن في ظل دول لا تقوم بشرع الله، ولا تتبع ما حكم به الرسول ﷺ. كما وقد أصبحت الولاية العامة على المسلمين غير ما كانت عليه، وما تتصف به من طغيان وفساد واستبداد تطبقه حكومات وضعية على شعوب مسلمة تؤمن بأحقية الدين الإسلامي في تصدر الحكم. وما ترتب على هذا الاستبداد والظلم على الشعوب من تقهقر الأمة وتراجعها وإصابتها بالنكبات والهزائم على مختلف المستويات العالمية. إن محل الخلاف في الدين الإسلامي ليس نابعا من اعتبار الشعائر ولا العقائد ولا العبادات ولا الأخلاق، وإنما مكمن الخلاف في علاقة هذا الدين بهذه الدولة "ودور الإسلام في السياسة، ومدخل الشريعة في المشروع الحضاري المنظم للعمران ... الخلاف قائم حول أسلمة دولتنا وواقعنا الدنيوي"[1].

يقول الدكتور الريسوني في حديثه عن حكم تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة[2] حين تكون ممتزجة وملوثة بالفساد والحرام، فيكون من يتولى عليها ملزما بالتعامل والتعايش مع ما تشتمل عليه أعمال المنصب وتوابعه من محرمات ومفاسد ومنكرات، "ذلك أن بعض المتدينين وذوي الاستقامة والنزاهة قد تسند إليهم، أو تعرض عليهم، أو تتاح أمامهم، مناصب ووظائف سياسية وإدارية ومالية من هذا القبيل –كوزير ووكيل وزارة ورئيس ومدير...– فيتحيرون: هل يتقدمون إليها، أو يفرون بدينهم ونظافة ذمتهم منها؟". ثم مثّل لهذه النازلة صورا واقعية فذكر العديد من تجلياتها، مثلا:

-تسيير مؤسسات سياحية أو إعلامية أو فنية تعج بالمحرمات.

-إدارة أموال وممتلكات ومؤسسات عمومية يكثر فيها السلب والنهب والتبذير.

[1] مُحَمَّد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم، ط1، 1410هـ، دار الشروق، القاهرة، صفحة المقدمة.

[2] الريسوني: أحمد، النظر المقاصدي في تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة، ط1، 1436هـ-2005م، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 6/5.

-المناصب القضائية، بما يجري فيها وتحتها من فساد عريض وظلم أكيد، وبما أصبح فيها من قوانين وضعية مخالفة للشريعة.

-مناصب الإدارات الحكومية التي من بين صلاحياتها من رخص بيع الخمر أو إنتاجه أو استيراده، والقيام بالمراقبة القانونية للنشاط الصناعي والتجاري في هذا المجال.

-المؤسسات المالية والاقتصادية، التي أصبحت مكبلة ومطوقة بالمعاملات الربوية.

- وأيضا يضاف لما سبق تولي المجالس النيابية والمشاركة في الانتخابات.

ويمكن أن نجد غير هذه الصور المذكورة، بل هناك ما هو أشد منها خطرا وضررا، خاصة في حقل السياسة المعاصرة كما تعاني منها أكثر الشعوب العربية من استحقار وذل وهوان وظلم واستبداد؛ بحيث يتخوف المسلم من ركب مثل هذه الطرق إما على دينه كما ذكر الدكتور الريسوني، أو حتى الخوف على نفسه ونحن في ضل حكومات تجسد الظلم أكثر من تغنيها بالعدل.

تحرير محل النازلة:

وخروجا من سلسلة الاعتراضات والانتقادات فقد حدّد الدكتور حفظه الله المسألة وبين حالاتها، حتى يوضح محل الحكم الذي يتحدث عنه. وهو بهذه الخطوة يحاول **تحرير محل النازلة**، فقد ضمن بحثه تقديما أسس فيه مكامن التفريق بين الدواعي الخاصة والدواعي العامة لتولي هذه المناصب الهامة. وقرر أن مقصوده من المسألة هو تولي هذه المناصب الحساسة لغرض إصلاحي ومصلحي، ويعني "بذلك الحالات التي يكون فيها الداعي لتولي هذه المناصب والوظائف، هو إصلاحها وخدمة المصلحة العامة من خلالها.

فأما داعي الإصلاح، فمعناه أن من يتولى المنصب يكون قاصدا إلى الإصلاح، وعازما على تغيير المنكر أو تقليصه ما أمكن، وليس مجرد طالب للمنصب، لمصلحته ولحظوظ نفسه.

وهذا يعني أيضا: أن المنصب فيه مصلحة عامة في جملته، ولا يتعلق بما هو حرام من أصله، وإنما يتعلق بما أصله المشروعية والصلاح والنفع، لكن واكَبه أو دب إليه الفساد والحرام.

أما المصلحة العامة، فالمراد بها المصلحة المطلوبة شرعا، العائدة بالنفع الديني أو الدنيوي على عموم الناس"[1].

[1] الريسوني: النظر المقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة، ص10.

أما الحالات الفردية الخاصة فهي لا تتعلق بالمسألة المبحوث فيها، وللفقهاء فيها نظر من زوايا مختلفة.

وقد مثّل في آخر عرضه للنازلة بنموذج عملي؛ وهو تولي القضاء أو المناصب القضائية. حاول من خلال هذا النموذج تنزيل الحكم العام للمسألة على هذه الجزئية، وهو بذلك يبين الطريق الذي تتخرج به شبيهات هذه المسألة ومثيلاتها. بل إنه قد عرض لمسألة القضاء وهي من أصعب النوازل خاصة ونحن في زمن يقضى بين الناس بغير حكم الله، بل يلزمون –القضاة– بأحكام القوانين الوضعية، وهذا ما يزيد المتدينين حرجا في تولي هذه الوظيفة لأنه يكون تحت قول الله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ المائدة/46. وإني سأحاول بث هذا النموذج في طيات عرض المسألة حتى تكون أقرب للفهم.

الحكم الشرعي للمسألة:

اختلفت آراء العلماء والباحثين والمفكرين المعاصرين حول المسألة من قائل بالمنع والحرمة إلى قائل بالجواز والوجوب.

القائلون بالمنع والحرمة:

اشتهر هذا القول عن عدد من المعاصرين منهم: العلامة **أبو الأعلى المودودي**، الشيخ **سعيد عبد العظيم**، والأستاذان **سيد قطب**[1] **ومُحَمَّد قطب**، الدكتور **مُحَمَّد أحمد علي المفتي**، والأستاذ **أحمد البشير**، والشيخ **أبو نصر الإمام**، والأستاذ **عبد الغني بن مُحَمَّد بن إبراهيم الرحال**.

القائلون بالجواز:

وذهب الجمهور إلى القول بجواز تولي هذه المناصب، بل قد تصل في بعض الحالات إلى حكم الوجوب، ومنهم: الدكتور **يوسف القرضاوي**، الدكتور **عمر سليمان الأشقر** الذي قال: "على الذين يمكنهم تولي الولايات العامة أو الدخول في المجلس النيابية، أن يصلحوا نياتهم، ويقصدوا

[1] قطب: سيد، معالم في الطريق، د ط، د ت ط، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص201/200. قال: "ليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه..فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق واحد لا يتعدد... وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية".

بعملهم هذا تحقيق مصلحة الإسلام والمسلمين"[1] ، الدكتور **عبد الرحمان الخالق**، الدكتور **فتحي يكن**، الدكتور **فيصل مولوي**[2]، والإمام **حسن البنا**، الدكتور **عبد الكريم زيدان**، د **منير البياني**، د **صلاح الدين عبد الحليم سلطان**، وأفتى به الدكتور **جاد الحق** والشيخ **العثيمين** ود **سلمان العودة**، والدكتور **الريسوني** الذي رأى أن تولي مثل هذه الوظائف لغايات الإصلاح والصلاح **أمر جائز لا حرج فيه، "بل إن ذلك قد يتعدى مستوى الترخيص والإباحة، إلى مستوى العزيمة والوجوب"**. وقد وضع لذلك جملة من الشروط نذكرها:

- ❖ أن يكون من سيتولاها ، يراه غيره —من ذوي الخبرة والصدق– مناسبا وأهلا لها، ويدعونه لتوليها أو البقاء فيها. أما إن كان وحده من رأى ذلك وقدره، فهذا لا عبرة به. وحتى على تحسين الظن بتقديره وقصده، فذلك غير كاف للدخول في عمل ممزوج بالمناكر محفوف بالمخاطر مفتوح على المزالق. واستند على قول الإمام مالك رحمه الله: "لا خير فيمن يرى نفسه أهلا لشيء لا يراه الناس له أهلا".
- ❖ أن يكون الإصلاح المنشود متوقعا قابلا للتحقق، بحسب شروط التولي وظروفه، وليس مجرد تمنيات وهواجس نفس. والنوايا الحسنة، إذا أعوزتها المؤشرات والضمانات، لا تسمح وحدها بالإقدام على مجازفات لا تبشر بخير متوقع بوضوح، ولا ينبغي إدخال ذوي الاستقامة إلى دوامة الفتنة وطاحونة الفساد، بدون ضمانات وتوقعات جدية تسمح بذلك.

---

[1] الأشقر: عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ط2، 1429هـ-2009م، دار النفائس، الأردن، ص67.

[2] يقول: "لا أوافق على أن الحرمة هي الحكم الأصلي للمشاركة النيابية أو في الحكومات التنفيذية، وليس معنى ذلك أني اعتقد أن الإباحة هي الحكم الأصلي، ولكني أرى أن هذه المسألة تختلف باختلاف الظروف وليس فيها حكم أصلي عام. فإذا كانت الظروف تجعل المشاركة وسيلة للمحافظة على أحكام شرعية قائمة ولتحقيق المزيد منها فضلا عن جلب بعض المصالح ودرء بعض الأضرار، فيكون الجواز هو الحكم سواء كان على سبيل الإباحة وربما على سبيل الاستحباب والوجوب إذا تأكد ذلك. وإذا كانت المشاركة السياسية في هذه المجالس لا يمكن أن تحقق بعض هذه المصالح إلا في مقابل أضرار كثيرة أهمها التنازل عن أحكام شرعية قاطعة، فإن الحرمة هي الحكم في هذه الحالة" أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، فتحي يكن، ط1، 1996م، مؤسسة الرسالة، الكتاب الثالث الأداء النيابي في الميزان، ص169/168.

❖ بعد الدخول لا بد –للاستمرار في المنصب– أن يظهر مع مرور الوقت تحقق فعلي لما كان مأمولا ومتوقعا من جلب للصلاح ودرء للفساد. لأن المتوقَّع، ولو بدا ممكن التحقق قبل الدخول فيه، قد يظهر بعد التجربة أنه متعذر أو بعيد المنال وغير مضمون. فلا بد إذاً –لأجل الاستمرار– أن يظهر ويتأكد أنّ تحقق الغرض المنشود يمضي في طريقه، وأنه يقطع خطوة بعد أخرى، على منهج عمر بن عبد العزيز ﷺ الذي شرحه لولده عبد الملك بقوله: "يا بني ... أو ما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا إلا وهو يميت فيه بدعة، ويحيي فيه سنة، حتى يحكم الله بيننا وبين قومنا بالحق وهو خير الحاكمين؟". فهو رائد منهج التدرج والتأني في الإصلاح، ولكنه كان لا يمضي عليه يوم إلا وهو يخطو خطوة وينجز شيئا.

وعلى هذا الحكم بنا قوله في تولي المناصب القضائية؛ حيث أنه أفتى باستحباب تولي هذه المناصب لمن له القدرة على التغيير والإصلاح وتكثير العدل والنفع، وتقليل الظلم والأذى، "فليس من الحكمة، ولا من الفقه تعميم القول بالتحريم على كل هذه الوظائف والمناصب، بحجة ما فيها من (الحكم بغير ما أنزل الله). فقد رأينا أن الحالات التي قد يجد الإنسان نفسه فيها أمام هذا الحرج، بلا مهرب ولا مخرج، تَعد ضئيلة إذا قيست بما ليس كذلك"[1].

ومنه يكون التخوف الذي يصحب ممارسة هذه الوظائف غير ملزم للتملص منها، خاصة إذا علمنا أن هذه القوانين الوضعية ليست مخالفة للشريعة على إطلاقها، بل معظمها يدخل فيما لا نص فيه من الشريعة، وتعتبر بمثابة الاجتهادات الفقهية في الشريعة الإسلامية التي لا تصادم نصا ولا تخالف قاعدة ولا تناقض مقصدا. كما أن هذه الأحكام أصبحت لازمة لا مفر منها ودولنا من بعد الغزو الاستدماري الأوروبي وهي تعمل في ظلها، تكريسا للتبعية والاستبداد. وعليه فإن تبني فكرة تحريمها مطلقا لا يخدم المصلحة العامة للمسلمين، بل يزيد المجال فسحة لمن يريد بالدين شرا، فيجد خلوة في التصرف وسن مثل هذه القوانين التي تكون وبالاً على مصالح جمهور المسلمين. ومنه فإن تقمص هذه المناصب لمن له معرفة وقدرة على الإصلاح يكون من باب الواجب، بناء على قاعدة "ما لا يدرك كله لا يترك جله".

[1] الريسوني: النظر المقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة، ص28.

وأهم ما بنا عليه الدكتور الريسوني حفظه الله رأيه هذا، بعد أن أكد على أن تشريعاتنا وقوانيننا يجب أن تستمد من روح الشريعة ووحيها، لكن لا حرج من الاستفادة من هذه التجارب التشريعية عند الأمم الأخرى. خاصة ونحن في زمن تطورت فيه كل صور الحياة وتشعبت فيه القوانين وتعددت. ومما قاله:

- أن هذه القوانين هي من باب ما لا نص فيه من الشريعة، بل تعتبر بمثابة الاجتهادات الممكنة في الفقه الإسلامي، وعليه ما لم تخالف الشرع بنصوصه ومقاصده فهي أمر لا يحرم إتباعه.
- أن هذه القوانين بفروعها قائمة على مطلب تحري العدل والمصلحة. ولا شك أن العدل والمصلحة من أكبر الأصول التشريعية.
- أن التعارض والتنافي بين هذه القوانين وأحكام الشريعة، ليس تاما ولا كبيرا، بل هوة محدود معدود. وأهمه يتمحور حول المجال الجنائي.

الاستدلال الفقهي والأصولي للنازلة

أدلة القائلين بالمنع:

ومجمل أدلتهم يقوم على أن تولي هذه المناصب هو حكم بغير ما أنزل الله، وأنه من باب موالاة الكفار. وإني وجدت الباحثين فصلوا أدلتهم عند الحديث عن صور جزئية لتولي هذه المناصب، كما فعل الدكتور الأشقر حين تكلم عن حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، وقد ساق أدلة المانعين. منها ومن غيرها أستفيد أدلة من يقول بعدم مشروعية تولي الوظائف عموما؛ لأنها جزء من كل. نعرض منها:

-النصوص الحاكمة على الحاكمين بغير ما أنزل الله بالكفر والفسق والظلم: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ المائدة 49/47/46.

ومما نوقش به هذا الاستدلال، ولو أنه في الأصل تحكيم لشرع غير شرع الله وهذا مما لا يجوز، إلا أنه نظرا لما يترتب عليه من مصالح يجب تحقيقها، قلنا بجواز التولي والمشاركة. "وأما أن الأصل في هذه المجالس هو الاجتناب فهذا حق، إلا لمصلحة شرعية معتبرة، ومن أجلها بل ذروة

سنامها حمل رسالة الإسلام إلى هذه المواقع"[1]. وعليه إذا كان الدخول في هذه الولايات من باب نية الإصلاح وتحقيق مقاصد شرعية، مع اعتقاد إنكارها وعدم الرضا بها، وأنها من باب الاضطرار. فإذا كانت على هذه الصفات فإنه يرجى أن تكون "قربة من القربات وطاعة من الطاعات أو على الأقل يدخل بها في نطاق الفروع والمسائل الاجتهادية"[2].

-أن الحاكمية يجب أن تكون لله وحده﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ ﴾ يوسف/67.

ويناقش بـ: نحن نقر بهذا الأصل ونسعى لتحقيقه، لكننا الآن لا نملك له سبيلا، فهل نترك المجال لأعداء الله يرتعون كيف شاءوا أم نزاحمهم فنسعى لتقليل المفاسد وتكثير المصالح قدر الإمكان. واشتهر عن الشيخ ابن العثيمين قوله: "ادخلوها، أتتركونها للعلمانيين والفسقة؟" وهذا لما سئل عن حكم الترشيح للمجالس النيابية.

-"قد يكون في المشاركة في الحكم إطالة لعمر هذا النمط من الحكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله في بعض الأحيان"[3].

وهذا الضرب من الاستدلال موهم؛ لأنه قد يقال بالعكس، فالدخول في هذه الولايات والمشاركة في الحكم تساعد على تغييره واستبداله، بمعرفة نقائصه ومفاسده وتبيينها، بخلاف ما لو بقي مجهولا عن الشعوب.

- تولي هذه الوظائف والمشاركة في البرلمانات فيه من الموالاة لمن حاد الله ورسوله، والله تعالى يقول ﴿لاَّ تَجِدُ قَوْماً يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلاَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ المجادلة/21. "فهؤلاء الذين يشاركون في المجالس النيابية يوادون أصحابها ولا يعادون من خالف منهج الله، وفي هذا تضييع لعقيدة الولاء والبراء"[4].

أما هذا الاستدلال ففيه وجه مبالغة شديدة، وغلط في فهم الولاء والبراء؛ "إذ هو الحب والمناصرة"[5].

---

[1] الصاوي: صلاح، مدخل لترشيد العمل الإسلامي، الأفاق الدولية للإعلام، ص92.

[2] الصاوي: مدخل لترشيد العمل الإسلامي، ص93.

[3] الأشقر: عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص34.

[4] مُحَمَّد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ط1، 2001م، مكتبة الفرقان، ص155.

[5] مُحَمَّد بن عبد الله، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص155.

أدلة القائلين بالجواز:

وساق أصحاب هذه الرؤية جمعا من الأدلة المتضافرة بعضها ببعض لتعضيد قولهم، ودارت في مجملها على أن هذه الولايات والمشاكات ستكون سببا لتحقيق الصالح العام ودفع المفاسد عن جمهور المسلمين قدر الإمكان، وأنها السبيل إلى العودة بالحكم الإسلامي إلى مواقع الريادة والقيادة. وقد اقتصرت على عرض ما استدل به الدكتور الريسوني في هذه النازلة؛ كون أدلته جاءت عامة لحكم التولي والمشاركة ولا تختص بقضية تفصيلية معينة.

وقد استدلّ[1] الدكتور الريسوني حفظه الله إلى ما ذهب إليه بـ:

1-أن رسالة الأنبياء كافة وهي الإصلاح قدر المستطاع[2]، كما قال شعيب عليه السلام ﴿إِنۡ اُرِيدُ إِلاَّ ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلاَّ بِٱللَّهِ﴾ هود/88. فمن تولى منصبا على نحو ما ذكر؛ بأن "كانت غايته وحصيلته صلا حا للأحوال ظاهرا، ونفعا للبلاد غالبا، فهو لم يعدَ منهج الأنبياء ولم يحد عنه".

2-اتفاق العلماء على أن مجمل مقاصد الشرائع المنزلة إنما هو: جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلُها. وهو عين مسألتنا. وقد ذكر سليما الأشقر جملة من المصالح المترتبة عن المشاركة في الحكم[3]، نذكر منها:

أ- درء بعض المفاسد والمؤامرات والمكائد عن العاملين بالإسلام وأهله.

ب- إزالة ما علق بأذهان الناس من أن العاملين بالإسلام لا قدرة لهم في القيادة والإدارة والتنظيم.

ت- إعادة الثقة بالإسلام؛ من خلال ما يحققه المشاركون من عدل وحق.

ث- نمو الخبرة الإدارية والتي تحصل بالممارسة للعاملين بالإسلام، والتدرب على العمل السياسي.

ج- زيادة المراكز والمؤسسات الإسلامية التي تنشر الخير.

---

[1] الريسوني: النظر المقاصدي في حكم تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة، ص12-14.

[2] ويمكن أن يستند في التدليل لهذا أيضا بقصة سيدنا يوسف عليه السلام، وقد أتقن الدكتور الأشقر عرض تفاصيلها والاستشهاد بها في كتابه حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص36 وما بعدها.

[3] سليمان الأشقر: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص105/104.

3- قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة

منها: أن عامة ما في الدنيا من مصالح ومفاسد متداخلة مختلطة؛ فما من مصلحة إلا وفي ثناياها أو أطرافها مفسدة ما، "والمصالح الخالصة عزيزة الوجود" على حد قول العز بن عبد السلام. ومن أراد أن تصفو له المصالح المنشودة عنده، فما أطول ما سينتظر، وما أقل ما سيجني، إن جنا شيئا مما يريد.

ومنها: أن المصلحتين إذا تعارضتا ولم يمكن الجمع بينهما، وكذلك المفسدتان إذا لم يمكن درؤهما معا، وكذلك إذا تعارض جلب مصلحة مع درء مفسدة...فإن الاعتبار –في كل هذه الحالات– يكون لما هو أعظم وأخطر منها، ولو بتفويت المصلحة الأقل، أو ارتكاب المفسدة الأخف. قال الإمام عز الدين بن عبد السلام: "إذا اجتمعت مصالح ومفاسد: فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا ذلك امتثالا لأمر الله تعالى فيهما، لقوله سبحانه وتعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ التغابن/16. وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوات المصلحة... وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة".

ومنها: أن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، وهو ما نحن فيه؛ حيث يتقدم للمنصب من يتقدم خدمة للمصالح العامة وتضحية منه في سبيلها، لا لمصلحة نفسه. ثم إن المصلحة العامة، ولو لم تكن في مرتبة الضرورة، تَنزَّل منزلة الضرورة الخاصة، ولذلك فهي تبيح المحظورات متى كانت أقل منها وزنا وأثرا. قال العز رحمه الله: "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة". فمن هذا الاعتبار أيضا، تُغتفر بعض المحرمات غير المقصودة، إذا كان لا بد منها للوصول إلى إقامة المصالح العامة. علما بأن هذه المحرمات العرضية، يجب أن تكون هدفا للتحاشي والتقليص ما أمكن.

4- إن الفساد المخالط للمباحات والمصالح العامة، إذا أصبح متمكنا مستشريا، فلا سبيل إلى إزالته إلا باقتحامه ومدافعته شيئا فشيئا، على قاعدة "ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون". وبدون هذا لا يبقى إلا التسليم به وتركُه يتجذر ويتجبر.

5-معلوم أن المؤسسات والمرافق العامة إذا فسدت، لا يبقى فسادها منحصرا فيها، بل يتعداها، فتصبح مصدر إفساد لعموم المجتمع. والعكس بالعكس. ففسادها متعدٍّ وصلاحها متعدٍّ. ومن هنا تتضاعف أهمية العمل على انتشالها ومعالجتها واستئصال أورامها، ويصبح ذلك مطلبا شرعيا

وشعبيا. وأما اجتناب الصالحين والمصلحين لتولي مثل هذه المناصب العامة، والإفتاء لهم بذلك، فيجعلان إصلاحها ميئوسا منه، ويجعلها لا تزداد –على مر الأيام– إلا فسادا، بينما توليهم لها يقلل من حجم الفساد ويردعه، وينمي فيها الصلاح ويشجع عليه.

6–إن من يتولى مرفقا من هذا النوع، ويقوم بما هو مستطاع له من تقليص مستمر لفساده وضرره، وتوسيعٍ متزايد لمنافعه وإيجابياته، يكون مصلحا ومحسنا. فهو مأجور على ما يقصده وما يحققه من ذلك. وأما ما يقع تحت يده وفي دائرة منصبه، من فساد لا يقصده هو ولا يرضاه، مما لم يستطع الوصول إلى تغييره، فهو في ذلك معذور. بل يكون أيضا مأجورا إذا كان منكرا له بقلبه، ولم يألُ جهدا في سبيل تغييره.

7–إن من يتسم بالصلاح والنزاهة والجدية، إذا ما تولى الرئاسة والقيادة في أي مؤسسة، فإن مجرد مكانته ورئاسته تلك، تشيع جوا مشجعا على الصلاح والاستقامة في سلوك العاملين تحت إمرته.

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي

بعد التقديم العام لمسألة تولي المناصب والولايات العامة في ظل حكومات تحكم بقوانين وضعية؛ والذي توخيت فيه الإيجاز والإشارة إلى أهم مستندات المسألة استدلالا، فإني أقف في هذا المطلب على بيان الوجه والبعد المقاصدي، وذلك من خلال ما تبين لي من مجمل أدلة الطرفين.

وعمدت في هذا النسق إلى مراعاة أحوال:

مدى ملاحظة مرتبة الضرورات

مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

أولا: البعد المقاصدي عند القائلين بالمنع

لا يخفى على المطّلع لتفاصيل هذه المسألة الأساس الذي انطلق منه أصحاب هذا الاتجاه، فهم بقولهم هذا يرفضون تحكيم غير شرع الله، ويأبون السلطة إلا للشرع. بل هم فضلوا عدم المشاركة أو الولاية لما رأوا فيها من مفاسد ممكنة الوقوع على متقلدها أو على الاتجاه الديني المنتمي إليه. وبناء أيضا على نظرتهم وتصورهم في قيام الدولة وتحكيم الشريعة؛ فهم يرفضون الحكم الجزئي،

ويأملون في إعادة بعث الدولة الإسلامية كما ولدت في زمن النبي ﷺ وما بعده من الخلافات الإسلامية.

ملاحظة مرتبة الضروريات:

والأساس المقاصدي الملحوظ هو مراعاة **ضرورة الدين**، لا باعتباره عقيدة شخصية أو عبادة أو سلوكا، بل باعتباره نظاما حياتيا متكاملا، ولا يتحقق هذا إلا بوصول الإسلام إلى الحكم، ليفتح المجال للنمو الحضاري، ويمارس الديمقراطية بمقتضياتها، لا مجرد شعارات يتغنى بها في المراسيم والمناسبات.

-يمكن أن نقول أن هذا الملحظ المقصدي مهم، وأنه أساس النظر المقاصدي عموما، لكن نظرا للظروف التي نعيش فيها، والتي يستحيل فيها إعادة بعث الخلافة الإسلامية أو الدولة الواحدة؛ وذلك نظرا للاختلافات الحاصلة التي اجتاحت حياة المسلمين من احتلال الأوطان وتقسيم وحدتها وغزو الثقافات وتضييع لبها، وتكالب الأعداء على الأمة وتسخير ما يملكون من قوى مادية ومعنوية لمحاصرة الإسلام والتضييق عليه، فإننا نقول أن هذه الظروف تحول دون الوصول إلى ما يريدون، وعليه يجب استغلال الموجود والتكيف مع الواقع بتسطير الأهداف المرحلية والمستقبلية، ووصف الحلول الاستعجالية، وما المشاركة في الحكم من خلال تولي هذه الوظائف والمشاركات إلا دواء وترياق آني للوقوف أمام المد التعسفي ضد الإسلام في بلاد المسلمين. وتسعفنا قاعدة الفقهاء "أن ما لا يدرك كله لا يترك جله"، فالإصلاح يبدأ بالتدرج وهذه سنة من سنن الله في خلقه، بل هو منهج انتهجه أنبياء الله في دعواتهم للتوحيد.

ثم إن الظاهر على استدلالهم هو التمسك بظواهر النصوص التي لا تجيز الحكم بغير ما أنزل الله، ونحن لا ننكر هذه النصوص ونقدس مبدأ سيادة الشرع، لكن يجب أن نفهم النص بمقصده وفي ضل ما نستطيع منه ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ البقرة/285. بل إن إعمال جزء منها خير من إهمالها جملة. "وقد يتمكن الإسلاميون بدخولهم البرلمان منع الكثير من المخالفات الشرعية سواء كان ذلك بطرح المشاريع القانونية لمنعها أو بالتصويت ضد ما يطرح من قوانين

للسماح بها، كما أنهم يستطيعون طرح الكثير من المشاريع والمقترحات التي تتوافق مع الإسلام تلبية لما تحتاجه بلادهم"[1].

مدى اعتبار مسالك الاجتهاد المقاصدي:

تفعيل قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد: ويتضح هذا من خلال عرضهم لجملة المفاسد التي قد تنجم عن تولي الولايات والمشاركة في الحكم. يرى حسن قاطرجي "أن مقتضى فقه الموازنة تحريم المشاركة في المجالس النيابية لأن ضررها أكبر من فوائدها ومفاسدها أعظم وأخطر من بعض المصالح التي تتأتى منها. ذلك أن المصلحة من عدم المشاركة هي على مستوى الضروريات، أما المصالح التي تتأتى من المشاركة فهي على مستوى الحاجيات والتحسينيات، ومعلوم أن المصالح الضرورية إذا تعارضت مع ما هو أدنى منها تقدم عليها، ولا يجوز تفويتها"[2] ودليله في ذلك:

أ- أن في عدم المشاركة حفظ الدين من أن يميع، وهو أعظم المصالح الضرورية.

ب- أن في عدم المشاركة إبقاء قضية –الحاكمية لله وحده- حية في ضمير المسلمين وفي برنامج عمل العلماء والحركات الإسلامية.

هذا من وجهة من نظر إلى أن المفاسد الناجمة عن الولاية والمشاركة في الحكم تربو عن المصالح المرجوة، وسيأتي نقاش لهذا الطرح حينما نعرض رأي من رأى أن المصالح هي الأكثر حضورا، وأنها مقتضى قواعد الموازنة.

ثانيا: البعد المقاصدي عند القائلين بالجواز

كان منطلق أصحاب هذا الرأي حمل راية الإصلاح بقدر المستطاع انطلاقا من قوله تعالى على لسان نبيه شعيب عليه السلام ﴿ إِنۡ أُرِيدُ إِلَّا ٱلۡإِصۡلَٰحَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُۚ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ هود/88. وأفصل نكات قولهم في النقاط الموالية:

مدى ملاحظة مرتبة الضروريات:

ومن جملة الضروريات الملحوظة في خضم هذا الاجتهاد، كليتي الدين والمال.

[1] الطائي: أحمد عليوي حسين، الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، ط1، 1427هـ-2007م، دار النفائس، الأردن، 272.

[2] فتحي يكن، أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، الكتاب الثالث الأداء النيابي في الميزان، ص170.

كلية الدين: لما كان الدين أعلى المراتب وأشرفها، كانت العناية به ولحظه أولى الأولويات وأهم المهمات؛ ذلك أن "الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح، ولدرئه لأقبح المفاسد، مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه"[1]. ومن هنا كانت رؤية من رأى جواز التولي والمشاركة؛ هي إدراك الغاية الكبرى ألا وهي تحقيق الحكم بالإسلام؛ فعلى رأيهم بأن جواز التولي والمشاركة هو وسيلة لتحقيق هذا المطلب والمقصد؛ ومعلوم أن الوسيلة تأخذ حكم مقصدها، فلما كان تحقيق الحاكمية لله مقصدا واجب التحقيق، كان تولي الولايات العامة في حكومة تحكم بغير ما أنزل الله واجبا. وهذا تدرج في التقليل من شيوع وتوسع هذا النوع من الحكم، بنشر الحكم بما أنزل الله ولو في دوائر ضيقة وجزئيات قليلة.

خاصة إذا علمنا أن أصحاب هذا الرأي علقوا جواز المشاركة بالقدرة والنية على الإصلاح والتغيير. ليكون المنطلق الرئيسي هو تحقيق الحكم بدين الله، والتمكين له في زمن أكثر ما يتعرض للعداء والحرب المعلنة والإبعاد عن مواطن القيادة والريادة هو الدين الإسلامي.

كلية المال: يقول ابن عاشور رحمه الله تعالى: "والمال شيء مهم لأن به قوام مصالح الأمة وطمأنينة عيشها كما به قوام مصالح الفرد وطمأنينته"[2]. أنى لهذه الطمأنينة أن تتحقق ومال الأمة بأيد لا تعرف لقيم الحق والعدل شيئا، فلو لم يكن القصد من الدخول في هذه الحكومات إلا إقامة مال الأمة على وجهه المشروع، لكان كافيا للقول بالجواز. أليس المال عصب **الحياة** وأساس **الاستخلاف** ومناط **العمران**؟ فكيف يُخلى بأيد تبذله في أوجه الفساد والحرام. فكم هي الصفقات المشبوهة والمشاريع الموهومة التي تُبدد فيها الأموال والشعب ينخره الفقر والجوع في كل بقاع المسلمين.

فتولي الصالح للمناصب تجعله يساعد في صرف المال في حقه، ومحاربة تضييعه وتبذيره، والحفاظ عليه، ليتحقق المقصود انطلاقا من التغيير الجزئي لكل حالة يتولى فيها المسلم ذلك.

مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

والذي يلاحظ أن هذه المقاصد المذكورة تاليا هي مقاصد من مقتضى الولاية والمشاركة في الحكم:

---

[1] العز بن عبد السلام: القواعد الكبرى، ج1، ص54.

[2] ابن عاشور: مُحَمَّد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، د ط، 1979م، الشركة التونسية للتوزيع، ص198.

مقصد العدل: ذلك أن من قصد الإصلاح وتجسيد الحكم الإسلامي، فإن لازم ذلك أن يحقق العدل فيما يملك ويقدر ﴿ * إِنَّ ٱللَّهَ يَأمُرُ بِٱلعَدلِ وَٱلإِحسَٰنِ ﴾ النحل/90.

مقصد المساواة: ومثلها المساواة؛ بأن تكون طريقا ومسلكا للحكم بما يوافق الشرع الحنيف، فتنتفي المحاباة والرشاوى التي أنهكت قطاعات التوظيف والهياكل العامة من مستشفيات وإدارات وغيرها. حيث ضاعت الحقوق من أصحابها بسبب الأهواء؛ فتجد مدرسا لا زاد له وصاحب الكفاءة لا منصب له.

مقصد الأمن: فإذا استتب العدل وشاعت المساواة –ولو بشكل جزئي- تحقق الأمن وارتفع الظلم.

ومن جملة المقاصد العامة نذكر:

–**مقصد حاكمية الشريعة الإسلامية**؛ وهو أسنا المقاصد المرجوة من القول بجواز التولي والمشاركة في ضل حكومات تحكم بغير سلطان الله.

–**مقصد تطبيق الشريعة الإسلامية**؛ وذلك بسن قوانين تخدم الإسلام والمسلمين، يتحقق بوجودها تطبيق جزئي لأحكام الشريعة الإسلامية.

مقصد حفظ ثروات الأمة ومقدراتها من أيد المفسدين، وهذا لازم من حفظ كلية المال.

–**مقصد نشر الدعوة باتخاذ منابر رسمية**: يقول د فتحي يكن: "إن المشاركة في المجالس النيابية، باب من أبواب الدعوة إلى الإسلام، وعرض أفكاره ومبادئه؛ من خلال المناقشة والحوار والاحتكاك بالآخرين .. بل هي منبر من أقوى المنابر الدعوية وأعمها وأشملها وأفعلها، في إيصال الصوت الإسلامي إلى كل الناس على مختلف طوائفهم ومذاهبهم ومواقعهم العلمية والسياسية والنقابية والمهنية..إنها فرصة لعرض المشروع الإسلامي من جوانبه المتعددة ومفرداته المختلفة.."[1].

وقد بين الشيخ حسن البنا رحمه الله أن عماد الدعوة لتنجح وتظهر تبليغها للناس في المحيط الشعبي وفي المحيط الرسمي، ثم بين أن "أقرب الطرق إلى الطريق الرسمي طريق البرلمان" إلى أن يقول: "لكنه

[1] يكن فتحي: أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ط1، 1416هـ-1996م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص15.

–البرلمان– منبر الأمة تسمع من فوقه كل فكرة صالحة، ويصدر عنه كل توجيه سليم يعبر عن رغبات الشعب أو يؤدي إلى توجيهه توجيها صالحا"[1].

–مقصد رعاية شؤون المسلمين من قبل المسلمين.

–مقصد تحقيق رقابة الأمة على حكامها؛ وخاصة في البرلمانات حيث يكون المنتخبين نوابا للشعب، فتحصل الرقابة التشريعية فيما يتعلق بسنِ القوانين، فإن لم يتمكن من إبطال تشريعها، حصل إعلام للشعوب بها. بخلاف ما لو كان كل المشاركين في المجلس مما لا يخدمون الإسلام.

مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

النصوص والأحكام بمقاصدها:

فالذين يتولون هذه المناصب ويشاركون في المجالس إذا لم يقصدوا القيام بالتشريع الوضعي، ولم يقصدوا الولاء للباطل، بل قصدوا الدعوة إلى منهج الله والسعي إلى تطبيق شريعته، فهنا يكون مقصدهم أساس الحكم على فعلهم. ونحن في تأصيلنا للنازلة قررنا أن الغاية يجب أن تكون بدافع الإصلاح والتغيير. والنبي ﷺ يقول: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[2]. وعليه فمن كان قصده من التولي تأييد الحق، وعدم الموافقة على الباطل، يكون القول بجواز المشاركة أوفق لمصالح الناس ومقاصد الشارع ومراعيا لقواعد الشرع. وهنا يسعفنا أصل مراعاة مقاصد المكلفين الذي اعتدّ به السادة المالكية في كثير من اجتهاداتهم، وعليه تتخرج تفصيلات من هذا الحكم.

التنسيق بين الكليات والجزئيات:

ويتضح هذا المسلك جليا في فهمهم لنصوص الآيات القرآنية الكريمة التي تنهى عن الحكم بغير ما أنزل الله، وكذلك النصوص التي تأمر بعدم موالاة من يحكم بغير ما أنزل الله؛ حيث أنهم لم يفهموها مجردة عن سياقاتها ولا عن كليات الشريعة العامة وكبريات مبادئها، فالحكم بغير ما أنزل الله كفر وفسق وظلم إذا تركته جحدانا وإنكارا ورفضا. لكن في وضعنا نحن نؤمن بأحقية الدين في الحكم وأن السيادة لله ولشرعه، ونحن نسعى لتحقيق ذلك وتجسيده بارتكاب أخف الأضرار وأقلها.

---

[1] مجلة الإخوان المسلمون في عددها الصادر 1944/11/4. نقلا عن الأشقر: حكم المشاركة في الوزارة و المجالس النيابية، ص119.

[2] صحيح البخاري، باب بدء الوحي، رقم:1، ج1، ص2.

مراعاة المصالح في الاجتهاد:

اعتبار المصالح ولحظها كان أقوى مستند ارتكز عليه أصحاب هذا القول. لأنهم ركزوا على الآثار المترتبة عن قولهم، وكما لاحظنا أن مما اشترطه الدكتور الريسوني للقول بالجواز هو القدرة على الإصلاح والتغيير، وهذا كاف لاعتبار جملة من المصالح المنشودة.

وقد قدمت في عرضي لأدلة هذا القول جملة من المصالح لا يحسن بنا إعادة ذكرها تجنبا للتكرار، كما وقد ذكر منها الدكتور الأشقر عددا ملحوظا وكذلك غيره من الباحثين.

وقد آثرت أن أعرض جملة من المصالح والمفاسد وأقابلها ببعض حتى يتسنى معرفة الراجح منهما والأقوى والأولى بالمراعاة من غيره، :

ما يترتب على القول بالجواز	ما يترتب على القول بعدم الجواز	تعليق
مصلحة التولي والمشاركة: التغيير والإصلاح بقدر الاستطاعة	**مصلحة عدم تولي المناصب:** الحفاظ على دين المكلف وسمعته من الشبهات	مصلحة عدم التولي تعتبر شرطا في القول بجواز التولي.
مفسدة التولي والمشاركة: قد ترتكب مفاسد ومعاصي أمام المتولي لا يقدر على تغييرها.	**مفسدة عدم تولي المناصب:** بغياب الرأي الإسلامي والإصلاحي ترتكب كل المفاسد دون حرج.	التقليل من المفاسد مطلوب شرعا تحصيله واجب. لذلك فارتكاب أقل المفاسد أولى من ارتكابها كلها.
مفسدة التولي والمشاركة: قد تنجم بعض المفاسد كالتعرض للضغوطات في العمل تصل إلى حد الإقالة.	**مصلحة عدم تولي المناصب:** الحفاظ على دينه ونفسه من الشبهات	حتى الأنبياء لم يسلموا من التعرض للشبهات والضغوطات والاستهزاء، وهذا دأب كل من أراد الإصلاح وهي سنة كونية.
مصلحة التولي والمشاركة: التغيير والإصلاح تعزيز الوجود الإسلامي بدفع ما يعارضه من تشريع القوانين.	**مفسدة عدم تولي المناصب:** غياب الدين عن الساحة السياسية، وتركها خلوا من المعارضين. تشريع القوانين المخالفة للدين دون أي اعتبار للرأي الإسلامي. وغيرها	بالمقابلة بينهما تترجح كفة جلب أعظم المصالح لدرء أكثر المفاسد وأخطرها.

سد الذرائع:

فمحصل هذا القول دفع الشبهات والمغرضات التي تلاحق العاملين في الحقل الإسلامي، من أنهم أصحاب عبادة وفقط، لا قدرة لهم في الريادة والقيادة، ولا حنكة لهم في السياسة.

بل إن تولي هذه المناصب من قبل العاملين بالإسلام ونجاحهم فيها يزيد من زرع الثقة بهم عند المحكومين خاصة عند تجسيدهم لتعاليم الدين من عدل ومساواة ودفع محاباة. وقد كلل هذا بالنجاح في العديد من الدول كتركيا وماليزيا وغيرهما. وحتى في بلداننا العربية إذ حصلت جبهة الإنقاذ على حب الشعب الجزائري وثقته حتى فاز بالحكم سنة 1991م، لكن أعداء الإسلام لم يهنأ لهم بال حتى قلبوا فرحة الشعب إلى حرب ودماء. لأنهم لاحظوا أن البلاد التي تحكم بديمقراطية الّإسلام ينتعش فيها الدين الإسلامي، ويقوى فيها العمل والوجود الإسلامي، بل يفرض نفسه كمنافس قوي للأحزاب المناوئة للإسلام.

النظر إلى المآلات:

ويتحقق هذا المسلك عند نظرهم إلى أبعاد القول بجواز المشاركة وتولي الولايات العامة، فالتنبؤ بتبوء مكانة قيادية في هذه الدولة يجعل الجواز وسيلة للوصل إلى هذا البعد المنشود، ثم ما يترتب على حصول هذا المكسب من مصالح كتقوية الرأي الإسلامي وتجسيد المشاريع التي تخدم وجودهم وغيرها، كل هذه المآلات لها حاكمية في القول بجواز تولي هذه المناصب، بل تساعد في معرفة الراجح من الأقوال؛ إذ النظر الحصيف هو النظر الاستشرافي الذي يعتد بالأبعاد، ولا يقتصر على الآنية والحالية.

كما أن تعاليم الدين وخصائصه تعزز هذا القول، لأن الأخذ بالإمكان والمستطاع جزء من هذه الشريعة، فنحن مطالبون بتحقيق الحكم الكامل لله سبحانه وتعالى، لكن الذي يمكننا الآن هو المطروح بين أيدينا. فلا يمكننا الإعراض عن تحقيق الأهداف الكبيرة بسبب المعارضات الجزئية، بل إن هذا ما يؤكد مرونة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان. فَفَقدان بعض الأساسيات لا يلغي الكل، بل يحفز إلى سلوك الموجود لتحصيل المفقود، وهذا باعتبار المآل والنظر إلى الأبعاد والغايات.

الموازنات:

وهذا المسلك كما بينا سابقا قد احتكم إليه كلا الطرفين، وكل منهما يغلب الجانب الذي يراه، فأصحاب هذا الاتجاه اعتبروا أن ما يُحصل من مصالح في تولي الوظائف العامة أقوى من المفاسد التي قد تنجم عنها، بل إنهم جعلوا ذلك من جملة الشرائط التي يجب تحققها للقول بجواز توليها أو المشاركة في المجالس النيابية. وقد رد الدكتور فيصل مولوي على الدكتور حسن قاطرجي ما اعتبره هذا الأخير دلائل[1] تستوجب القول بتحريم الدخول في هذه الحكومات. فقال: "أما بالنسبة لفقه الموازنات فهو مما لا جدال فيه، لكن الخلاف هو حول تطبيق قواعد هذا الفقه على المسألة المطروحة..." وجاء رده على نقطتين:

-**في قضية تمييع الدين** قال: "إذا كانت المشاركة تهدف إلى زيادة الأحكام الشرعية القائمة في حياة المسلمين، ولا يكون معها أي تفريط بالدعوة إلى حكم الله الشامل، فأين يكون التمييع؟ إنه لا يكون هناك تمييع إلا إذا تخلت الحركة الإسلامية عن مبدئها الأساسي في إقامة شرع الله عز وجل، و لا أظن حركة إسلامية تفعل ذلك".

-**في قضية الحاكمية لله** قال: "أما إبقاء قضية الحاكمية حية في ضمير المسلمين، فإني أقول أنها لا يمكن أن تحدث في ضمير مسلم، لأنه عند ذلك يكون على خطر الردة. ولكن المشاركة في مجالس النواب قد تنقل مسألة الحاكمية من ضمير المسلمين إلى حياتهم الواقعية بتطبيق ما يستطاع من أحكام الله، وهنا تكون في مستوى الضروريات"[2].

ويسعفنا في هذا المقام تفعيل جملة من قواعد الموازنة منها:

-**يتحمل الضرر الخاص من أجل النفع العام**: ذلك انه قد يلحق المتولي ضرر في ذاته كما قلنا حيث يتعرض للضغوطات أو الاستفزازات أو حتى المقايضات لمبادئه وأخلاقياته. لكن هذا يغتفر إن كان ما سيتحقق من توليه للمنصب أعظم لصالح الأمة. وهذا مشهود له في تاريخ التشريع الإسلامي ومبثوث أمثاله في كتب الفقهاء.

-**المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة**: وهذه من تلك؛ لأن المصلحة العامة تمس مجموع الأمة فرعيها أولى من رعي مصالح الأفراد على وجه الخصوص.

---

[1] سبق ذكرها في عرض تفعيل الموازنات عند القائلين بمنع الدخول في هذه الحكومات.

[2] فتحي يكن: أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ص171/ 172.

-يجوز ارتكاب أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما: وهذه تُفعل عند تزاحم المفاسد فننظر إلى أشدها فندرأها ولو بارتكاب أدنى المفاسد. فقد يعترض المتولي جملة من المفاسد لا يمكنه تجنبها جميعا، فإنه في هذه الحالة يقارب ويسدد. كأن يكون ملزما بتمرير أحد مشروعين، أحدهما أفسد من الثاني، وليس له قدرة في منعهما معا، فالواجب هنا أن يرفض المشروع الأكثر ضررا على المسلمين.

- تُغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة: وأيضا هذه من تلك، فلا يلتفت إلى المفاسد المترتبة عن الدخول في هذه الحكومات والتي لا بد أن تكون، أمام ما يرجى تحققه من المصالح الدائمة على مستوى مصالح المسلمين أو التمكين للدين الإسلامي.

الترجيح:

إن موضوع تولي الولايات والمناصب الهامة والمشاركة في المجالس النيابية في ضل حكومات تحكم بغير ما أنزل الله من أهم موضوعات الفقه السياسي الإسلامي في العصر الحاضر، ومن الطبيعي أن يحدث فيه خلاف بين جمهور المهتمين بالرأي الإسلامي فيه.

وقد نبهت نصوص الشريعة وآثار أسلافنا إلى ضرورة الملاحظة الدقيقة لمصلحة الأمة وحسن مآل شؤونها. ومن ذلك قول العز بن عبد السلام: "ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلبا للمصالح العامة ودفعا للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفاسد الشاملة، لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها لمن هو أهل لها، وفي ذلك احتمال بعيد"[1].

وقد فصل شيخ الإسلام في بيان لطائف المسألة في قول بديع، حينما تحدث عن تولي الولايات في الدول الإسلامية التي يجور حكامها فقال: "إذا كان المتولي للسلطان العام أو بعض فروعه كالإمارة والولاية والقضاء ونحو ذلك إذا كان لا يمكنه أداء واجباته وترك محرماته ولكن يتعمد ذلك ما لا يفعله غيره قصدا وقدرة: جازت له الولاية وربما وجبت وذلك لأن الولاية إذا كانت من الواجبات التي يجب تحصيل مصالحها من جهاد العدو وقسم الفيء وإقامة الحدود وأمن السبيل: كان فعلها واجبا فإذا كان ذلك مستلزما لتولية بعض من لا يستحق وأخذ بعض ما لا يحل وإعطاء بعض من لا ينبغي؛ ولا يمكنه ترك ذلك: صار هذا من باب ما لا يتم الواجب أو

[1] العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص86/85.

المستحب إلا به فيكون واجبا أو مستحبا إذا كانت مفسدته دون مصلحة ذلك الواجب أو المستحب بل لو كانت الولاية غير واجبة وهي مشتملة على ظلم؛ ومن تولاها أقام الظلم حتى تولاها شخص قصده بذلك تخفيف الظلم فيها. ودفع أكثره باحتمال أيسره: كان ذلك حسنا مع هذه النية وكان فعله لما يفعله من السيئة بنية دفع ما هو أشد منها جيدا. وهذا باب يختلف باختلاف النيات والمقاصد فمن طلب منه ظالم قادر وألزمه مالا فتوسط رجل بينهما ليدفع عن المظلوم كثرة الظلم وأخذ منه وأعطى الظالم مع اختياره أن لا يظلم ودفعه ذلك لو أمكن: كان محسنا ولو توسط إعانة للظالم كان مسيئا"[1]

وقد قرر في موضع آخر أن هذه المسائل تحتكم إلى النيات والمقاصد. وهذا كله يرجع إلى أصل مصالح الأمة ومنافعها، فما فيه تحقيق لتلك المصالح كان واجب الأخذ به ولم يلتفت إلى ما يلحقها من مفاسد أقل مرتبة منها، وذلك بناء على ما قرره العز أن وجود المصالح المحضة عزيز نادر.

إن النظر في مجموع ما قيل في المسألة يؤكد انبنائها على النظر المصلحي الذي يرجع إلى تحقيق النفع العام لمجموع الأمة. ويعزز مقصد الشريعة من السياسة الإسلامية التي لا تنفك عن تحقيق هذا الغرض في كلياتها وجزئياتها. يقول ابن عاشور رحمه الله: "فقاعدة السياسة الإسلامية لأمتها أنها إجراء مقاصد الشريعة في الأمة بالرغبة والرهبة... بجلب ما يستطاع من النفع ودفع ما يتوقع منه الضر لجميع الأمة جماعة وأفرادا"[2].

وإن خصوص مسألتنا من هذا النوع؛ بحيث يتحقق بالعمل عليها جلب ما يستطاع من مصالح لمجموع الأمة، ويدفع عنهم ما يستطاع من مضار ومفاسد. وعليه يجب دراسة المصالح والمفاسد والموازنة بينها حسب كل حالة؛ فإن رجحت المفاسد كان عدم التقدم لهذه المناصب أولى، وإن كان العكس فيجب التقدم لهذه المناصب؛ مع العمل على زيادة المصالح وتقليل المفاسد ما أمكن.

[1] ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى،تح: عبد الرحمان بن مُحَمَّد بن قاسم، دط، 1416هـ-1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ج20، ص55.

[2] ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، ص221.

وفي القرآن الكريم ما يدلّ على أن يوسف عليه السلام كان وزيرا في دولة غير إسلامية، بل طلب الوزارة لأنه رأى من نفسه قدرة على توليها وحفظ مصالح الرعية ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ يوسف/55. وبديهي أنه بتبوئه ذلك المنصب تكون لديه سلطات أوسع؛ من خلالها يمكن أن يطبق تعاليم الله تعالى، ويجلب المصالح ويدرأ المفاسد بصفة أكبر مما لو تخلّى عنه في بداية الأمر؛ بحيث تتطلب المشاركة السياسية السليمة عدّة من العلم والأمانة والقوة، وبعد ذلك يتم خوض غمار هذه المشاركة لإصلاح ما يمكن إصلاحه.

إن القول بجواز الدخول في هذه الحكومات ليس الحل الوحيد والنهائي، وليس الطريق الواجب على الجميع سلوكه، إنما هو الوسيلة المتاحة حاليا والتي تتوافق والواقع المعاش. فما الحل؟ هل نلجأ للعزلة والرهبنة ونخلي الجو للأعداء؟ أم هل نلجأ للقوة والعنف والحرب والتي لا نجني منها إلا زهق أرواح الشعوب، فلا النظام ولا العاملين في تلك الحكومات ستمسه نار تلك الحرب. فهم يعيشون في غير هذه الأوطان ومصالحهم في غير هذه الأرض. ألا إنه واجب علينا التحلي بالحكمة والتمييز بين ما هو كائن وكيف نتعامل معه، وما يجب أن يكون وكيف السبيل إلى وجوده.

نحن لا نقول بالجواز من غير عدة ولا خطة، إنما وجب الاحتياط لكل ظرف، وصنع الحدث بكل دقة، يجب رعي المصالح الأولى للدين وتجسيد أركانه بوضع الأهداف الآنية والمستقبلية، لكل مرحلة استراتيجياتها.

إن تحقيق مصالح الأمة يحقق سعادتها وأمنها، وهذا لازم عن القيام بمبادئ النظام التي سنّها الشارع الحكيم من شورى ومساواة وحرية تعبير وعدل وغيرها من القيم السياسية. يقول ابن باديس رحمه الله: "حرية إبداء الرأي من جميع أفراد الرعية والرجوع إلى الصواب من رعاتها، عليهما تبنى سعادة الأمة وعظمتها، وبهما تشعر الأمة بالوحدة بين الرعية ورعاتها، ومنها تستمد الأمة النظم اللازمة لها في حياتها، وقد قررهما الإسلام وبينهما النبي ﷺ"[1].

[1] ابن باديس: عبد الحميد، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط1، 1403هـ-1983م، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص265.

المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي ومسائل فقه الأقليات المسلمة

–إسلام المرأة دون زوجها أنموذجا–

المطلب الأول: المقاصد وفقه الأقليات

يعنى فقه الأقليات بدراسة المسائل والنوازل التي تختص بالجالية المسلمة في غير دار الإسلام، وقد رَّاج هذا الفقه في عصرنا وذاع ذيوعا ملفتا؛ وذلك لكثرة الهجرات من بلاد الإسلام إلى مختلف بقاع الأرض، وكذا انتشار الإسلام وكثرة المقبلين عليه. فالتغير الحادث في واقع المسلمين اليوم، استدعى ضرورة اهتمام المسلمين بهذا العلم، من أجل معرفة الظروف الكائنة والأحوال السائدة؛ سواء ما تعلق بواقع الأمة في حدّ ذاتها، أو ما تعلق بخصومها من الأمم التي تريد بها شرا.

وعليه أصبح من واجب الفقه الإسلامي الوقوف أمام ما يطرأ على المغتربين من قضايا والبت فيها بما يراعي مصالحهم وظروفهم من غير نشوز عن أدلته ومقاصده. يقول الدكتور القرضاوي: "لهذا كان لابد لنا من فقه بصير، فقه واقعي، فقه معاصر، فقه ينطلق من محكمات النصوص، ومن قواعد الشرع ومقاصده، ولكنه يراعي تغيرات الزمان والمكان وأحوال الإنسان"[1]. خاصة وأننا الآن أمام قضايا محورية في صنع الشخصية الإسلامية والحفاظ على الوجود الإسلامي في غير دار الإسلام، وأن هؤلاء هم واجهة الدعوة وأداة تبليغ الرسالة، وأن أغلبهم يشاركون في بناء هذه الأمم وتطويرها، ويمثلون وجودا حضاريا. يقول راشد الغنوشي: "إن حوالي ثلث المسلمين في العالم هم أقليات في البلاد التي هم فيها، بمعنى أنه لا أمل لهم قريبا في أن يحكموا بالإسلام، بل إن كثيرا منهم معرض لمخاطر التعصب والإبادة، فما هي الإمكانيات التي يطرحها عليهم الفقه الإسلامي؟"[2]. ويضيف رأيه في مسألة مشاركتهم في إقامة دولة ديمقراطية تأخذ بمبدأ الشورى أنه ليس أمرا مباحا بل واجب عليهم يقول: "الواجب الشرعي أن يشارك المسلم في تحقيق مثل هذا الحكم، فرادى كان أم جماعة، عملا بالأصول والمقاصد الشرعية التي تؤول إلى قاعدة الموازنة بين

[1] القرضاوي: يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، ط1، 1422هـ، دار الشروق، القاهرة، ص31.

[2] الغنوشي: راشد، الحريات العامة في الدولة الاسلامية، 1993م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص363.

المصالح والمفاسد، أو قاعدة الضرورة والاستطاعة، أو النظر في مآلات الأفعال وغيرها من قواعد الشريعة"[1].

فالفقه الإسلامي اليوم أكثر إهتماماً بالمغتربين لما لهم من أثر فعال في المجتمعات غير الإسلامية، ولذلك كان فقه الأقليات ثريا عصريا نوازليا تُحكم فيه مقاصد الشريعة وغاياتها، يقول العلواني: "والحق أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنير بما صح من سنة وسيرة الرسول ﷺ في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته"[2].

ويبين العلامة عبد الله بن بيه مرتكزات هذا الفقه وآلياته وعلاقته الوشيجة بمقاصد الشريعة فيقول: "فقه الأقليات كسائر فروع الفقه يرجع إلى مصدري الشريعة الكتاب والسنة، إلا أنه عند التفصيل يرجع أولا إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان، ودرء المفاسد وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين مما يسميه البعض فقه الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة"[3].

وهذا التفصيل منه حفظه الله من باب بيان الأصول الحاكمة لهذا الفقه، وقد نظم أبياتا نصَّ فيها على جملة من القواعد التي يبنى عليها الاجتهاد في مسائل فقه الأقليات. فقال:

عُقُودُ المسلمين بدارِ غَرب *** تَحَاذِبُهَا المَقَاصِدُ والفُرُوعُ
وميزانُ الفَقِيهِ يَجُورُ طَوراً *** إلى طَرَفٍ فَيُفْرِطُ أو يُضِيعُ
فَفِي الجُزئِيِ ضِيقٌ وانْحِصَارٌ *** وفِي الكُلِي منفسحٌ وسيعُ
ونُورُ الحقِ مصلحةٌ توازى *** بجزئِي النصوصِ لَه سُطُوعُ
مآلاتُ الأُمورِ لَها اعتبارٌ *** وحاجِي الضرورةِ قَدْ يطيعُ
فَزِنْ هذَا بِذَاكَ وذَا بِهَذَا *** يَكُنْ فِي القِيسِ مَنْهَجُكَ البديعُ
فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ أمراً فَدَعْهُ *** وجاوزه إلى ما تستطيعُ

[1] الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص360.

[2] العلواني: طه جابر، نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، ملتقى فقه الأقليات.

[3] ابن بيه: وماذا عن فقه الأقليات، ملتقى فقه الأقليات.

أما الدكتور عبد المجيد النجار فقد حاول صياغة جملة من المبادئ الموجهة لتأصيل فقه الأقليات، نعرضها باختصار:

-حفظ الحياة الدينية للأقلية المسلمة: وإن كان هذا الموجه المقصدي عاما في التأصيل الفقهي إلا أنه أعلق بفقه الأقليات بناء على خصوصية الظروف التي تعيشها والتحديات التي تواجهها.

-مراعاة خصوصية أوضاع الأقليات؛ ومن هذه الخصوصيات الفارقة:

- خاصية الضعف
- خاصية الإلزام القانوني
- خاصية الضغط الثقافي
- خاصية التبليغ الحضاري

-التطلع إلى تبليغ الإسلام

-التأصيل لفقه حضاري

-التأصيل لفقه جماعي.

وأردف حديثه بعرض أهم القواعد الحاكمة مثل:

- ✓ قاعدة مآلات الأفعال
- ✓ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات
- ✓ الموازنة بين المصالح والمفاسد
- ✓ يجوز فيما لا يمكن تغييره ما لا يجوز فيما يمكن تغييره[1].

وقد اهتمت المجامع والمعاهد بأحوال الجالية المغتربة ونظمت هيئات الإفتاء والنظر في شؤونها وأحاطتها بالمعالجة الشرعية، وتوجت هذه العناية بإنشاء مجمع فقهي خاص بهم هو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومعه المجلة العلمية التي تعنى بنشر البحوث في هذا المجال.

وعرضت لمسألة المرأة التي تسلم ويبقى زوجها على كفره كنموذج للنوازل الخاصة بالأقليات المسلمة، ذلك أنها من المسائل التي اختلفت فيها الأنظار رغم ورود نصوص وآثار. لكنها تحتاج فقها مقاصديا يربط بين النصوص والواقع المعاصر.

[1] عبد المجيد النجار: نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة بالغرب، ملتقى فقه الأقليات.

المطلب الثاني: دراسة النازلة فقهيا –المرأة تسلم تحت رجل غير مسلم–

تصوير النازلة:

إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه؛ موضوع قديم جديد وردت فيه نصوص من الكتاب والسنة وآثار عن الصحابة والتابعين وتطرق له بالبحث أئمة الفقه والأعلام المجتهدين.

ومع انتشار الدعوة الإسلامية في العالم وإقبال الكثير من النسوة على الإسلام طُرحت هذه المسألة كنازلة مستجدة في الواقع المعاصر؛ ما دفع علماء العصر إلى مراجعة ما ثبت عنها من حكم وما شاع في حقها من إجماع. خاصة إذا علمت المرأة أن إسلامها يسبب الفرقة بينها وبين زوجها كما قد تخسر حق الحضانة على أولادها. يقول الدكتور فيصل مولوي: "ولم يكن ذلك بدافع تغيير حكم شرعي ثابت بالنصوص ولا مجال للاجتهاد فيه، وإنما الدافع إليه هو تمحيص الواقع لمعرفة ما إذا كان الحكم الشرعي لا يزال يشمله، رغم الاختلاف الكبير بين طبيعة المجتمعات القديمة التي كان الإكراه فيها ظاهرة عامة سواء من الأنظمة ضد شعوبها، أو من الرجال ضد زوجاتهم، وطبيعة المجتمعات المعاصرة التي تسود فيها الحرية الشخصية بشكل كامل"[1].

وقد تطرق المجلس الأوروبي للإفتاء لهذه النازلة على مدار ثلاث دورات متتالية لكنها لم تكلّل بقرار مُجمع عليه من طرف الأعضاء، كما وقد خصص العدد الثاني من مجلته لطرح موضوعاتها.

تحرير محل النزاع:

–ثبت بالنص القرآني حرمة نكاح الكافر للمسلمة ابتداء. "ولا تنكحوا المشركين"

–ثبت بإقرار النبي ﷺ أنه إذا أسلم الزوجان معا فهما على نكاحهما ما لم يوجد سبب مانع من الزواج كالرضاع والنسب. وهاذان مما وقع عليهما إجماع الأمة.

–واختلفوا في ما إذا أسلمت المرأة قبل زوجها هل تقع الفرقة بينهما أم لا؟

[1] فيصل مولوي: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ع2، 1423هـ–2003م، دبلن، إيرلندا، ص10.

الاتجاهات والأقوال في المسألة:

بعد تفحص ونظر في ما كتب في المسألة قديما وحديثا، بان لي أن المسألة يتجاذبها اتجاهان؛ اتجاه قاض بالفرقة بين المرأة المسلمة وزوجها الكافر، وهو على أقوال تختلف في ما بينها. واتجاه يحكم ببقاء المرأة مع زوجها الكافر، وهم أيضا على فرق في التفاصيل.

وبين هاذين الاتجاهين جاء قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث متوسطا بينهما.

الاتجاه الأول: القائلون بالتفريق بين المرأة وزوجها الكافر

وهم على اختلاف بينهم في سبب التفريق:

من الصحابة ابن عباس ﷺ؛ حيث يرى أن الإسلام سبب التفريق بينهما والعقد ينتهي بأحد الطرقين: اختيار المرأة أو بالقضاء، وهذا صريح ما ورد عنه من الروايات.

من التابعين الحسن البصري وعطاء وقتادة وعكرمة وعمر بن عبد العزيز وهؤلاء جعلوا انقطاع النكاح بمجرد الإسلام. **ومروي عن الحكم بن عتيبة في رواية أنه قال في** المجوسيين يسلم أحدهما "قد انقطع ما بينهما" ورواية **عن ابن جبير** "قد فرق الإسلام بينهما". وبه قال **ابن حزم الظاهري** "فحين إسلامها انفسخ نكاحها منه"[1].

ورواية أخرى **لعمر بن عبد العزيز** يقتضي عرض الإسلام على الزوج فإن أبى فُرق بينهما وهو قول **ابن أبي شيبة وقتادة وعكرمة** "إذا أسلمت وأبى أن يسلم فإنها تبين منه بواحدة". وجعل **الزهري ومجاهد والحسن وعطاء** في رواية ثانية التربص بالعدة قبل التفريق.

أما المذاهب الفقهية فقد اتفقوا على التفريق وان اختلفت العلة عندهم:

فالحنفية[2] علّلوا التفريق باختلاف الدارين؛ ففرقوا بين أحكام إسلامها في دار الإسلام ودار الكفر.

فإن كانت في دار الإسلام "فإن الزوج يعرض عليه الإسلام فإن أسلم فهما على نكاحهما وإن أبى فُرق بينهما" فجعلوا الفرقة بيد السلطان

---

[1] ابن حزم: أبو مُحَمَّد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، تح: عبد الغفار البنداري، ط3، 1424هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج5، ص368.

[2] الجصاص: أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح: مُحَمَّد القمحاوي، د ط، 1405هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص329. السرخسي، المبسوط، ج5، ص50.

وإن كانت في دار الكفر؛ فإما أن تمكث في دار الكفر "فإن المرأة لا تبين من زوجها حتى تحيض ثلاث حيض لأنه ليس ثمة سلطان يعرض على الآخر الإسلام. فإذا مضت ثلاث حيض وقعت الفرقة". وإن خرجت إلى دار الإسلام "فإنها تبين من زوجها عند أبي حنيفة وأصحابه لاختلاف الدارين"[1].

أما **المالكية**[2] **والشافعية**[3] **والحنابلة**[4] فقد اتفقوا على التعليل باختلاف الدين.

و **المالكية** يفرقون بينهما بإسلام أحدهما وإباء الآخر الدخول في الإسلام. والمرأة والرجل في ذلك سواء قاله مالك[5]. يقول القيرواني:"وتقع الفرقة بإسلام من أسلم منهما ولم يختلفا في إسلامه هي قبله أن الفرقة تقع مكانه ولا يعرض عليه"[6].

والشافعية مثل المالكية يفرقون بينهما بالإسلام ويعتبرون العدة، قال الشافعي:"ونظرتهما انقضاء العدة، فإن انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم الزوج انقطعت العصمة بينهما"[7].

---

[1] السُّغدي: أبو الحسن علي بن الحسن بن مُحَمَّد، النتف في الفتاوى، تح: صلاح الدين الناهي، ط2، 1984هـ، دار الفرقان، الأردن، ج1، ص309. وينظر: المبسوط، ج5، ص201. عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، 1356هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص113.

[2] مالك بن أنس رواية سحنون عن ابن القاسم، المدونة، ط1، 1415هـ-1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص213. ابن العربي: أبو بكر مُحَمَّد، أحكام القرآن، راجعه: مُحَمَّد عطا، ط3، 1424هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج4، ص1775.

[3] الكيا الهراسي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، أحكام القرآن، تح: موسى علي وعزة عطية، ط2، 1405هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص462.

[4] ابن قدامة: أبو مُحَمَّد موفق الدين، المغني، دط، 1388هـ-1968م، مكتبة القاهرة، مصر، ج3، ص191.

[5] المدونة، ج2، ص212. ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، تح: مُحَمَّد ولد ماديك، ط2، 1400هـ، ج2، ص549. النفراوي: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 1415هـ، دار الفكر، ج2، ص26. العدوي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: مُحَمَّد البقاعي، 1414هـ، دار الفكر، بيروت، ج2، ص71.

[6] القيرواني: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تح: مُحَمَّد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي، ج4، ص590. الجلاب: التفريع في فقه مالك بن أنس، تح: سيد كسروي حسن، ط1، 1428هـ، دار الكتب العلمية، ج2، ص29.

[7] الشافعي: مُحَمَّد بن إدريس، الأم، دط، 1410هـ-1990م، دار المعرفة، بيروت، ج7، ص230.

و**الحنابلة** مثلهم، قال عبد الله بن أحمد: "سألت أبي عن نصراني أسلمت امرأته، قال يعرض على زوجها الإسلام فإن أسلم وإلا فرق بينهما" وزوجها أحق بها ما دامت في العدة[1].

الاتجاه الثاني: القائلون ببقاء المرأة عند زوجها

وهم على اختلاف بينهم في الأخذ بهذا القول:

من الصحابة عمر رضي الله عنه وقد خيَّر المرأة بين الترك والبقاء تحت العصمة في رواية.

وعلي ﷺ جعلها لزوجها مادامت في دار الهجرة وزوجها معاهد فيبقى نكاحها قائما بكل معانيه.

من التابعين إبراهيم النخعي قال:"الذمية تسلم تحت الذمي تقر عنده" **والشعبي والزهري** "إن أسلمت ولم يسلم زوجها فهما على نكاحهما إلا أن يفرق بينهما السلطان". وكذا **طاووس وابن جبير وابن عتيبة** جعلوا التفريق من حين الإسلام للقاضي.

من المذاهب الفقهية مذهب حماد بن أبي سليمان فقد أقر قرارها عند زوجها الكافر، **ومذهب سفيان بن عيينة** عن مطرف عن الشعبي عن علي: "هو أحق بها ما لم يخرج من مصرها" **ومذهب داوود الظاهري** الذي منع الوطء وأجاز المكث[2]. **ومذهب ابن تيمية** الذي جعل النكاح موقوفا تتربص المرأة بنفسها حتى يسلم زوجها، "اختار الشيخ تقي الدين رحمه الله فيما إذا أسلمت قبله بقاء نكاحه قبل الدخول وبعده، ما لم تنكح غيره. والأمر إليها. ولا حكم له عليها. ولا حق لها عليه. كذا لو أسلم قبلها. وليس له حبسها. وأنها متى أسلمت ولو قبل الدخول وبعد العدة فهي امرأته إن اختار"[3]. **وتبعه تلميذه ابن القيم** في ذلك فإن المرأة تُخير بين الفراق وبين الإقامة على الزوج، يقول رحمه الله: "وليس معناه أن تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص. فمتى أسلم فهي امرأته ولو مكثت سنين"[4].

---

[1] مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، تح: زهير الشاويش، ط1، 1401هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ص332. ابن قدامة: المغني، ج7، ص153-155. الكوسج إسحاق بن بهرام المروزي: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، ط1، 1425هـ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ج4، ص1765.

[2] ابن حزم: المحلى بالآثار، ج5، ص369-370.

[3] المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي، ج8، ص213.

[4] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، تح: يوسف البكري، شاكر العروري، ط1، 1418هـ، رمادى للنشر، الدمام، ج2، ص646.

ومن المعاصرين انتصر لهذا الاتجاه الشيخ **القرضاوي** حفظه الله حيث قال: "كان ما ذكره ابن القيم فتحا في المسألة التي كنا نحسبها من مسائل الإجماع ...ثم تبين لي أن الإجماع صحيح وثابت بالنظر إلى تزويج المسلمة بغير المسلم ابتداء. فهذا حرام مقطوع به.."[1]. **والشيخ الجديع** الذي قال: "فموضوع هذا البحث قضية من القضايا التي ربما يخطر في الذهن أول مرة عند ذكرها أن حكم الشريعة فيها مستقر بالإجماع... وقد وقع من طائفة كبيرة من أهل العلم أن ظنَّت هذه المسألة مما لا يحتمل فيه الكلام"[2]. **والدكتور حسن الترابي** الذي كان يرى ببقاء المرأة المسلمة تحت زوجها الكافر إن كانوا من الأقليات في الغرب. يقول في مقابلة له مع أخبار الشرق الأوسط:"أرى أن يتركوها تسلم فتثبت إيمانها وكثيرا ما تدعو وتنشط في دعوتها إلى الله فتجر إلى الإسلام زوجها ومن حوله وهكذا.. وهذا فتح مبين في أسرتها وفي الأُسر الأخرى". ثم صحب قوله هذا على الزواج ابتداء من الكتابي، وذلك بعد أن سأله محاوره قائلا: أخلص من هذا الرأي أنكم تتحدثون عن جواز بقاء المرأة المسلمة مع زوجها الكتابي.. وليس الزواج من كتابي ابتداء؟ فقال: "لا.. كنت تحدثت من قبل عن بقاء المسلمة مع زوجها الكتابي، لكني الآن أفتح الأمر لتقدير الأمور جملة ولتقدير عين الزواج، فلا تمنعها آية أصلا في كتاب الله"[3]. وقد رد العلماء قوله الثاني واعتبر من شذوذاته التي خرج فيها عن جمهور علماء المسلمين.

وبه جاء نص **فتوى المجلس الوطني للشؤون الإسلامية في ماليزيا** الصادر عام 1980م ما مفاده "..إذا أسلم أحد الزوجين النصرانيين فيجوز أن يبقى النكاح، بشرط أن تكون حياة الأسرة إسلامية"[4].

---

[1] القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، ص117.

[2] عبد الله الجديع: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، 1423هـ-2003م، دبلن، إيرلندا، ص15.

[3] هكذا تكلم الترابي عن زواج المسلمة بالكتابي، نشر ب21 نيسان 2006م، https://www.albawaba.com/ar.

[4] نجاة الله صديقي: مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، ص227.

الاستدلال الفقهي والأصولي لكل اتجاه

أدلة القائلين بالتفريق:

الأدلة من القرآن الكريم:

استدلالهم بآية البقرة: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ **البقرة/219.**

وجه الدلالة: تحريم نكاح المسلمة من كافر مهما كان دينه. يقول السرخسي: "فاستقر الحكم في الشرع على أن المسلمة لا تحل لكافر"[1]، وعلة ذلك "خوف وقوع المؤمنة في الكفر"[2].

ونوقش هذا الاستدلال كون النهي عن تزويج المسلمة لغير المسلم نهي ابتدائي، يقول **الدكتور القرضاوي:** "فنحن منهيون ابتداء أن نزوج المرأة لكافر لقوله تعالى:"ولا تنكحوا.." وهذا مما لا يجوز التهاون فيه، فلا نزوج مسلمة ابتداء لغير مسلم"[3].

أما **الشيخ الجديع** فيقول: "إن حالة استمرار العقد الواقع قبل الإسلام على الصحة، لم تشملها الآية بحكم الإبطال، إنما دلّت على إبطال الشروع في النكاح على تلك الصفة المذكورة فيها[4]. واستدل على ذلك بالتطبيق العملي في الحياة النبوية بعد نزول الآية وأن النبي ﷺ لم يبطل العقود التي كانت صحيحة قبل الإسلام بسبب اختلاف الدين أو بإسلام أحد الزوجين.

ورد **الدكتور فيصل مولوي** على الشيخين بما مفاده:

-آية البقرة تحرم نكاح المسلمة بغير المسلم.

-هذا التحريم كما هو للمستقبل يقتضي أن يتناول العقود الماضية.

---

[1] السرخسي: المبسوط، ج5، ص45. الكاساني: علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، 1406هـ-1986م، دار الكتب العلمية، لبنان، ج2، ص271.

[2] المرداوي: الانصاف، ج2، ص272. الماوردي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، الحاوي الكبير، تح: مجمد عوض وعادل عبد الموجود، ط1، 1419هـ-1999م، دار الكتب العلمية، لبنان، ج9، ص255. اللخمي: علي بن مُحَمَّد الربعي، التبصرة، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، ط1، 1432هـ-2011م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ج5، ص2110. ابن قدامة: موفق الدين، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، 1414هـ-1994م، دار الكتب العلمية، لبنان، ج3، ص33.

[3] القرضاوي: في فقه الأقليات، ص123.

[4] عبد الله الجديع: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ص98.

-السنة الصحيحة لم تصحح من عقود الزواج بين الكفار إذا أسلموا ما كان سبب فساده راجعا لحرمة المحل كالرضاع والنسب، واختلاف الدين يدخل في هذه الأسباب.

-التحريم يشمل إنشاء العقود الجديدة ومنع استمرار العقود القديمة لعموم الآية التي يشمل حكمها العقود السابقة. ولم يثبت تخصيص لهذا العموم[1].

وتعقبه الشيخ الجديع بأن ما يمنع ابتداء يمنع من دوامه كالرضاع، بقوله: "وهذا في التحقيق قياس في مسألة منتهاها إلى النصوص قام في مقابلة الدليل، فهو خلاف الأدلة كقصة زينب. كما ينقضه أن اختلاف الدين لا يمنع نكاح المسلم من كتابية بخلاف الرضاع فافترقا"[2].

أية الممتحنة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ الممتحنة 10.

وجه الدلالة: تعتبر آية الممتحنة المرتكز القوي لمن قال بالتفريق وإبطال عقد النكاح؛ حيث نزلت في صلح الحديبية في أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وسبيعة الأسلمية[3] وغيرهما، فالنبي ﷺ رد الرجال وامتنع من رد النساء.

فمفهوم الآية هو عدم جواز إرجاع المؤمنة المهاجرة إلى الكفار لعدم حلّيتها له. يقول ابن العربي: "لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن، فبين أن العلة عدم الحل بالإسلام"[4]. يقول الشوكاني: "وجملة لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن تعليل للنهي عن إرجاعهن. وفيه دليل على أن المؤمنة لا تحل لكافر، وأن إسلام المرأة يوجب فرقتها من زوجها"[5].

---

[1] فيصل مولوي: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص249 وما بعدها.

[2] عبد الله الجديع: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ص155.

[3] صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، رقم:2713، ج1، ص519.

[4] ابن العربي: أحكام القرآن، ج4، ص230.

[5] الشوكاني، فتح القدير، ج5، ص256.

ومما استشكل على الاستدلال بهذه الآية ما يلي:

-الآية نزلت في وضع خاص؛ وهي مؤمنة هربت بدينها ممن يسعون فتنتها فيه وهم الكفار المحاربون، وهذا اقتضى من المسلمين إيواءها ومنعها من الكفار فهو شرع خاص[1].

وأم كلثوم كانت عاتق، ليس لها زوج حتى تفرق عنه، فقوله تعالى "لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" يقتضي التحريم ابتداء، فالمسلمة لا تحل لكافر ابتداء، فان كانت بكرا وأرجعناها للكفار يجبرونها على التزوج بهم وهذا هو الذي لا يجوز لقوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار".

يقول الدكتور الجديع عند حديثه عن الاستدلال بآية الممتحنة التي تمثل النص القرآني الحاكم في هذه المسألة ما مفاده أنها لما تنازعها مختلف أوجه الاستدلال من مختلف المذاهب لتعضيد قولهم دلّنا ذلك على أنها ليست بقاطعة الدلالة على مذهب "إذ لا يختلفون أنها محكمة غير منسوخة، وأنها مؤثرة على وضع النكاح بين الزوجين يسلم أحدهما دون الآخر، ولكن اختلفوا في صفة ذلك التأثير مما دلّ أنها ليست بقاطعة الدلالة بنفسها على أي من المذاهب"[2].

-ويمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالآية وإن سلمنا أنها نزلت في خصوص أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط فإنها نص عام في عدم جواز إرجاع كل النساء بدليل أن النبي ﷺ لم يرجع سبيعة وهي امرأة متزوجة.

الأدلة من السنة النبوية:

- **حديث عمر بن شعيب:** "أن النبي ﷺ رد ابنته بمهر جديد ونكاح جديد"[3]. استدلوا بحديث عمرو بن شعيب وقالوا أن النبي لما رد ابنته بنكاح جديد دليل على انفساخ نكاحها وانحلال العصمة بينها وبين زوجها بإسلامها. وحاولوا الجمع بين هذا الحديث والحديث الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما "رد النبي ﷺ ابنته بالنكاح الأول ولم يحدث شيئا"[4] لما وجدوا من مخالفة بينهما.

[1] الجديع: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ص34.

[2] الجديع: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ص152.

[3] جامع الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، رقم:1142، ج1، ص308.

[4] جامع الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، رقم:1143، ج1، ص309.

قال مُحَمَّد بن الحسن رحمه الله: "إنما جاء اختلافهم أن الله عز وجل إنما حرم أن ترجع المؤمنات إلى الكفار في سورة الممتحنة بعدما كان ذلك حلالا جائزا. فعلم ذلك جد عمرو بن شعيب، ثم رأى النبي صلى الله عليه وسلم قد رد زينب على أبي العاص بعدما كان علم حرمتها عليه بتحريم الله عز وجل المؤمنات على الكفار، فلم يكن ذلك عنده إلا بنكاح جديد، فقال: ردها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد، ولم يعلم عبد الله بن عباس بتحريم الله المؤمنات على الكفار حين علم برد النبي صلى الله عليه وسلم زينب على أبي العاص، فقال: ردها عليه بالنكاح الأول، لأنه لم يكن عنده بين إسلامه وإسلامها فسخ للنكاح الذي كان بينهما". قال أبو جعفر: "وقد أحسن مُحَمَّد في هذا "[1].

ويمكن أن نرد عليهم بأن هذا الجمع الذي ذكره الشيباني يصح لو كانت درجة الحديثين متماثلة، لكن لما ثبت عندنا أن حديث ابن عباس أصح مما روي عن عمر بن شعيب فالأولى أن نأخذ بما قوي سنده. وقد احتج الإمام أحمد بن حنبل برواية ابن عباس
فقيل له: "أليس يروى أنه ردها بنكاح مستأنف؟ قال: ليس له أصل"[2]. وقال الترمذي(279هـ) سألت مُحَمَّدا –أي البخاري- عن هذين الحديثين فقال: "حديث ابن عباس أصح في هذا الباب من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده"[3].

قال البيهقي عن الجمع الذي أورده مُحَمَّد بن الحسن "وليس هذا بجمع صحيح وما هو إلا سوء ظن بالصحابة حيث نسبهم إلى المجازفة برواية الحديث على ما وقع لهم من غير سماع"[4]. وقال ابن القيم: "معاذ الله أن يظن بالصحابة أنهم يروون أخبارا عن الشيء الواقع والأمر بخلافه، لظنهم واعتقادهم.

وهذا لا يدخله إلا الصدق والكذب، فإنه إخبار عن أمر واقع مشاهد، هذا يقول ردها بنكاح جديد"، فهل يسوغ له أن يخبر بذلك بناء على اعتقاده من غير أي يشهد القصة، أو تروى له، وكذا من قال "ردها بالنكاح الأول".

---

[1] جمال الدين بن أبي يحيى زكريا الأنصاري: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تح: مُحَمَّد فضل المراد، ط2، 1414هـ، دار القلم، سوريا، ج2، ص676.

[2] ابن قدامة: المغني، ج7، ص155.

[3] الترمذي: مُحَمَّد بن عيسى، العلل الكبير، ط1، عالم الكتب، بيروت، ج1، ص168.

[4] البيهقي: معرفة السنن والآثار، ج10، ص145.

وكيف يظن بعبد الله بن عمرو أنه يروي عن النبي ﷺ عقد نكاح لم يثبته ولم يشهده، ولا حكي له؟

وكيف يظن بابن عباس أن يقول "ردها بالنكاح الأول" ولم يُحدث شيئا وهو لا يحيط علما بذلك؟

ثم كيف يشتبه على مثله نزول آية الممتحنة وما تضمنته من التحريم قبل رد زينب على أبي العاص؟

ولو قُدر اشتباهه عليه في زمن النبي ﷺ لحداثة سنه، أفترى دام هذا الاشتباه عليه، واستمر حتى يرويه كبيرا، وهو شيخ الإسلام؟ ومثل هذه الطرق لا يسلكها الأئمة، ولا يرضى بهذا الحذاق"[1].

وهناك من أورد احتمال النسخ، أي أن الحديث وقع قبل نزول آية التحريم، يقول ابن حزم: "وإلا إسلام أبو العاص كان قبل الحديبية. وذلك قبل أن ينزل تحريم المسلمة على المشرك"[2].

ورد هذا الاحتمال بعض العلماء لأن الآية نزلت بعد الحديبية وإسلامه كان بعد نزول آية التحريم. قال ابن حجر: "وهو مخالف لما أطبق عليه أهل المغازي أن إسلامه كان بعد نزول آية التحريم"[3]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذا هو الثابت عند أهل العلم بالحديث، والذي روى أنه جدّد النكاح ضعيف. وكذلك كانت المرأة تسلم، ثم يسلم زوجها بعدها والنكاح بحاله؛ مثل أم الفضل امرأة العباس بن عبد المطلب فإنها أسلمت قبل العباس بمدة. قال بن عباس: كنت أنا وأمي ممن عذر الله بقوله "إلا المستضعفين"[4].

[1] ابن القيم: تهذيب سنن أبي داوود، ص907/908.

[2] ابن حزم: المحلى بالآثار، ج5، ص372.

[3] النووي: المجموع شرح المهذب، ج16، ص298.

[4] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج2، ص259. وينظر أيضا تهذيب سنن أبي داوود، ص905-907.

استدلالهم بالآثار عن الصحابة:

- **عن عمر ﷺ**

كان رجل من تغلب يقال له عباد بن النعمان وكانت عنده امرأة من بني تميم وكان عباد نصرانيا، فأسلمت امرأته وأبى أن يسلم ففرق عمر بينهما[1].

وجه الدلالة: لما عرض عليه الإسلام وأبى ذلك، فرق عمر ﷺ بينهما لاختلاف الدين.

ورد عن هذا بأن هذه القصة ضعيفة، قال الذهبي في الميزان: "إسناده ضعيف داوود بن كردوس هذا مجهول"[2].

وعلى فرض صحتها يقول الشيخ الجديع: "العصمة لا تنفسخ بمجرد إسلام الزوجة ... بل فرق عمر ﷺ بعدما طُلب منه النظر في المسألة، فلم يكن إسلامها هو الفاصل"[3].

- **ابن عباس ﷺ**

"في اليهودية أو النصرانية تكون تحت اليهودي أو النصراني فتسلم فقال يفرق بينهما الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"[4].

وجه الدلالة: إسلام المرأة سبب لفك الرابطة بين الزوجين. وقد احتج به الطحاوي لإثبات وهن حديث ابن عباس.

وقال أحمد عن احتجاج الطحاوي: لا يصح، وذلك لأنه إنما أراد أنّها لا تقرُّ تحت اليهودي ولا النصراني، وليس ذلك كاليهودي أو النصراني يسلم وتحته يهودية أو نصرانية، فتقرُّ عنده، لأن الإسلام يعلوا ولا يعلى عليه، هذه هو المقصود من هذه الرواية"[5].

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطلاق، ما قالوا في المرأة تسلم قبل زوجها من قال يفرق بينهما، رقم:18493، ج4، ص71.

[2] ينظر: بحث الجديع ، ص106.

[3] عبد الله الجديع، ص107.

[4] البيهقي: معرفة السنن والآثار، كتاب الطلاق، باب لا ينفسخ النكاح إذا أسلم أحدهما باختلاف الدار حتى تنقضي عدتها، رقم:4201، ج5، ص322. ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص421.

[5] البيهقي: معرفة السنن والآثار، تح: سيد كسروي حسن، ط1، 1422هـ-2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج5، ص322.

من الإجماع:

ادعى الإجماع في المسألة غير واحد

- قال الطحاوي الحنفي: "الإسلام الطارئ على النكاح كلٌّ قد أجمع أن الفرقة تجب به"[1].
- ومثله قول الشافعي: "ولم أعلم مخالفا في أن المتخلف عن الإسلام منهما إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما"[2].
- وقال ابن عبد البر: "لم يختلف العلماء أن الكافرة إذا أسلمت ثم انقضت عدتها أنه لا سبيل لزوجها إليها إذا كان لم يسلم في عدتها"[3].

تعقب دعوى الإجماع هذه عدد من العلماء بداية من ابن القيم الذي صرح قائلا: "ليس في المسألة إجماع، والخلاف فيها أشهر والحجة تفصل بين الناس"[4]. ثم تابعه في ذلك الدكتور القرضاوي حفظه الله ومعه الشيخ الجديع.

والذي لاحظته عند تتبع قول ابن عبد البر رحمه الله أنه ذكر في الاستذكار خمسة أقوال في المسألة، وقال عن القول الذي ذكره سليمان التيمي عن الحسن عن عمر بن عبد العزيز –أنها تبين منه كما تُخلع الأمة من العبد عند عتقها– أنه "جهل؛ لأن الأمة تحت العبد لا تبين بعتقها منه إلا بعد التخيير لها ما لم يمسها وهذا يدل على أنها لم تبن منه.

وكذلك الكافرة إذا أسلمت لم تبن من زوجها، ولو بانت ما عرض الإسلام عليه في الوقت ولا انتظر به في تخييره وعرض الإسلام عليه.."[5]. فكيف تصح دعوى الإجماع وفي المسألة خمسة أقوال أقوال على ما ذكر رحمه الله؟.

---

[1] الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن مُحَمَّد، شرح معاني الآثار، تح: مُحَمَّد النجار ومُحَمَّد جاد الحق، ط1، 1414هـ-1994م، عالم الكتب، ج3، ص257.

[2] الشافعي: الأم، ج10، ص149.

[3] ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي ومُحَمَّد البكري، د ط، 1387هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ج12، ص23.

[4] تهذيب سنن أبي داوود، ج3، ص154.

[5] ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تح: سالم عطا ومُحَمَّد معوض، ط1، 1421هـ-2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج5، ص525.

استدلالهم بالمعقول:

- يُخشى على المرأة المسلمة أن تتأثر بزوجها فتترك دينها أو يشكك في دينها، ولذا جاء المنع من باب سد الذرائع.

ويمكن أن نجيب عن هذا بعدة أوجه:

- أن الأمر الوارد على المرأة من الخشية على دينها هو وارد أيضا في حق الرجل الذي يتزوج كتابية في بلاد الغرب، وكم هي الحالات التي ثبتت فيها ردة المسلم هناك.
- الخشية على الدين لا تقتصر على المرأة التي تبقى تحت زوج غير مسلم بل هي واقعة في المسلمين الذين يقطنون ديار الغرب جملة، فكثير من الذين يعيشون هناك تجدهم تحت تأثير الثقافة الغربية ولا يعلمون عن أمر دينهم إلا قليلا، وهم أكثر عرضة لترك دينهم فلماذا لم نحكم بوجوب خروجهم عن تلك الدار؟ ولماذا لم نحكم بعدم جواز تعاملهم مع أصحاب تلك البلاد ووجوب فراقهم؟.
- العمل بسد الذرائع له ضوابطه وشروطه، أضف أنه كما يجب سد الذرائع يجب فتحها، ولقائل أن يقول أن بقاءها مع زوجها فيه من المظنة ما يتأثر الزوج بدين امرأته فيسلم، خاصة ونحن في زمن غلب رأي المرأة وقرارها على الرجل، فأصبحت قراراته تابعة موالية لما ترضاه المرأة، فهنا لا ينكر تغير الحال بتغير الزمن.

أدلة القائلين ببقاء المرأة مع زوجها:

الاستدلال بالقرآن الكريم:

أية الممتحنة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ **الممتحنة 10.**

ولما قلنا أنهم ليسوا على قول واحد في التفصيل، ترتب عليه اختلاف استدلالهم بهذه الآية:

فابن القيم رحمه الله يقول في معرض رده عن من استدل بها في التفريق بين الزوجين: "إنكم تأولتم الآية على غير تأويلها، ووضعتموها على غير موضعها، فليس فيها ما يقتضي تعجيل

الفرقة إذا سبق أحدهما الآخر بإلغائها، ولا فهم هذا منها أحد قط من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا من التابعين، ولا يدل على ما ذهبتم إليه أصلا".

وبدأ يفصل كيف استدل بها على قوله:

أما قوله تعالى: "فلا ترجعوهن إلى الكفار" فإنما يدل على النهي عن رد النساء المهاجرات إلى الله ورسوله إلى الكفار، فأين في هذا ما يقتضي أنها لا تنتظر زوجها حتى يصير مسلما مهاجرا إلى الله ورسوله، ثم ترد إليه؟ ولقد أبعد النجعة كل الإبعاد من فهم هذا من الآية.

وكذلك قوله: "لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" إنما فيه إثبات التحريم بين المسلمين، والكفار، وأن أحدهما لا يحل للآخر، وليس فيه أن أحدهما لا يتربص بصاحبه الإسلام فيحل له إذا أسلما"[1].

أما **الشيخ الجديع** فقد وجه الاستدلال بها على نحو آخر، ونقتصر على ذكر أهم النقاط التي عرج عليها للاختصار.

- **في سبب نزولها:**

أنها نزلت بعد الحديبية وأصح ما ورد في سبب نزولها حديث مروان والمسور بن مخرمة في قصة هجرة أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط، وقد درس الأحاديث الأخرى في سبب النزول وبيَّن ضعفها سواء مراسيل الزهري أو ما روي عن ابن عباس، قال: "وسائر ما عداها فلا يثبت منه شيء"[2].

أن الآية نزلت في وضع خاص وهو مؤمنة فرت بدينها إلى من تعتقد أنهم سينصرونها.

- **في فهم الآية**

-"ولا تمسكوا بعصم الكوافر" عندما نزلت طلَّق بعض الصحابة أزواجا لهم، والنبي ﷺ كان بينهم، إذ لم يفهموا أن العصمة انقطعت بمجرد إسلام الرجل وبقاء المرأة.

-"لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" لم تبطل عقد نكاح زينب من أبي العاص.

-علة استثناء المؤمنة المهاجرة من اتفاق صلح الحديبية هي الخوف على دين المرأة.

[1] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج2، ص687.

[2] عبد الله الجديع، ص34.

-علة منع الحلية بين المسلمة المهاجرة والكافر هي: **منع تمكين العدو الكافر المحارب من المسلمة.**

-آية الممتحنة جاءت على وفق أصل الاستصحاب **يدل عليه صحة العقود قبل الإسلام.**

-إسلام أحد الزوجين لا يبطل العقد بمجرده وإنما يعطي الخيرة بأن تنكح المسلمة ان شاءت، وان شاءت قرت على نكاحها.

-أصلت الآية لقاعدة الولاء والبراء خير تأصيل، فالله سبحانه لم يأمرنا بقطع الصلة مع كل كافر وإنما مع المحارب، وذلك يفهم من سياق الآية حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ الممتحنة/9، ثم نزلت الآية التي تبين علاقة النكاح بين المسلمة والكافر المحارب والتي وصفها الله تعالى بعدم الحلية. ومنه تخرج الزوجة أو الزوج غير المحاربين من مدلول الآية، وذلك بفهم الآية في سياقها وموضوعها.

فهو حفظه الله خلص إلى أن النص ليس قاطعا في دلالته على التحريم لورود الاحتمالات على بيان السبب المانع من إرجاع المهاجرات إلى الكفار.

هذا مجمل ما أورده الدكتور الجديع في الاستدلال بالآية.

- ويمكن أن نفهم أيضا أن قوله تعالى "فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" أنها خاصة بالمهاجرات العواتق الشابات، خاصة وأن أصح ما ورد في سبب نزولها هي قصة أم كلثوم، وقد كانت عاتقا، فتكون المهاجرة غير المتزوجة هي التي يحرم إرجاعها إلى الكافر لأنه يغصبها على التزوج منه. وفي هذا يقول ابن قدامة: "وتفارق المرأة الرجل من ثلاثة أوجه ذكر منها: أنها لا تأمن من أن تزوج كافرا يستحلها أو يكرهها من ينالها وإليه أشار قوله تعالى "لا هن حل لهم"[1].

الاستدلال بالسنة النبوية:

استدلالهم بقصة زينب:

رواية ابن عباس رضي الله عنه أن "النبي ﷺ ردَّ ابنته زينب على أبي العاص بالنكاح الأول"[2].

[1] ابن قدامة: المغني، ج9، ص302.

[2] سبق تخريجه، ص182.

وجه الدلالة:

أفاد قوله "بالنكاح الأول" أن العصمة لم تنقطع بين الزوجين رغم هجرة زينب إلى دار الإسلام وطول المدة التي بقي فيها أبا العاص قبل إسلامه، ففي إحدى الروايات "بعد سنين" "بعد ست سنوات".

فالحديث صحيح صريح في بقاء العصمة وأن للمرأة أن تنتظر زوجها، فيتحول العقد من لازم إلى جائز يحق لها فسخه أو البقاء عليه. وهذا الذي انتصر له ابن القيم رحمه الله.

ومن حاول رد هذا الحديث قابله بحديث عمرو بن شعيب. وقد تبين أنه ليس مما يصح المعارضة به.

وهناك من طرح بعض التأويلات لهذا الحديث، منها ادعاء نسخه بآية الممتحنة، أو بالإجماع كقول ابن عبد البر، أو محاولة الجمع بتقدير النكاح الأول؛ أي بالمهر والشرط الأول.

وقد تقدم الرد على بعض هذه التأويلات، كما قد رد على مجملها ابن القيم وأخرى ذكر ردها الشيخ الجديع.

استدلالهم بحديث ابن شهاب:

أخرج مالك في الموطأ عن ابن شهاب أنه بلغه أن ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن أمية، فأسلمت يوم الفتح، وهرب صفوان من الإسلام. فبعث إليه رسول الله ﷺ أمانا وشهد حنينا والطائف وهو كافر وامرأته مسلمة ولم يفرق رسول الله ﷺ بينهما حتى أسلم صفوان واستقرت عنده بذلك النكاح[1].

الاستدلال بآثار الصحابة:

- **عمر رضي الله عنه**

عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها، فكتب فيها عمر: أن خيروها فإن شاءت فارقته وإن شاءت قرت عنده[2].

[1] موطأ مالك، كتاب النكاح، نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله، رقم: 2001، ج3، ص780.

[2] مصنف عبد الرزاق، كتاب أهل الكتاب، النصرانيان تسلم المرأة قبل الرجل، رقم:10083، ج6، ص85.

عن الحسن أن نصرانية أسلمت تحت نصراني، فأرادوا أن ينزعوها منه، فرحلوا إلى عمر ﷺ فخيَّرها[1].

وجه الدلالة:

المرأة إذا أسلمت تحت رجل كافر فلها الخيار في تركه أو البقاء في عصمته، والرواية صحيحة صريحة في ذلك.

ويستفاد منها أيضا أن عقد النكاح يصير بالإسلام جائزا بعد أن كان لازما، فيحق للقاضي أن يعجل الفرقة أو يؤخرها حسب المصلحة التي يراها[2].

وقالوا عن رواية داوود بن كردوس التي فرق فيها عمر بين المرأة وزوجها أنها قصة ضعيفة لا تصح رواية عن عمر، فلا وجه لمقارنتها من حيث القوة مع الرواية الأولى؛ ذلك أن مدارها على مجاهيل[3].

- **علي ﷺ**

إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهدا.

وعنه أيضا: "هو أحق بها ما دامت في دار الهجرة".[4]

وجه الدلالة:

فهم الشيخ الجديع من أثر سيدنا علي أن المراد بالبضع حقيقة الوطء لا مجرد العقد، وقرر أن علة مذهب سيدنا علي أن الكتابي جانبه مأمون لما كان في دار الإسلام؛ وأسند رأيه هذا بما ورد في الرواية الثانية "ما داما في دار الهجرة".

"فمذهب علي وعمر يتفقان في أن المرأة إذا أسلمت وهي تحت كافر غير محارب فإنها يمكن أن تمكث تحته إن شاءت. واستفدنا وصف غير محارب عن عمر من الحالة التي جاءت بها

[1] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطلاق، من قال إذا أسلمت ولم يسلم لم تنزع منه، رقم: 18505، ج4، ص72.

[2] ذكره ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج2، ص650.

[3] عبد الله الجديع، ص107.

[4] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطلاق، من قال إذا أسلمت ولم يسلم لم تنزع منه، رقم:18499، ج4، 71.

الرواية حيث كانت في بلاد الإسلام، وعن علي من اعتباره كون الزوج معاهدا. أما الخروج بالمرأة من دار الإسلام فهو مفرق بينهما في رواية علي والدار يومئذ إسلام وكفر"[1].

أما الدكتور **القرضاوي** حفظه الله فقد انتصر لمذهب الإمام علي ﷺ، وأسند قوله إلى الاعتماد على آية الممتحنة؛ حيث أن الآية منعت من إرجاع المؤمنة المهاجرة إلى الكفار. وعليه من لم تخرج مهاجرة وبقيت مع زوجها فهي امرأته. يقول حفظه الله: "وعلي ﷺ قد بعثه رسول الله إلى اليمن في حياته، وتولى الخلافة بعد عثمان، ولا بد أن يكون قد باشر ذلك بنفسه، فحكمه في هذه القضية، فيه معنى الفتوى ومعنى القضاء معاً. وكأني ألمح في حكمه رض الله عنه استنادا إلى الآية الكريمة من سورة الممتحنة. والمؤمنون مطالبون وفق هذه الآية إذا جاءهم المؤمنات مهاجرات، وعلموا صدق إيمانهن: ألا يرجعوهن إلى الكفار، ولكن إذا بقيت المرأة في دارها لم تغادرها إلى دار الإسلام، وأقامت مع زوجها، فهي امرأته. وكأن هذا ما استند عليه علي ﷺ".

ثم قال: "وفي رأيي أن هذا القول وجيه، ترجحه حاجة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديار غير إسلامية —إلى بقائهن مع أزواجهن، و لاسيما إذا كن يرتجين إسلامهم، وخصوصا إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم"[2].

فهو وإن أشاد بمذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله إلا أنه استدرك تأويل ابن القيم لمذهب سيدنا عمر ﷺ الذي قال عنه أنها تتربص به لكن من غير أن يقربها، أن هذا تأويل لا يخدمه ظاهر الأثر، فـ"إن شاءت قرت عنده" لم تحدّد بل جاءت مطلقة، ومن مقتضاها جواز المعاشرة بينهما بحكم ما كان موجودا. يقول: "هذه الرواية أفادت أنه أجاز لها أن تقيم عليه، وظاهر هذا يقتضي أن تجوز معاشرته لها، فهذا مقتضى الإقامة مع الزوج، ولكن الإمام ابن القيم رحمه الله أول هذا الظاهر قائلا: وليس معناه أنها تقيم تحته، وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص...، فلو أن مجتهدا أخذ بظاهر قول عمر، لم يكن عليه من حرج...وهذا تيسير عظيم على المسلمات الجدد، وإن كان يشق على الكثيرين من أهل العلم؛ لأنه خلاف ما ألفوه وتوارثوه"[3].

---

[1] عبد الله الجديع، ص115.

[2] القرضاوي: في فقه الأقليات، ص120.

[3] القرضاوي: في فقه الأقليات، ص121.

هذا خلاصة ما ورد في المسألة من اتجاهات وأقوال، مع بعض رؤوس استدلالاتهم على المسألة. وقد توخيت في ذكرها الاختصار والأهم؛ ذلك أن المقصد هو بيان الوجه المقاصدي من كل اتجاه وإلا فإن إتباع الأدلة واستحضارها مما يطول عن هذا المقام، خاصة وأن المسألة مما استشكلت فيها الأقوال وتعددت فيها الآراء وكثرت الحجج والدلائل قديما وحديثا، كما أنها مما يصعب القطع فيها بقول معين كما سبق بيانه، وهذا الإمام أحمد رحمه الله فيما يحكيه عنه ابنه عبد الله يقول لما سئل عن هذه المسألة: " **قَالَ أبي أتهيب الجواب فيهَا**"[1].

فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

البيان الختامي للدورة العادية الثامنة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث المنعقدة في المركز الثقافي الإسلامي بمدينة بلنسية في إسبانيا

في الفترة 26 ربيع الآخر -1 جمادى الأولى 1422هـ

الموافق 18-22 يوليو 2001م

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية، واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديدات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم، فإن المجلس يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

أولاً: إذا أسلم الزوجان معا ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء (كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع) فهما على نكاحهما.

ثانياً: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثاً: إذا أسلمت الزوجة وبقى الزوج على دينه فيرى المجلس:

أ – إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالاً.

[1] مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله، ص331.

ب – إن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما.

ج – إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.

د- إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعاً: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها. ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: "إن شاءت فارقته وإن شاءت قرت عنده"، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: "إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهداً"، وهي أيضاً رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان[1].

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي

بعد العرض الذي قدمت به لمسألة إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه؛ والذي توخيت فيه الإيجاز والإشارة إلى أهم مستندات المسألة استدلالا، فإني أقف في هذا المطلب على بيان الوجه المقاصدي عند كل اتجاه، وذلك من خلال ما تحصل لي فهمه من مجمل استدلالاتهم وانطلاقاتهم الفقهية. وإن النظر في البعد المقصدي أمر بالغ الأهمية رفيع الغاية؛ لأن به يَميز القول المعول عليه والمراعي لأبعاد الشارع الحكيم من خلال أحكامه، ومن هو دون ذلك. وعليه فإنني أحاول أن أسلك منهجية موحدة في فهم البعد المقصدي وتحليله في كل الاتجاهات. وعمدت في هذا النسق إلى مراعاة أحوال:

[1] مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ص446/445.

مدى التوفيق في تحقيق المناط على الواقعة محل الدراسة

مدى ملاحظة مرتبة الضرورات

مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

البعد المقصدي عند القائلين بالفرقة

إن البناء الفقهي لهذا الاتجاه والذي تبناه عددا من العلماء قديما وحديثا لينم عن مدى اعتبار المعاني والحكم التشريعية العظيمة، و نسعى بإذن الله للوقوف على بعض هذه الاعتبارات واستنباطها من فهومات واجتهادات أصحاب هذا الاتجاه.

أولا: مدى التوفيق في تحقيق المناط على الواقعة محل الدراسة

سبق معنا بيان معنى تحقيق المناط، وأيضا معنى كونه منهجا ومسلكا مقاصديا، والآن نحاول تطبيق ذلك المعنى على مسألتنا هذه. يرى أصحاب هذا الاتجاه أن خطاب آية التحريم واقع على كل امرأة أسلمت وبقي زوجها كافرا، فيكون نصا عاما في المسألة يقضي بالفرقة بين الزوجين بناء على الاختلاف في الدين.

على ضوء ما تم في دراسة المسألة اتضح لي بعض الميزات التي تجعل من مسألتنا هذه محل خلاف بين أهل العلم في عصرنا، فالواقعة وان كانت قديمة وورد فيها من النصوص الخاصة ومن الأحاديث وكذا من آثار الصحابة والتابعين إلا أنها لم تكن محل وفاق بينهم رغم قرب زمنهم من زمن النبي ﷺ، فكيف بنا اليوم وفي هذا العصر الذي اشتد فيه الخلاف وتغيرت فيه الوقائع وأحوال الناس، ألا يكون هذا حاملا على فهم بعض المؤشرات التي تدفعنا إلى إعادة النظر في مناط المسألة.

ومن هذه الخصائص:

1-حال المرأة: فالنساء في زمنهم غير النساء في زمننا، وذلك بناء على الأوضاع والنظام الاجتماعي الذي يختلف عما هو عليه الآن؛ فما كانت عليه المرأة من عدم القدرة على الاختيار والظلم حتى في اختيار زوج لها؛ فكيف باختيار دينها. لذلك ناسب التشريع أن تكون تلك المرأة ممن يجب على المسلمين حفظها وعدم تمكين الكفار منها لضعفها وعدم كفالة حقوقها. وهذا بين وجه مخالفته مع واقعنا المعاصر فما تتمتع به المرأة اليوم من حقوق وصلاحيات تفوق الرجل في

بعض الأحايين، يمكن لها حرية التدين، خاصة في مجتمعات أصبحت الجمعيات النسوية تصنع القرار وتضمن سلطة ذلك. أضف إليه ما تتمتع به المرأة في وقتنا من مسؤولية وتحرر الذي جعلها قرينة للرجل تدين بأي دين شاءت ولا سلطة للرجل عليها في ذلك.

2-حال الدار: والدار آنذاك دارين؛ كفر وإسلام، فإن كانت المرأة في دار الإسلام فلا حرج لأنها مأمونة الجانب قوية بدينها، أما إن كانت في دار الكفر فإنها محل خوف وخشية على نفسها بله دينها، خاصة وأن العلاقة بين الدارين آنذاك كانت علاقة حرب معلنة، والصلح عارض في بعض الأحايين، وكانت دار الإسلام دار عدل وأمن لذلك تلجأ المؤمنة إليها هربا بدينها فناسب الحكم عدم إرجاعها للكفار. أما الواقع المعاصر فإنه يختلف اختلاف شديدا؛ ولم يبقى لهذا التقسيم أثر، فالعدل غاب في ديار المسلمين وعم مكانه الفساد والظلم، وساد في بلاد الغرب عدل وأمن وحرية يكفلها القانون، بل أصبحت أغلب التشريعات تكفل هذا الحق. إضافة إلى أن الهجرة إلى ديار المسلمين اليوم غير ممكنة وذلك بسبب الحدود ومشكلة الإقامة، كما أن الدولة تستطيع منع أفرادها منها، بل وقد تلاحقهم إن خرقوا ذلك، فلا يبقى أمامها إلا البقاء في بلدها؛ حيث هناك حياتها وعائلتها ودينها الجديد.

وقد يعترض معترض أن الأقليات الدينية في الغرب مضطهدة منزوعة الحقوق خاصة ما يتعلق بممارسة الشعائر الدينية من أداء صلاة الجمعة وذبح الأضحية ولبس الحجاب ...وغيرها. وهناك من المظاهر التي تعتبر جرائم في حق المسلمين في تلك الديار

فإنه يمكننا أن نقول نعم نحن لا ننكر وجود بعض هذه المظاهر؛ بل هي موجودة حتى في بلاد اتخذت من شريعة الإسلام دينا لها، وما يتعرض له المتدينون من معاملات واستحقار ليس بأقل درجة مما وصفت. بل حتى أن المسلمين في بلادهم ويتعرضون للقتل والتعذيب كما يحصل في بورما ومع مسلمي الصين وغيرهم. لكن الذي نذكره هنا أن الطبع العام هو احترام تدين الناس في هذه البلاد؛ وخاصة إذا كانت المسلمة تملك جنسية البلد؛ فهي تتمتع بحقوق المواطنة المدنية.

3-حال الزوج: والمعروف على حال الكفار في ذلك الوقت من العصبية والتسلط والتجبر؛ بحيث هو صاحب القرار والمرأة مجرد مقر لقضاء الحوائج فلا شورى لها ولا قرار. أما الواقع المعاصر فإنه يحكي خلاف هذا الوضع؛ حيث أصبح الرجل يتشارك والمرأة في أبسط القرارات ويأخذ برأيها، وهذا مناسب لتقبله دينها واحترامه لها.

هذا وغيره من فقه الواقع المحيط بالمسألة والذي قلنا عنه أنه معيار يَميز راجح الفتوى من غيرها، وهو واجب الاعتبار عند الناظر في مسائل الناس وشؤونهم، فنحن لا نلغي النصوص ولا اجتهادات أئمتنا ولكننا نفهم واقعنا الذي نعيش فيه ونأخذ بالمتغيرات، وقد سن لنا فقهاؤنا رحمهم الله قواعد جليلة في هذا الصدد منها لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان. يقول عبد المجيد النجار عن أبعاد المناطات: "إن تحقيق المناط بهذا المعنى هو آخر المراحل التي يقطعها الناظر في اتجاه الربط بين النص والواقع؛ لأنه وظيفة تقوم على أساس تعيين صلاحية المحل لتنزيل المقدمة النقلية عليه"[1]

ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات

إن مدار استدلال أصحاب هذا الاتجاه يقوم على آية التحريم، فقد فهموا منها أن علة تحريم المسلمة على الكافر اختلاف الدين، مستندين في ذلك على آية البقرة أيضا. وعليه كان **الحفاظ على دين المرأة** أسنا المقاصد التي حكموها في نظرهم، وذلك اعتبارا بأن الدين أولى الضرورات وأحقها بالحفاظ من غيرها، ثبت بالاستقراء التام "أن الدين هو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما"[2]، ومنه نبه العلماء في كل العصور أن "المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق"[3]. فالدين هو النور الذي يبين ما هو نفع وما به ضرر.

ولما كان الدين ضرورة لبقاء العالم؛ فإن عُدم ترتب عنه فناء الدنيا وقيام الساعة، جاء على رأس هرم الضرورات والمصالح، فبه يحصل الصلاح في المعاش والمعاد. وغايته سعادة المكلف باجتناب الهوى ولزوم أحكام الشرع. ومنه بنو حكم التفريق على غاية تحقيق رضا الله بالتزام آية التحريم. "فزواج المسلمة بغير المسلم له في أغلب الأحوال التأثير الشديد على تدينها، لهذا بادرت الشريعة الإسلامية بسد هذه الذريعة، فحرمت زواج المسلمة بغير المسلم ولم تفرق بين وثني وكتابي. لأن العلة واحدة فيهما جميعا؛ إذ كان مدار الإسلام على الإقرار بالوحدانية ونبوة سيدنا مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم، فليس تعصبا ولا أنانية ولا استعلاء على الناس أن لا يبيح الإسلام للرجل غير المسلم أن يتزوج المرأة المسلمة"[4].

---

[1] عبد المجيد النجار، فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الشاطبي، مجلة الموافقات، ص272.

[2] الشاطبي: الموافقات، ج3، ص236.

[3] الشاطبي: الموافقات، ج3، ص94.

[4] نهات عبد القدوس: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، ص412.

ثم إن العلاقة بين المسلمة والكافر وثنيا كان أم كتابيا عليها من المنغصات ما تؤدي إلى الفرقة بينهما؛ ذلك أن الرجل لا يؤمن بنبوة مُحَمَّد ﷺ فيتعرض له بالسب والتكذيب بناء على عقيدته، وهذا سيحيل العشرة بينهما إلى سوء وفساد، فيؤدي هذا إلى الافتراق بينهما إن ثبتت المرأة على دينها، أو التحلل من دينها إن اختارت رضا زوجها.

ويمكن أن نتعقب هذا بأنه وإن كان ممكن الوقوع أو حتى واقعا، فإنه ليس بالعام ولا الغالب، وقد يكون في حالات خاصة، والخاص لا تبنى عليه أحكام ولا ترفع به حياة أقوام. بل النهج التشريعي هو مراعاة العام واعتباره في بناء الأحكام، ويظهر هذا بجلاء في كثير من القواعد التي سنّها علماؤنا مقدمة للعام مراعية لمصالح الجماعة، كـ"**المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة**".

ولقائل أن يقول كيف تبيح الشريعة للمسلم أن ينكح كتابية ويمنع المرأة من البقاء مع زوجها الذي عاشت معه وأنجبت منه لمجرد إسلامها. فنقول له أن هذا ليس محلّه؛ ونحن نعلم أن الشريعة أباحت الكتابية المتصفة بأوصاف، كما أن الإباحة ليست على إطلاقها وقد تحدثنا عن المسألة في باب التعارض والترجيح، وبيّنا حُكْمها وحكَمها. وزد عليه أن الإسلام لما أباح الكتابية فإن المسلم لن يضر بدينها لأنه هو بذاته يؤمن بنبوة عيسى وموسى عليهما السلام، فيحفظ دينها بحفظ دينه.

ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

مقصد علو الإسلام على باقي الأديان: ونلحظ هذا بجلاء في مذهب سيدنا ابن عباس وسيدنا جابر رضي الله عنهما؛ حيث استدلا بـ"الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"، واعتبروا أن مقام المسلمة تحت كافر فيه من إهانة وامتهان لعزة الإسلام. وإن هذا يفهم منه أن رفعة المسلمة ودينها أولى من استمالة قلب الكافر للإسلام ببقائها معه يعاشرها وتنكشف أمامه، بل هذه فيه من ارتكاب المحرم لمصلحة موهومة قد لا تتحقق. "بل إن ذلك يجعله مصرا على الكفر متمرسا به ما دام يحقق مراده ونزوته ولذّته من المسلمة وهو كافر يكفر بدينها وربها ويكفر بنبيها ﷺ ويعبد غير الله من وثن وغيره"[1].

[1] مُحَمَّد عبد القادر أبو فارس: "أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، ص390.

رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

لما قلنا أن كل اجتهاد صحيح وجب أن ينبني على قوانين يسار عليها وأصول تحكم وتضبط طرق الوقوف عليه، وإلّا فإن الأمر يؤول إلى ضرب من الفوضى، ويفضي إلى تفلتات من أحكام الشرع، وعليه كانت مسالك الاجتهاد المقاصدي فاعلة في كل نظر حصيف بني على مبادئ الشرع.

وإن أبرز ما أعمله القائلون بالتفريق بين المسلمة وزوجها الكافر يستند على **مسلك سدّ الذريعة**؛ الذي يقوم على مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد، وحفظ النظام العام في المجتمع، فالمسلمة إن بقيت تحت كافر لم يؤمن على دينها ولا على نفسها؛ لذلك حكموا بفك العصمة بينهما. فجانب الاحتياط للدين ضرورة وأولوية على باقي المصالح الأخرى.

ولنا أن نقول أن أصل الذرائع أو الاجتهاد الذرائعي ذو شقين؛ وكما يجب السدّ في بعض الحالات فإنه يجب فتح بعض الوسائل في أحايين أخرى، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، والذي يستحب ذكره هو أن المصلحة المرجوة من بقاء المرأة مع زوجها مصلحة حقيقية؛ فقد يسلم الزوج كما انه قد لا يسلم، لكن خروج المرأة من بيتها وترك أولادها للضياع والتشتت والفساد فساد أكبر من غيره، كما أن المرأة قد لا تملك مأوى آخر فتعرض نفسها إلى الضياع والفساد الأخلاقي والمنكرات و..، وهذا كله من المفاسد الواجبة الدرء.

ويقودنا هذا الحديث إلى القول بمراعاة **مسلك المآلات**، وهو أيضا نظر استشرافي للمستقبل، يساعد في تبني الحكم المناسب حالا ومآلا. فما قد يتوقع أنه يؤثر على تدين المرأة الحديثة العهد بالإسلام فإنه واجب الدفع لازم الرفع. لكن هذا يجعلنا نفكر في سبل وقائية أخرى للحفاظ على التدين الصحيح للمسلمات في ديار الغرب، لا أن نقضي بوجوب الفرقة على كل حال وبكل وجه، فهذا قد يكون فيه من التعسف والظلم ما نأت الشريعة عن مثله وقضت بتحريمه فكيف تأتي به.

بعد هذه التأملات والنظرات في من تبنى رأي التفريق بين المسلمة وزوجها الكافر، فإنه لا ينكر أن قولهم له وجه من التحوط للدين وإعمال النصوص، بل ومراعاة أصل الوجود الإنساني وكليه الأعظم وهو مقصد الدين. وهذا يسوقنا إلى النظر في ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثاني لنميز بين القولين ونرى أيهما أنفع لواقعنا المعاصر.

البعد المقصدي عند القائلين ببقاء العصمة

تبنى هذا الاتجاه القول بعدم التفريق بين المسلمة وزوجها الكافر، وهم على خلاف في تفاصيل هذا الحكم كما بينا سابقا. وإنه من خلال بحثي في هذه المسألة لاح لي أن أكثر وجوه استدلالاتهم قائمة على البعد المقصدي والنظر المصلحي؛ وإن كانت طبعا تستند إلى النصوص والآثار واجتهادات بعض العلماء. وأحاول أن أتلمس هذه النظرات المقاصدية من خلال استدلالاتهم فأسأل الله التوفيق والسداد.

أولا: مدى التوفيق في تحقيق المناط على الواقعة محل الدراسة

وقفت على مثار هذا العنصر ببعض التفصيل لما تحدثت عن الاتجاه الأول، لذلك فإن كثيرا من الإشارات المهمة قد بينتها هناك، وأعرض هنا لجملة ما لم يتم ذكره.

إن أصحاب هذا الاتجاه راعوا تلك الاختلافات والتغيرات الحاصلة والنازلة في واقعنا المعاصر. ونلمس هذا في كثير من أقوالهم "..ترجحه حاجة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديار غير إسلامية..." "وهذا تيسير على المسلمات الجديدات..".

فتعلق مناط الحكم في عهد النبوة وما بعده يعلل باختلاف الدين أو اختلاف الدار أو غيرها من التعليلات السالفة الذكر، وما يلاحظ عنها أنها تعليلات راعت المكان والزمان والحال، بل كانت من وحي واقعهم المناسب لذلك التشريع[1]، وإن لتغير الظروف الراهنة أثر في تغير مناط الحكم وقد بينت بعضا من هذه التغيرات، فالمرأة كانت فارة بدينها مهاجرة إلى دار تأمن فيها على دينها، لا حرج عليها ولا مشقة في أن تتزوج مرة أخرى وتقطن في أي أرض شاءت..، أما ما نتحدث عنها الآن فهي مواطنة في بلدها آمنة على دينها لا حق لها في الهجرة كما كان الأمر ميسورا، بله أن تجد زوجا يتزوجها، وحال نساء المسلمين ينغص عليه العنوسة والآفات الأخلاقية، فمن لها ولأمثالها وهن أكثر إقبالا على الإسلام من الرجال.

[1] وهذا لا يلغي ولا يبطل مبدأ صلاحية الشريعة الإسلامية لكل مكان وزمان، بل يزيد من تقرير هذا المبدأ وتأكيد مرونة هذا لتشريع الحكيم، وإن هذا من باب التشريع الاستثنائي أو العارض في بعض الحالات، وسنعود على هذه النقطة بمزيد تفصيل وبيان.

ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات

الضروريات التشريعية المعتبرة في كل ملة وكل تشريع حاضرة بقوة في النظر المقاصدي، وخاصة إذا تعلق الأمر بالمسائل والقضايا التي تربط بين الشق العبادي والعادي؛ كمسائل الأسرة والتي هي محل دراستنا، وإنه يمكن أن نستدل أو يستدل لهم بمراعاة الكليات الآتية: الدين والنسل والمال.

1- **الدين**: فإن كان نظر من قال بالتفريق بين المسلمة وزوجها الكافر بني على أساس الخشية على دينها؛ بحيث يؤثر الزوج عليها، فإن أصحاب هذا الاتجاه نظروا إلى أبعد من ذلك؛ حيث اعتبروا ما يطرأ على المرأة من ضغوطات نفسية تنجم عن فرقتها لزوجها وأبنائها وما يتبعه ذلك من محيطها الاجتماعي كأقاربها وأصحابها، فإن العلة التي يُخشى عليها في الزوج قائمة في هؤلاء أيضا، وعليه فإنها بطبعها الضعيف قد لا تطيق هذه الحياة الجديدة من غير زوج وأولاد وأهل و..، ما يدفعها في غالب التوقع إلى التخلي عن دينها، فتخسر آخرتها وترجع إلى ظلمات الجهل وطغيان الكفر والعياذ بالله.

2 - **النسل**: مرتبة من الضروريات وجب حفظها بحفظ مصالحه ودفع ما يعود عليه بالفساد أو يعرضه للانقراض، لأن ببقاء النسل بقاء الحياة "ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء"[1].

وإن حفظ النسل في مسألتنا هذه له معاني غير المعهودة والتي يقصد منها حفظ النوع؛ وإنما المراد حفظه بحفظ مصالحه المتعددة. والتي تتحقق عموما من وجود معنى الأسرة ومن روح النظام في الأسرة، والتي تَنبني على أصل المودة والرحمة والسكن بين الزوجين، وقد كفلت الشريعة تنظيم هذه العلاقة بسن قانون الزواج وتدابير ديمومته.

وإن المقاصد المرجوة التحقيق لهذا النوع **مقصد حفظ التدين في الأسرة**[2]؛ ويتحقق هذا الملحظ بوجود الرعاية الدينية الموجهة للنشء، والتي غالبا ما تتكفل بها الأم باعتبارها المربية والحاضنة الأولى لهذا النسل، وبهذا تتحق مصلحة التوعية بالدين الإسلامي ونشره وتبليغه في ديار الغرب، فتتحول من مسلمة إلى مربية على النهج الإسلامي ولما لا إلى داعية ومبشرة بهذا الدين.

[1] الشاطبي: الموافقات، ج2، ص32.

[2] من المقاصد التي ذكرها جمال الدين عطية رحمه الله في مجال الأسرة.

ومن هذه المقاصد أيضا **مقصد البناء التربوي للنسل**؛ وهذا أيضا يتحقق بفضل الأم والزوجة، لأنه كما قلنا هي المربية؛ وبناء على تدينها بدين الإسلام فهذا يجعلها تربي الأبناء على الأخلاق الحميدة والسلوكات العفيفة، فتصنع النموذج الإسلامي الذي يكون في موقع التأثير على المحيط الأسري أو المحيط المجتمعي وعلى غيرها من الأصعدة والآفاق التأثيرية.

3 – **المال**: لما كان المال عصب الحياة، ودعامة عمران الأرض، وأساس لاستخلاف البشر، كان له من المقام ما هيأه ليكون من الضروريات الخمس.

وإنه لا ينبغي عدم ملاحظة ما ينجم عن الفرقة بين الزوجين من أضرار مادية، وخاصة عندما تكون المرأة هي سبب التفريق؛ بحيث هي من تطلب التطليق والانفصال، فإنه في هذه الحالة لا يكون لها من الزوج أي نفقة، بل وتتخلى عن حقوقها المادية.

كما قد يرد على المرأة منغصات أكبر وهي في حالة ما إذا كان بين الزوجين مال مشترك مثبت باسم الرجل؛ كالمنزل أو السيارة أو شركة أو غيرها من أضرب المال، فإنها في هذه الحالة تخسر كل أموالها وكل حقوقها إذا أراد الزوج التنكيل بها بسبب فراقه. وقد ينجم عن هذا من الضغوطات النفسية التي تؤثر على علاقتها بالدين الجديد بحيث تفقد ثقتها به؛ باعتبار أنه لا ينظر إلى مصالحها الدنيوية.

ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

–مقصد التبليغ ونشر الدعوة الإسلامية في دار الغرب: وهذا مقصد المقاصد ومبلغ المرامي وأساس الوجود الإنساني، لأنه يحقق الغاية الأولى والكبرى من وجود البشر وهي ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات/56. وهذا بناء على أن الإسلام رسالة عالمية موجهة إلى كافة البشر.

وإن وجود المواطنة المسلمة في تلك الديار لكفيل بتحقيق هذا المقصد، خاصة في زمن سهل فيه التواصل وكثر فيه النشاط العلمي وأصبح التعليم ميسرا، وهذه من جملة الوسائل الخادمة لهذا المقصد. وما يزيد هذا المقصد تحقيقا توفر القدوة الحسنة؛ وهي من تتصف بأخلاق الإسلام الحقيقي، وكم هي القصص العديدة التي نسمعها في أسباب دخول الإسلام يكون فيها التعامل أساس ذلك، فهذا الوجود يحقق هذا المطلب، أساسه قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ الحجرات/13. يقول الترابي: "أرى أن يتركوها تسلم فتثبت إيمانها

وكثيرا ما تدعو وتنشط في دعوتها إلى الله فتجر إلى الإسلام زوجها ومن حوله وهكذا.. وهذا فتح مبين في أسرتها وفي الأُسر الأخرى"[1].

مقصد تقوية الوجود الإسلامي بالدول الغربية: وهذا خروجا من مشكلة الأقليات الإسلامية وما تتعرض له من عنصرية وتمييز، فإن هذا القول هو ما يحقق إقبالا أكبر على الإسلام، فتزداد شوكة الإسلام قوة هناك، وترتفع المظالم الواقعة عن الأقلية المسلمة، خاصة في إطار اتسام هذه الدول المتقدمة بالعدل وإحقاق الحق مع مواطنيها الأصليين، على غرار ما يحصل في أكبر عواصم العالم كلندن وبرلين...، حتى قيل "الإسلام قادم من هناك".

مقصد تكوين رأي سياسي إسلامي في دار الغرب: وهذه من تلك، فإذا تحقق الوجود الاجتماعي والمدني، استدعى ذلك تحقيق الوجود السياسي، وما يترتب على ذلك من المشاركة في صنع القرار وإحداث التغيير بقدر الإمكان ﴿ إِنْ اُرِيدُ إِلاَّ ٱلِاصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِىَ إِلاَّ بِاللَّهِ ﴾ هود/ 88.

هذا عن جملة المقاصد العامة والمصالح المتوخاة من الوقوع مآلا، ولنا أن نتحدث عن خصائص التشريع التي ينبني عليها القول بعدم التفريق بين المسلمة وزوجها الكافر، والتي منها:

خاصية التيسير ورفع الحرج على المسلمات حديثات العهد بالدين: التيسير راية التشريع التي حمل لوائها منذ بدايته إلى يوم يلقى الناس ربهم، وميزة رفعت التشريع الرباني فوق كل الشرائع، فهو وسط بين كفتي التشديد والتساهل، وبين جنبي الإفراط والتفريط، لا يحمل على المكلف إلاّ ما يستطيع، وضع المشقة والحرج. ومن كانت هذه ميزاته اقتضى أن يكون من الرحمة ومراعاة المكلفين؛ بحيث لا يسلك بهم مسالك التعنت والمشاق، والمرأة أصلح ما يصلح لحالها اليسر مراعاة لفطرتها.

خاصية المرونة : ما عرف على الشريعة الإسلامية من مبادئ سامية في اعتبار الأحوال الطارئات والأخذ بصالح الأعراف ونافع العادات ومراعاة خصوصيات الأفراد، جعلها قبلة الليونة ومنهاج الصلاحية المؤبد. وهذا ما تؤكده وتعززه قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، ومنه واستئناسا بهذا الوجه يتعزز قولهم بعدم التفريق بين الزوجين مختلفي الدين.

[1] الترابي، هكذا تكلم الترابي في زواج المسلمة للكتابي، أبريل2006م، http: albawaba.com

رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

1- التنسيق بين الكاليات والجزئيات

ويظهر هذا في الفهم المتناسق للأدلة الجزئية، ووضعها في إطار الكليات والمعاني العامة التي جاءت الشريعة لتأكيدها وترسيخها بين المكلفين كالتيسير ورفع الحرج ومراعاة ظروف المستفتين والمكلفين.

2- مراعاة المصالح في الاجتهاد:

ونلحظ هذا في النظر إلى مصلحة المرأة المسلمة واعتبار ما يلحقها من مفاسد جراء إسلامها والحرص على دفعها، فإن "عامة المفتين يفتونها وجوب فراقها لزوجها بمجرد إسلامها أو بعد انقضاء عدتها منه على الأكثر. وهذا يشق على المسلمة الحديثة العهد بالإسلام أن تفعله فتضحي بزوجها وأسرتها، وبعضهن يرغبن في الدخول في الإسلام بالفعل ولكن عقبة فراق الزوج تقف في طريق إسلامها"[1].

فاعتبار بقاء المسلمة مع زوجها لما فيه من مصلحة لكل من المرأة والأولاد والزوج وكذلك ما يحققه من تبليغ ونشر للدين الجديد، كلها من المنافع المعتبرة التي استند عليها أصحاب هذا الاتجاه في قرارهم. يقول ابن القيم: "أيضا فإن في هذا تنفير عن الإسلام، فإن المرأة إذا علمت أو الزوج أنه بمجرد الإسلام يزول النكاح، ويفارق من يحب، ولم يبق له عليها سبيل إلا برضاها ورضا وليها، ومهر جديد، نفر عن الدخول في الإسلام، بخلاف ما إذا علم كل منهما أنه متى أسلم فالنكاح بحاله، ولا فراق بينهما إلا أن يختار هو المفارقة، كان في ذلك من الترغيب في الإسلام، ومحبته ما هو أدعى إلى الدخول فيه"[2]. ويضيف قائلا: "فصار إبقاء النكاح جائزا فيه مصلحة راجحة للزوجين في الدين، والدنيا من غير مفسدة، وما كان هكذا فإن الشريعة لا تأتي بتحريمه"[3].

وقد عقّب الدكتور القرضاوي على مذهب ابن القيم وشيخه فقال: "واختيار ابن القيم وشيخه له وزنه ووجهته وأدلته، ولكن تضل فيه مشكلة عملية؛ وهي أن تبقى المرأة مع زوجها تنتظر إسلامه، ولو مكثت سنين، ولكن لا تمكنه من نفسها، والمشكلة العملية هنا هل يصبر كل منهما على

[1] من نص صحاب السؤال الذي أورده الشيخ القرضاوي في كتابه في فقه الأقليات المسلمة، ص105.

[2] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج2، ص694.

[3] ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج2، ص695.

هذه الحالة؛ أن يعيشا تحت سقف واحد سنين، ولا يقرب أحدهما الآخر وخصوصا إذا كانا شابين؟"[1].

وفي ترجيحه لرواية سيدنا علي ﷺ، التفات لهذه الخاصية التي صبغت الواقعة في وقتنا، فهو أنسب إلى المسلمات الجديدات بناء على حاجتهن الماسة إلى ذلك.

3- الموازنة بين المصالح والمفاسد:

وأحاول هنا إسقاط تلك المصالح والمفاسد على قواعد الموازنة التي أدرجتها في قواعد هذا المسلك. وركزت على المصالح أو المفاسد الكبرى فقط وإلا فهناك مصالح ومفاسد تحت كل منهما، يمكن أيضا مقابلتها وعرضها على قواعد الموازنة، لكني توخيت الاختصار اكتفاء بالإشارة.

1-فـ"ماذا تفعل المرأة هنا وهي حريصة على الإسلام وفي نفس الوقت حريصة على زوجها وأولادها وبيتها" فهنا تقابلت مصالح فيما بينها، مصلحة الدخول في الإسلام ومصلحة الاستقرار العائلي ورعاية الأبناء. هنا نلحظ أنه يمكننا الجمع بين هاتين المصلحتين إذا أفتيناها بجواز البقاء مع زوجها الكافر، فتحصل مصلحة رعاية أبنائها، وتحفظ دينها. وهذا عملا بقاعدة "الإعمال أولى من الإهمال" أو الجمع بين المصالح الممكنة كما نص على ذلك العز بن عبد السلام رحمه الله. وإذا طبقنا عليه قواعد الموازنة في حالة عدم قبول هذه الفتوى، فإننا نقدم مصلحة الدين على باقي المصالح، عملا بقاعدة "**تقديم المصالح الأخروية على المصالح الدنيوية**".

2-مفسدة الخروج من الإسلام أو البقاء مع زوج كافر، وهنا تعارضت مفسدتين فيما بينهما. وقواعد الموازنة تقضي بارتكاب أخف المفسدتين، لاجتناب أكبرهما فسادا، فندفع مفسدة الخروج من الدين أو الردة بارتكاب مفسدة البقاء تحت زوج كافر، وهذا عملا بقاعدة "**يجوز ارتكاب أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما**".

3-مصلحة الحفاظ على دينها الجديد أو مفسدة البقاء مع زوج كافر، وهنا تعارضت مصلحة ومفسدة. وفي هذه الحالة فإننا نقدم مصلحة الحفاظ على الدين بارتكاب مفسدة البقاء تحت زوج كافر، عملا بقاعدة "**تُغتفر المفسدة العارضة من أجل المصلحة الدائمة**"، فالتدين مصلحة دنيوية وأخروية دائمة، ومفسدة البقاء مع الزوج قد تكون متحققة وقد لا يقع منه فساد أصلا،

[1] القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، ص120.

وعليه فترجيح مصلحة الدين آكد من باقي المفاسد، وتسعفنا هنا أيضا قاعدة **"المفسدة الصغيرة تُغتفر من أجل المصلحة الكبيرة"**.

4- فتح الذرائع

قد تحدثت في غير موضع عن هذا المسلك، وإن ما ركز عليه أصحاب هذا الاتجاه هو القول المقابل لما قاله المانعون. وهو فتح الذرائع؛ بحيث نيسر وسائل الاحتكاك المسلمين بغيرهم هناك من أفراد الأسرة والمجتمع وغيرها من أجل التعرف على الدين الإسلامي وانتشاره أكثر.

5- اعتبار المآلات

وجملة ما نظروا إليه مآلا هي المصالح المتوخاة من إسلام المرأة وبقاءها تحت زوج كافر؛ كنشر الدين وتبليغه، وتربية الأولاد تربية إسلامية، والتأثير على المجتمع بحسن الخلق، والحفاظ على مصالحها المادية، وتحقيق الاستقرار النفسي بتوفر الجو العائلي واستمرار حياتها الطبيعية، ...وكثير من المصالح التي يغلب حصولها في المستقبل، وهذا ينبني على قاعدةّ"المتوقع كالواقع"[1].

البعد المقصدي في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

جاء قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ممثلا لصفة وميزة اتسمت بها الشريعة الإسلامية، فهو لم ينتصر لأي اتجاه ولم يرجح أي فتوى، بل جاءت فتواه وسطا بين الطرفين، تؤكد وتثبت مقام الاجتهاد في كلٍ منها، وتُقر بإمكان اللجوء إلى كليهما، وهذا في حدّ ذاته ضرب مقاصدي واجتهاد مقصدي فذ، قلَّ من يسلكه ويعرف قيمته. وفي هذا إحالة منهم إلى أنها من مسائل الاجتهاد لا مسائل الإجماع، وما ينبني على هذا من جواز وقوع المخالفة فيها. وفي هذا أيضا إشارة إلى عرض المسألة وطرحها للاجتهاد القائم على الأخذ بالنصوص مع مقاصدها وفق مقتضيات الواقع المعاصر. ومما نلحظه على هذا القرار مايلي:

- **تفعيل كل الأدلة والأخذ بكل الأقوال المعتبرة في المسألة**: فالمسألة اجتهادية، والنصوص فيها حاضرة وإعمال نظر الفقهاء والعلماء سائغ مقبول ما لم يشذّ فيه عن قواعد الاجتهاد ومسالك الاستنباط. وهو ما نلحظه بجلاء في قرار المجلس؛ إذ أكد على ما كان شائعا الإفتاء به وهو ما اتفقت عليه المذاهب الأربعة، وكذا أورد ما طرحه العلماء الذين أفتوا

[1] السبكي: تاج الدين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، ط1، 1411هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص98.

بجواز بقاءها مع زوجها الكافر، وفي هذا إقرار منهم على أن الأخذ بهذه الفتوى أمر صحيح، لا يخالف جماعة الأمة ولا يعتبر شذوذا كما صرح به بعض الباحثين المعاصرين.

- **النظر المصلحي القائم على الأخذ بما يوافق مقاصد الشريعة:** وهذا أيضا بين في نص القرار؛ حيث التفت القرار إلى المفاسد التي تقع فيها المرأة وراعى الأخذ بما هو أوفق لها.
- **الأخذ بأقوال الصحابة والتابعين:** وهذا دعما منهم قول من قال بجواز البقاء، وتأكيد على أنه ليس شذوذا ما دام له أصل في الصحابة والتابعين.
- **الموازنة بين المصالح والمفاسد:** وهو منهج عرف به المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وكثيرا ما يلجأ إليه كآلية لإصدار قراراته، وهذه المسألة أيضا مما فُعّل فيها هذا المسلك؛ حيث عرض جملة المفاسد المتوقعة وقابلها بما يرجى من المصالح، فكانت ثمرة هذا طرح القولين في نص القرار، ليتخير المفتي منهما الأنسب والأصلح لكل شخص.

هذا غيض من فيض ما جاء في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وعمدت إلى عدم التفصيل فيه لأنني فصلت في بيان البعد المقصدي لكل اتجاه، فدرء للتكرار والتكثير أشرت إلى هذه النظرات المقصدية المجلّية لحكمة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل عصر ومصر.

الترجيح

بعد المدة غير القليلة التي قضيتها مع هذه المسألة أقلب صفحات ما كُتب فيها، وأتذوق لمسات العلماء ونفحات الاجتهاد وفريد النظر المتبصر بأحكام الله ومراده، وأتمعن في حكم الله وغاياته التي بثها عند كل حكم ونص، أو حتى التي وهبها لخلفاء أنبيائه، أجد نفسي قاصرة عن القول فيها، أو حتى إدعاء ذلك، فالجبال جبال والأسود أسود ومن حام حولهما لا يعطى حكمهما. ورغم هذا فإني أذنت لنفسي أن أقدم ملاحظات عامة خطرت لي أثناء دراستي لهذه النازلة، عسى أن تكون مما يقلّل الخلاف فيها، ويعين على معرفة الراجح لعصرنا، فأقول وبالله التوفيق:

- أن كلا الفريقين أو الاتجاهين أعملوا النصوص وحكّموا الآثار ونظروا إلى مآلات الصلاح والفساد، فكان للاجتهاد المقاصدي حظ في هذه المسألة، وقد استبيناه في عرضنا لها.

-المسألة اجتهادية، وستبقى خلافية حتى لو حكمت فيها المعاني والمقاصد، لأنها مما يتجاذبها اختلاف النظر، واختلاف الموازنة بين ما يرد عليها منهما.

-ادعاء الإجماع في هذه المسألة ظهر في فترة المذاهب الفقهية، أما قبل ذلك فإن المسألة كانت تختلف فيها الأقوال كما بينا سواء في زمن الصحابة أو التابعين أو من بعدهم، وهذا يدفعنا لسؤال مهم: لماذا اتفق العلماء على حكم منع بقاء المرأة تحت زوج كافر في هذه الفترة؟ ولو كان يصح وقوع الإجماع فيها، لماذا لم يقع هذا الإجماع في عهد الصحابة وهم أقرب الناس فهما للتشريع؛ ذلك أنهم عايشوا التنزيل وفهموا مراميه وغاياته؟

هذا السؤال يدفعنا لمعرفة ملابسات هذا الاتفاق، ويدفعنا لمعرفة الواقع الذي كان يعيشه المسلمون آنذاك، وكذا لمعرفة مكانة الأمة الإسلامية بين باقي الأمم في ذلك الوقت. والذي لا شك فيه أن الدولة الإسلامية آنذاك كانت في أوج تقدمها السياسي والعسكري والاقتصادي والعلمي ومختلف مجالات الحياة الأخرى، وكانت من المنعة والمكنة ما لم يكن لأمة غيرها، وما يترتب على هذا من عزة للمسلمين ومنعة ورفعة عن باقي الشعوب، فكانت المسلمة لا يرضى لها البقاء تحت كافر، بل كان هذا يعتبر مما ينتقص من سمعة الإسلام وكرامته، فناسب هذا الوضع ذلك الحكم؛ حتى يتشوف الناس للدخول في هذا الدين ومعرفته أكثر. ثم إن المرأة كانت لا تجد حرجا في التزوج إن طُلقت أو رملت، بل العام الغالب هو يسر الزواج وسهولته في وقتهم، مما يجعل الحكم بالفرقة لا مشقة فيه على النساء، خاصة وأن الرجال كانوا يعددون بصفة طبيعية وشرعية.

إن ما قرره علماء هذه الفترة يجب أن لا يفهم معزولا عن سياقه التاريخي، ولا مفصولا عما كانت عليه أوضاع الأمة وأحوالها الخاصة والعامة من قوة ومنعة وغلبة وتمكن للدين وللمسلمين. وما يسعفنا في هذا المقام هو التنبيه إلى رأي الإمام ابن القيم وشيخه ابن تيمية وما لهما من نظر ثاقب ورأي سديد جعلهما من أرباب المعاني، وهم الذين عاشوا في فترة حرب التتار، والعدوان على الدولة الإسلامية؛ حيث بدأت تظهر عليها بوادر الانحطاط والضعف، وفتواهما هذه راعت مصلحة المرأة التي لا تجد لها مقرا ولا تجد من ينصرها.

ألا يدعونا هذا إلى فهم الواقع المعاصر والإحاطة بملابساته ووقائعه، لنفقه واقعنا ونَميز أي الأحكام تَصلح حالنا، أليس القول بجواز بقاء المسلمة تحت الكافر حلا —ولو مؤقتا- نراعي فيه ما يحيط بنا.

أليس المعيار التاريخي والزمني منبئا منبها لهذا الملمح؛ وهو التمكين لدولة الإسلام، ألا نفهم من أن النبي ﷺ لم يفرق بين امرأة وزوجها أيهما أسلم أولا، لأنه كان يرى أن الإسلام في بدايته ويحتاج ما يمكّن به.

-الحكم ببقاء المرأة تحت زوجها الكافر يمثل الرأي المرفوض والمتنازع فيه؛ لأنه عاد إلى البروز بعد ما تقرر عند أكثر العلماء أن المسألة مما لا يجوز الخلاف فيها، فمثل خروجا عن المعهود أو عن المتعارف عليه بين أهل العلم[1]. وعلى التسليم بهذا وعلى ما بنيناه من أن الحكم بمنع البقاء عند الكافر كان لملابسات خاصة، أفلا يكون لنا أن نأخذ بهذا الحكم -جواز بقاء المسلمة تحت كافر- على أنه فتوى استثنائية اقتضتها ظروف العصر ووقائعه. وإن هذا ليس غريبا في الاجتهاد الفقهي ولا رأيا شاذا أبدا؛ بل لنا في هذا سند ومثل، فاجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ أغلبها من وحي هذا الضرب، فهو لم يعطل نص حدّ السرقة، بل أجل تطبيقه لظروف أملت ذلك، فهل يعتبر هذا خرقا لنظام التشريع أو شذوذا عنه؟ كلا بل هو عين الفهم عن الله تعالى، وسلامة تطبيق وتنزيل النص في ظل الكليات التشريعية.

أليس ما قامت به البنوك الماليزية في فترة من الزمن؛ حيث جوزت فائدة القروض من البنوك، قصدا منها إلى رفع مستوى التجارة، "الفوائد الربوية من الإيداعات التي تضعها المؤسسات الإسلامية أو التجارية أو الهيئات التي يتكون أعضاؤها من المسلمين في أي بنك من البنوك حلال بسبب الحرج الذي يعاني منه اقتصاد المسلمين في هذه الآونة"[2]. وهي نفسها التي أفتت بعد عشر سنوات بحرمة التعامل مع البنوك المعاصرة التي تتعامل بالربا، وهذا بعد أن استتب اقتصاد الدولة ونضجت البنوك الإسلامية وأصبحت رائجة، وغدت لها من المكنة الاقتصادية حتى أصبحت منافسا قويا للبنوك الربوية. ألا تعتبر هذه الفتوى نموذجا للأخذ بواقع الظروف الراهنة.

أليست مسألتنا من هذا الباب، فلنقل بجواز بقاء المسلمة تحت كافر، لأننا نظرنا إلى الواقع فوجدناه لا يخدم مصلحة في التفريق بينهما، فإذا استتب عود الإسلام وقوت شوكته واشتد وجوده

[1] وشبيه به حكم إيقاع طلاق الثلاث في مجلس واحد، فلما استتب الإفتاء بوقوعه ثلاثا كانت فتوى الإمام ابن تيمية تمثل خروجا عن المعهود وقوبلت بالرفض والجحود، ولكنها في وقتنا المعاصر تُمثل الحل المنشود للحفاظ على الأسر المسلمة.

[2] نص قرار هيئة المجلس الوطني للشؤون الإسلامية بماليزيا، نقلا عن نجاة الله صديقي، ص228.

وعادت مكانته وعزته واتحد أبناؤه قلنا بعدم جواز بقاء المسلمة تحت الكافر؛ الذي هو عدو لله ورسوله.

وعليه يجب أن لا نفهم النصوص بعيدا عن الواقع، ولا بعيدا عن منطق الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، أو بين شر الشرين في حالات الضرورة الملحة، أو وقت الحاجات الماسة التي قد يباح فيها ما لا يباح في غيرها من الأحوال العادية.

-الذي يتبين لي في حكم المسألة أن الأصل هو عدم جواز بقاء المسلمة تحت كافر لما في ذلك من امتهان للإسلام وعزة المسلمين، هذا في حالة القوة والمنعة التي تكون فيها الأمة الإسلامية. ويمكننا أن نأخذ بقول الجواز كتشريع استثنائي، أو فتوى حال لما يقتضي الأمر ذلك.

المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي في المستجدات الطبية

فيروس كورونا أنموذجا

لما كان الإنسان بعقله وبدنه محل التكليف راعت الشريعة الإسلامية حالهما صحتا وسقما، فكما جعلت العقل مناط التكليف لم تلغ حظ البدن من الرعاية والاعتبار. وإن ما يعتري جسم الإنسان من علل وأسقام خص بأحكام تناسبه وتلاؤمه، وهذا من يسر الشريعة المباركة وسماحتها.

وقد انتقيت مادة النوازل الطبية كمحل للدراسة التطبيقية وبيان أثر المقاصد في تجلية أحكامها، وانتقيت نازلة جائحة كوفيد 19 لحداثتها وقوة آثارها يقول عنها الشيخ عبد الله بن بيه: "إن الأزمة _كورونا_ وإن كانت في مبدأها أزمة صحية إلا أنها سرعان ما استحالت أزمة في القيم، أزمة من النوع الذي يختبر أخلاقنا وقيمنا وإيماننا"[1].

المطلب الأول: المقاصد والمستجدات الطبية

المطلب الثاني: عرض نازلة كورونا وأهم متعلقاتها الفقهية

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي في الفتاوى المتعلقة بجائحة كورونا

المطلب الأول: المقاصد والمستجدات الطبية

الطب علم نبيل، يقصد إلى حفظ الصحة الموجودة، واستعادة العافية المفقودة، لذلك أمرت الشريعة بالتطبب وحثت عليه لأنه سبيل الحفاظ على نفس المكلف، التي هي ركن أساسي لتحقيق الاستخلاف والعمارة التي خلق الإنسان لها. يقول مُحَمَّد الطاهر بن عاشور: "الإنسان مخلوق بالفطرة سالما من العيوب، والمرض يتناقض مع الفطرة لذا كان العلاج إعادة البدن إلى أصل الفطرة ووضعه السليم، فكان العلاج هو تحقيق لمقصد من مقاصد الشارع وهو ابتناؤها على الفطرة، وحفظ النفس من الفطرة وما كان العلاج والتداوي إلا لحفظ النفس وإزالة ما علق بالجسد من أمراض وعوارض صحية"[2].

---

[1] عبد الله بن بيه: قيم مابعد كوفيد: التضامن وروح ركاب السفينة"، 08ديسمبر2020، منتدى تعزيز السلم السابع، 2021/5/5، 13:08سا.

[2] ابن عاشور: الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص261.

وقد لخص ابن القيم رحمه الله قواعد طب الأبدان فجعلها ثلاثة: "حفظ الصحة، والحمية عن المؤذي واستفراغ المواد الفاسدة، فذكر سبحانه هذه الأصول الثلاثة في هذه المواضع الثلاث. فقال في آية الصوم ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ البقرة/184 فأباح للمريض والمسافر الفطر حفظا لصحته وقوته عما يضعفها. وفي آية الحج ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ البقرة195. فأباح لمن به أذى من قمل أو حكة أن يحلق رأسه في الإحرام استفراغاً لمادة الأبخرة الرديئة.

وأما الحمية فقال تعالى في آية الوضوء ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيداً طَيِّباً ﴾ المائدة/7 فأباح للمريض العدول عن الماء إلى التراب، حمية له أن يصيب جسده ما يؤذيه"[1].

وتعد مسائل الطب بشتى صورها من قبيل العادات التي تعرف بالتجارب. وقد تطور ركب الطب تطورا ملحوظا، نتج عنه كم هائل من المستجدات والنوازل التي لم يسبق فيها للمتقدمين من الفقهاء نظر ولا تفصيل، وقد انبرى العلماء المعاصرون لهذه النوازل وقدموا فيها بيانات واضحة الأحكام، فبينوا الحلال والحرام منها، وأكدوا على الواجب فيها، لأن الأطباء بمنزلة رفيعة ذلك أنهم جنود لحفظ النفس، ويعملون قواعد الموازنة في ذلك، يقول سلطان العلماء: "والأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أدناهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يبالون بفوات أدناهما"[2].

وقد جاءت نصوص السنة في التداوي والأمر بالتطبب، منها "تداووا عباد الله فإن الله لم ينزل داء إلا جعل له دواء" وقوله "إن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء إلا داء واحد" قالوا يا رسول الله ما هو؟ قال: "الهرم"[3] "وهذا يعم أدواء القلب والروح والبدن وأدويتها"[4]، وبينت السبيل للوقاية من الأمراض المعدية كقوله ﷺ: "فر من المجذوم فرارك من الأسد"[5].

---

[1] ابن القيم: شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر، الطب النبوي، تح:عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت، ص3/2.

[2] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الريان، بيروت، ج1، ص6.

[3] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطب، من رخص في الدواء والطب، رقم: 23417، ج5، ص31.

[4] ابن القيم: شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر، الداء والدواء، ط1، 2018م، دار النوادر المغربية، الدار البيضاء، ص6.

[5] مصنف ابن أبي شيبة، كتاب العقيقة، كتاب الأطعمة، من كان يتقي المجذوم، رقم: 24543، ج5، ص142.

وفي بيان أواصر العلاقة بين مقاصد الشريعة ومقاصد الطب، أسوق كلاما بينا لفضيلة الدكتور أحمد الريسوني[1]، الذي قرر أن مقاصد الطب لا تخرج عن حفظ النفس والنسل والعقل، فهي تشترك مع مقاصد الشرع في ثلاثة من خمسة، وعلى هذا فمقاصد الطب مندرجة في مقاصد الشرع متلاحمة معها إلى حد كبير. وأن المقصود من الطب تحقيق الصحة البدنية والنفسية والعقلية للإنسان، وأن غايته هي سعادة الإنسان.

فرسالة الطب هي نشر الشفاء والرحمة، ورسالة الدين هي نشر الشفاء الأوسع والرحمة الأعم ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ الإسراء/82. فالشفاء والرحمة مقصدان مشتركان بين الرسالتين الطبية والشرعية، وإن تفاوتت الساحة والمساحة بينهما.

ولعلماء الشريعة تعبير آخر يختصر مقاصد الشريعة وضرورياتها في كلمتين جامعتين هما: حفظ الأديان وحفظ الأبدان، فمصالح الخلق مدارها على حفظ الأديان وحفظ الأبدان، وهما أساس السعادتين الدنيوية والأخروية.

وعادة ما يتوقف المفسرون للتنبيه على المغزى فيما تضمنه قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ غافر/12حيث تم الجمع والربط بين آيات الله ومعجزاته الدالة عليه وعلى رسله من جهة وبين الامتنان بإنزال الرزق من السماء من جهة أخرى، وسر ذلك عندهم هو أن هذين الأمرين يشكلان جماع مقاصد الشرائع؛ فأحدهما فيه حفظ الأديان والآخر فيه حفظ الأرزاق والأبدان.

قال الفخر الرازي: "واعلم أن أهم المهمات رعاية مصالح الأديان ومصالح الأبدان، فهو سبحانه راعى مصالح أديان العباد بإظهار البينات والآيات. وراعى مصالح أبدانهم بإنزال الرزق من السماء. فموقع الآيات من الأديان كموقع الأرزاق من الأبدان، فالآيات لحياة الأديان والأرزاق لحياة الأبدان، وعند حصولهما يحصل الإنعام على أقوى الاعتبارات وأكمل الجهات".

ومن القواعد المعروفة في الفقه ومقاصد الشريعة قاعدة "**تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة**" وفي تطبيقات هذه القاعدة نجد الاقتران والمقارنة بين حفظ مقاصد الطب وحفظ مقاصد الشرع أو بين حفظ الأديان وحفظ الأبدان، حيث يقرر الفقهاء وجوب الحجر

[1] أحمد الريسوني، مقاصد الشرع ومقاصد الطب، ديسمبر2013، جريدة الدستور الأردنية، 2021/05/02، 14:18سا.

على الطبيب الجاهل وعلى الفقيه الماجن، لكون الأول يفسد الأبدان والثاني يفسد الأديان ولذلك قيل **يفسد الأديان نصف متفقه ويفسد الأديان نصف متطبب**.

يقول العز: "والذي وضع الشرع هو الذي وضع الطب، فإن كل واحد منهما موضوع لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم"[1]، فالشرع والطب من مشكاة واحدة، وغايتهما واحدة، الحفاظ على سلامة المكلف الجسمية والنفسية. وضمان نظام متوازن متكامل لعمارة الأرض.

المطلب الثاني: عرض نازلة كورونا وأهم متعلقاتها الفقهية

البشرية محل الابتلاء والله سبحانه وتعالى يرسل جنوده ليحقق هذا الابتلاء، ومن أعظم ما قد يبتلى فيه الإنسان صحته وسلامته الجسدية، وهي تتفاوت حسب ما يعتريها من علل وأمراض، وتعد الفيروسات أحد أكبر أسباب المشاكل الصحية وأخطرها، وقد غزا العالم فيروس جديد يسمى كوفيد 19، ظهر بمدينة ووهان الصينية في سوق للمأكولات البحرية.

أولا: فيروس كورونا

تحدثت كثير من الوكالات الطبية العالمية عن فيروس كورونا وحاولت تقديم تصور عن هذا المرض، خصوصا وأن هذا الفيروس الجديد يتميز بسرعة تغيير أعراضه، وهو من عائلة الفيروسات التاجية شديدة العدوى، يصيب المسنين أكثر من غيرهم، جاء في موقع منظمة الصحة العالمية:

"Coronavirus disease (COVID-19) is an infectious disease caused by a newly discovered coronavirus.
Most people infected with the COVID-19 virus will experience mild to moderate respiratory illness and recover without requiring special treatment. Older people, and those with underlying medical problems like cardiovascular disease, diabetes, chronic respiratory disease, and cancer are more likely to develop serious illness"[2]

ثانيا: أعراض مرض فيروس كورونا

تحدثت جهات طبية كثيرة عن أعراض الكورونا وأكدوا أنها مع سرعة انتشارها قادرة على تغيير أعراضها بين المصابين، وقد يكون الشخص مصابا ولا أعراض عليه فهو ناقل للعدوى، وتبدأ الأعراض بالظهور ما بين يومين إلى أربعة عشر يوما بعد التعرض للفيروس.

[1] العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص6.

[2] World health organization, Coronavirus, 11 Avr 2021, 20:00h, https://www.who.int/health-topics/coronavirus

ذكر المركز الأمريكي جملة من الأعراض التي تكثر ملاحظتها على المصابين والتي تستوجب تدخل المراقبة الطبية المستعجلة كالحمى، مشاكل في التنفس، ضغط أو ألم في الصدر، لون شاحب أو رمادي أو أزرق على الجلد أو الشفتين، القيء، التهاب الحلق، انسداد أو جريان الأنف وفقدان حاسة الشم أو التذوق.

People with COVID-19 have had a wide range of symptoms " reported – ranging from mild symptoms to severe illness. Symptoms may appear 2-14 days after exposure to the virus. Anyone can have mild to severe symptoms. People with these symptoms may have COVID-19:

- Fever or chills
- Cough
- Shortness of breath or difficulty breathing
- Fatigue
- Muscle or body aches
- Headache
- New loss of taste or smell
- Sore throat
- Congestion or runny nose
- Nausea or vomiting
- Diarrhea[1]"

ثالثا: طريقة انتقال فيروس كورونا

يتميز فيروس كوفيد19 بسرعة الانتشار وسهولة العدوى بين الناس، وذلك لأنه يستطيع الانتقال من خلال الجزئيات الصغيرة التي تخرج مع سعال وعطس المصاب، والتي لها خاصية البقاء في الهواء أو على الأسطح، ويزداد احتمال الإصابة أكثر في الأماكن المكتظة قليلة التهوية. جاء في موقع منظمة الصحة العالمية:

"We know that the disease is caused by the SARS-CoV-2 virus, which spreads between people in several different ways.
The virus can spread from an infected person's mouth or nose in small liquid particles when they cough, sneeze, speak, sing or

[1] National Center for Immunization and Respiratory Diseases (NCIRD), Last Updated Feb. 22, 2021, 11 Avr 2021, 20;30h, https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/symptoms-testing/symptoms.htm.

breathe. These particles range from larger respiratory droplets to smaller aerosols.

- Current evidence suggests that the virus spreads mainly between people who are in close contact with each other, typically within 1 metre (short-range). A person can be infected when aerosols or droplets containing the virus are inhaled or come directly into contact with the eyes, nose, or mouth.
- The virus can also spread in poorly ventilated and/or crowded indoor settings, where people tend to spend longer periods of time. This is because aerosols remain suspended in the air or travel farther than 1 metre (long-range).

People may also become infected by touching surfaces that have been contaminated by the virus when touching their eyes, nose or mouth without cleaning their hands[1]".

رابعا: الفتاوى الفقهية المتعلقة بنازلة كورونا

إن إدعاء حصر كل الفتاوى الفقهية التي تتعلق بنازلة كورونا أمر لا سبيل إليه في دراستنا، لأن الأمر يطول في ذلك وقصدنا من البحث الوقوف على أكثر الأحكام شيوعا وتعلقا بحياة الناس وأكثرها مساسا بعباداتهم وعاداتهم اليومية.

1- فتاوى العبادات: وكان الباب الأكثر حضورا في الفتاوى، ذلك أن العبادات تتعلق بذات المكلف، وهو محل الإصابة بالفيروس.

أ_ فتاوى الطهارة

طهارة الأطباء والممرضين حال العمل في الوباء: عند قيام المانع من تحصيل الطهارة، فإنه ينظر لهم في مراتب الترخيص:

_القدرة على مباشرة التيمم: فإنه يتيمم لكل صلاة؛ لأن الوقت مقدم على الطهارة عند المالكية.

_التيمم فوق الحائل: خلاف في المذهب، وبحكم عدم القدرة على مباشرة الصعيد فإن المسألة تؤول إلى فاقد الطهورين.

[1] World health organization, Coronavirus disease (COVID-19): How is it transmitted?, 13 December 2020, 20 Mai 2021, 16:05h, https://www.who.int/news-room/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19.

_فاقد الطهورين: في المذهب أربعة أقوال، والأحوط قول أشهب، يصلي حسب حاله ولا يعيدها، قياسا على باقي شروط الصلاة كستر العورة وإزالة النجاسة[1].

ب_فتاوى الصلاة

1_صلاة الأطباء والممرضين حال العمل في الوباء: إذا تعذر أداء الصلاة في وقتها لعذر شرعي جرى الترخيص كالآتي:

_الجمع الصوري: يؤخر الصلاة الأولى _الظهر_ إلى آخر وقتها الاختياري ويقدم الثانية _العصر_ إلى أول وقتها.

_الجمع الحقيقي: إما جمع تقديم أو تأخير حسب وقت العمل.

_آداء الصلاة على هيئة ناقصة: في حال عدم القدرة على تحصيل الوقت مع الحرص على ذلك، تُصلى بالإيماء ولا تؤخر عن وقتها[2].

2_**تعطيل الجمع والجماعات وغلق المساجد:** ذهبت معظم الهيئات الشرعية ولجان الفتاوى في مختلف الأقطار إلى جواز تعطيل الجمع والجماعات في المساجد مع الإبقاء على شعيرة الآذان[3].

3_ صلاة التراويح: لما مس غلق المساجد تعطيل الجمع والجماعات ، فالأمر "يشمل صلاة التراويح من باب أولى، فهي سنة أقامها سيدنا رسول الله جماعة ليلتين أو ثلاثا. ثم امتنع عن الخروج حيث كثر الناس وقال: "خشيت أن تفرض عليكم"[4] ثم صلاها في بيته... ولا يخفى ما في ذلك من السعة والتيسير وخصوصا في هذه الظروف"[5].

أما عن تأديتها بالمكبرات أو عن طريق البث المباشر بوسائل الاتصال المختلفة فإنه لا حاجة لذلك، مراعاة لما ذهب إليه كثير من الفقهاء من اشتراط الاتصال بين الإمام والمأموم،

---

[1] مُحَمَّد سنيني: طهارة الأطباء والممرضين وصلاتهم حال العمل في الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر، ص92_95.

[2] مُحَمَّد سنيني: طهارة الأطباء والممرضين وصلاتهم حال العمل في الوباء، الجائحة الكورونية، ص98.

[3] البيان رقم2 للجنة الفتوى بالجزائر، فتوى كبار هيئة العلماء، الدورة الاستثنائية الخامسة والعشرين، المجلس الأوروبي للإفتاء، الدورة الطارئة الثلاثين، مارس 2020.

[4] صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، رقم: 761، ج1، ص524.

[5] البيان رقم 11 للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

ولعدم تحقق الحكمة من الجماعة وهي اجتماع المصلين، مع ما في ذلك من ذريعة اختلاط الأصوات والتقليل من هيبة شعيرة صلاة الجماعة[1].

4_صلاة عيد الفطر المبارك: تفتي اللجنة الوزارية بأداء صلاة العيد في البيوت جماعة بين أفراد الأسرة الواحدة أو فرادى. والأصل في ذلك ما جاء عن أنس ﷺ أنه "كان إذا فاتته صلاة العيد مع الإمام جمع أهله فصلى بهم مثل صلاة الإمام في العيد"[2] وهذا ما يدل على أن صلاة العيد لا يشترط فيها الجماعة، فمن فاتته الصلاة مع الجماعة أو تعذر عليه ذلك صلاها ولو منفردا[3].

5_صلاة عيد الأضحى: تؤدى صلاة عيد الأضحى في البيوت، بدون خطبة جماعة، بين أفراد الأسرة الواحدة أو فرادى، وذلك بعد نحو نصف ساعة من شروق الشمس مع مراعاة الاختلاف في التوقيت بين مناطق الوطن[4].

وبعد **قرار الفتح الجزئي للمساجد لأداء صلاة الفرائض** الذي صدر في 9أوت 2020، ومع الحرص على الالتزام بالاحتياطات الضرورية، منها ترك مسافة 1,5 متر بين كل مصليين اثنين. وهذا _ترك الفرج بين المصلين_ من "الضرورة الشرعية التي تزول معها الكراهة، قال ابن رشد في البيان والتحصيل: خفف _الإمام مالك_ انقطاع الصفوف لضرورة الشمس، لأن التراص في صفوف الصلاة مستحب...ومنه يتعين قطع الصفوف بسبب الخوف من العدوى"[5].

ثم صدر قرار بفتح المساجد لتأدية **صلاة الجمعة** في 15 أكتوبر2020، على أن تُخفف الخطبة مع الصلاة إلى 15دقيقة[6]. ليشمل قرار الفتح **الجزئي صلاة التراويح لسنة2021**، مع الحرص على احترام التباعد الجسدي، واشتراط تخفيف الصلاة بأدائها بحزب واحد، وأن لا تتجاوز 30 دقيقة[7].

---

[1] البيان رقم 11 للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

[2] السنن الكبرى للبيهقي، كتاب صلاة العيدين، باب صلاة العيدين سنة أهل الإسلام حيث كانوا، رقم: 6237، ج3، ص427.

[3] البيان رقم 14 للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر. فتوى مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي www.alitihad.ae/news

[4] البيان رقم21للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

[5] البيان رقم 22للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

[6] البيان رقم 24 للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

[7] البيان رقم 27للجنة الفتوى الوزارية بالجزائر.

ج_ فتاوى الصوم

حكم صوم رمضان في زمن الوباء: فرضية صوم رمضان ثابتة مستقرة على عامة المسلمين باستثناء أصحاب الأعذار، والمصاب بوباء كورونا يعتبر مريضا، يجب خضوعه للعلاج الاستعجالي الذي يشمل تناول الأدوية كما يستدعي التغذية الضرورية لتقوية المناعة، وألا يخشى عليه الهلاك وبناء عليه: فالفطر في حقه واجب وليس مجرد مباح[1]. وأما العاملين في القطاع الصحي فإنه يطبق عليهم أحكام العاملين في أي قطاع، فمن رأى من نفسه عدم القدرة على الحفاظ عليها جاز له أن يفطر للمشقة.

د_ فتاوى الزكاة

1_ **تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لحاجيات فرضها الوباء:** "جواز تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لحاجيات فرضها الوباء إذا تمت الشروط وانتفت الموانع، لصحة حديث ابن عباس"[2] وهو ما أفتت به اللجنة الشرعية بوزارة الأوقاف بقطر[3].

2_ **تأجيل إخراج الزكاة:** يجوز تأخير إخراج الزكاة عن وقت الحول إذا لم يكن لدى المكلف مبلغ فائض عن حاجاته الأصلية، وإلا أخرج على ما لديه من مبالغ ويؤخر الباقي إلى وقت توافر السيولة[4].

هـ_ فتاوى الحج

_**تعطيل شعيرة العمرة:** صدر قرار تعليق الدخول إلى الأراضي السعودية لأغراض العمرة وزيارة المسجد النبوي الشريف مؤقتا، ومن أحرم بالعمرة قبل صدور القرار فعليه التحلل، ويقصر شعره وعليه دم[5].

[1] لخضر الزاوي: صوم رمضان وصلاة التراويح والعيد زمن الوباء، الجائحة الكورونية، ص20.

[2] سمير قجاور: تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لحاجيات فرضها الوباء، الجائحة الكورونية، ص111.

[3] مسعود صبري: فتاوى المال والاقتصاد في جائحة كورونا، ص31

[4] مسعود صبري: فتاوى المال والاقتصاد في جائحة كورونا، ص137.

[5] بيان رئيس هيئة كبار العلماء، http://www.alriadh.com1808439

_قصر الحج على الموجودين في السعودية بسب الوباء حرصا على عدم تعطيل الشعيرة كليا مع عدم انتشار الوباء في الحرم المكي[1]. وتم تمديد هذا القرار لموسم الحج 2021 بإجمالي 60ألف حاج، مع اشتراط اللقاح ضد المرض، وحصرته على الفئة العمرية بين 18إلى 65سنة[2].

2- فتاوى المعاملات: من المعلوم أن المعاملات المالية هي عصب حياة الناس وهي محط كثير من احتياجاتهم، ومن ميزتها أنها كثيرة الحدوث سريعة التجدد، ومن ثمة راعى الشارع الحكيم هذه الميزة فجعل "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"[3]. وقد مست أحكامها كثير من الآثار الناتجة عن انتشار الوباء، ونعرض أهم مسائلها:

أ_ضرورة فرض الحجر الصحي: عرفت الموسوعة العربية العالمية الحجر الصحي بأنه: "عزل أشخاص بعينهم، أو أماكن، أو حيوانات، قد تحمل خطر العدوى، تتوقف مدته على الوقت الضروري لتوفير الحماية في مواجهة خطر انتشار أمراض بعينها"[4].

وعليه يكون الحجر الصحي سبيلا لمنع انتشار الأوبئة والأمراض المعدية. بل أصبح قانونا عالميا تبنته جل الدول من أجل الحفاظ على أمنها وأمانها من العدوى والأوبئة، ومنها المشرع الجزائري وإن لم يستعمل اللفظ بعينه، ولكنه عبر عنه بالمنع أو العزل، بموجب المادتين 45و60 من القانون رقم05/85المتعلق بحماية الصحة وترقيتها. جاء في المادة 45 "يحق للسلطات المختصة أن تمنع مؤقتا استغلال المؤسسات أو المصالح التي قد تلحق ضررا بالصحة العمومية"[5]، وورد في المادة60 "ويمكن أن يفرض العزل الصحي على الشخص المصاب بمرض معد.."[6].

وقد سنت الشريعة الإسلامية هذا النظام البديع في حديث النبي ﷺ "إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا فرارا منه"[7]، ونجده أيضا في سيرة عمر بن الخطاب ﷺ حين امتنع من الدخول إلى الشام التي كانت قد أصيبت بالوباء قائلا: "نفر

---

[1] شوقي إبراهيم علام: فتاوى النوازل وباء كورونا COVID19، دار الإفتاء المصرية، 2020، ص515.

[2] العين الإخبارية،2021/06/12، http: al-ain.com

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص472.

[4] الموسوعة العربية العالمية، ط2، 1999م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، السعودية، ج9، ص88.

[5] مادة 45من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري، رقم 05/85المؤرخ في 16فيفري1985م.

[6] مادة 60من قانون حماية الصحة وترقيتها الجزائري، رقم05/85المؤرخ في 16فيفري1985م.

[7] صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم : 5728، ج7، ص130.

من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبةٌ، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟"، وهذا نظر من سيدنا عمر ﷺ بعين الشريعة كما هي عادته.

وبهذا المنطق يكون الحجر الصحي موافقا لمصلحة المكلفين وأوطانهم، مبني على سد ذرائع فساد انتشار الأوبئة والأمراض المعدية، متخذا مآل ما ينتج عن عدم اعتباره خطرا يجب دفعه بشتى سبل الحماية والوقاية، فهو وسيلة استشرافية ووقائية لمنع وقوع الخطر الناتج عن انتشار الأوبئة.

ب_البيع وقت صلاة الجمعة التي أديت ظهرا بسبب الوباء: "الجمعة إذا سقطت لعارض عام كوباء كورونا...فإنه لا يبقى لليوم شيء يختص به عن سائر الأيام، إلا الفضائل المتعلقة بذات اليوم، أما ما يتعلق بصلاة الجمعة من واجبات أو سنن أو محرمات ومنها البيع: فإنها جميعا تسقط بسقوط الصلاة أي؛ أن البيع وقت الجمعة التي صليت ظهرا بسبب الوباء جائز، لا حرمة فيه لزوال علة النهي"[1].

ج_ الحكم الشرعي للعربون في زمن الجائحة: الراجح عند أهل العلم جواز العربون إذا استوفى الشروط هذا في الأحوال العادية، أما في حالة الظروف القاهرة والاستثنائية فقد قررت لجنة الفتوى في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين أنه: لا يجوز أخذ شيء من العربون، فإنه لا يحل له. وإن كان بالإمكان تأجيل المعاملة إلى أن تتحسن الظروف لإتمامها، لأن مقدم العربون لا يعد متراجعا عن إتمام ما دخل فيه، ولكن الظروف القاهرة هي المانع من ذلك[2].

د_ حكم فسخ عقد الإجارة في جائحة كورونا: الإجارة من العقود اللازمة، وهي على ما اتفق عليه الطرفان في الأحوال العادية. أما إذا كانت هناك ظروف طارئة كالتي كانت حال انتشار الفيروس بشدة؛ حيث اضطر الناس إلى غلق حوانيتهم لما فرض حظر التجول بأمر من الدول، وما ترتب على هذا من تعطل التجارة والاقتصاد وكساد معاملات الناس وعدم انتفاع المستأجر بالعين

[1] مُحَمَّد سكحال، حكم البيع يوم الجمعة وقت الصلاة التي أُديت ظهرا بسبب الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، ص80.

[2] مسعود صبري: فتاوى ص127_129.

المستأجرة، فهل يجب على المؤجر رد القيمة؟ أم هل يجب على المستأجر دفع الثمن على ما لم ينتفع به؟ .

تُخرج المسألة على ما ذكره أئمة الحنفية في مبدأ الأخذ بالأعذار في عقد الإجارة، وهو ثبوت خيار الفسخ للعيب إذا كان عيبا تنقص به المنفعة ويظهر به تفاوت الأجر وكان عيبا مستمرا لا يزول سريعا امتناعا من التزام الضرر، يقول ابن رشد: "وقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز فسخ عقد الإجارة للعذر الطارئ على المستأجر مثل أن يكتري دكانا فيحترق متاعه أو يسرق"[1].

وقال الكاساني في البدائع: "إن الفسخ في الحقيقة امتناع من التزام الضرر وإنكار الفسخ عند تحقق العذر خروج عن العقل والشرع لأنه يقتضي أن من اشتكى ضرسه فاستأجر رجلا لقلعها فسكت الوجع يُجبر على القلع وهذا قبيح عقلا وشرعا"[2]. وعليه يكون عدم انتفاع المستأجر بالعين مدة الحظر كالعيب الذي يطرأ على المعقود عليه. ويكون للمستأجر حق الفسخ إذا لم يكن يرغب بالعين المستأجرة، وإن كان يرغب بها ويلحقه ضرر مالي غير معتاد "كتفويت حقه في قيمة خلو المحل أو المعاوضة عنه بأقل من قيمته فيصح إلزام المؤجر بإنقاص الأجرة لأن العيب حصل على ملك المؤجر فكان أولى بالضرر من المستأجر. ويدل على ذلك ما ذكره الفقهاء فيمن استأجر أرضا فزرعها، ثم انقطع الماء عنها قبل تمام الوقت، فإنه يحط عنه من الأجرة بقدر ما لم ينتفع به"[3].

هـ_عقود التوظيف: من المصطلحات الواردة من فقهاء القانون، وتَكيف على أنها من عقود الإجارة. وكما هو معروف تأثر هذه العقود بسبب وباء كورونا في العديد من الشركات والمؤسسات حيث تم توقيف العمال مؤقتا أو الاستغناء عن العمال بصورة نهائية مع بقاء مدة العقد بينهما، وهذا يرجع على أصل الإلزام والالتزام في العقد بين الموظف ورب الوظيفة.

وهذه المسألة من قبيل المسألة التي قبلها إذ تَكيف على أنها عقد إجارة فلها نفس أحكامها. ويمكن تفصيل التأثر الذي لحق عقود التوظيف بسبب هذه الجائحة:

---

[1] ابن رشد: أبو الوليد مُحَمَّد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2004م، دار الحديث، القاهرة، ج4، ص14.

[2] بدائع الصنائع، ج4، ص196/195.

[3] عمر عبد الله الشهابي: "حظر التجول بداعي الطوارئ الطبية دراسة تطبيقية على الآثار الاقتصادية مقارنة بالقانون الكويتي في ظل جائحة كورونا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع:مايو 2020، جامعة الكويت، ص227.

"أولا: أداء أقساط الموظفين المستحقة مؤجلة: من الحلول المقترحة تعجيل الشركات أداء الحقوق للعمال بحسب الإمكان، أو تأجيل دفع الشركة أجور العمال كليا أو جزئيا إذا كانت هذه الشركات في حكم المعسر، بشرط عدم الزيادة في أقساط الإجارة بحكم أن أجور الموظفين تعتبر ديونا في الذمة.

ثانيا: حكم الإجارة الموصوفة في الذمة: وهي العقود التي تم توقيعها ولم يتم البدء في تنفيذها، والحكم فيها هو جواز تأجيل أقساط أجرة الفترات التي لم تبدأ بعدَ؛ لأن أخذ الأجرة مع انعدام المنفعة يعد أكلا للمال بالباطل وبدون وجه حق"[1]. وأصل هذه المسائل حديث النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"[2] وما يتفرع عنه من قواعد دفع الضرر وجلب النفع.

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي في الفتاوى المتعلقة بجائحة كورونا

إن تصدي الفقه الإسلامي لما يعتري حياة المكلفين من طوارئ ومستجدات، لدليل على خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان وفي كل الظروف والأحوال، بل إن تعدد الفتاوى وشمولها لأدق تفاصيل جائحة كورونا، أكد على مبدأ الثراء الفقهي للشريعة الإسلامية. يقول الشيخ بن بيه في هذا الصدد: "إن هناك جهة ينبغي ألا تَغفَل أو تَغفل ما يجري، وهي جهة الفقه الذي هو عبارة عن صنوف وقوانين وفلسفة وروحانيات، فهذه الجهة يجب ألا تغفل التأثيرات الحاصلة في الواقع، فالواقع شريك في تنزيل الأحكام وتطبيقها"[3].

وبعد ما سبق التعرض لأهم الفتاوى أحاول أن أبين في هذا المطلب الوجوه المقاصدية المعتبرة في هذه الفتاوى، مع التنبيه لأهم المستندات والمسالك المقاصدية التي وجهت أغلب هذه الفتاوى.

---

[1] عبد الحق الخواني: "الرأي الشرعي في مختلف العقود التي تأثر تنفيذها بسبب الجائحة عقود التوريد والتوظيف والمقاولات"، 19يوليو2020، مؤتمر فقه الطوارئ، قناة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه على اليوتيوب، 2021/06/28.

[2] موطأ مالك، كتاب الأقضية، القضاء في المرفق، رقم : 2758، ج4، ص1078.

[3] عبد الله بن بيه: "معالم فقه ما بعد كورونا" يبحث اجتهادات الدول الإسلامية، 18يوليو 2020، مؤتمر فقه الطوارئ، 2021/05/08، 02:00سا، www.alitihad.ae.

وقبل ذلك وودت أن أسوق كلمة الشيخ عبد الله بن بيه التي ألقاها في المحاضرة التأطيرية لمنتدى تعزيز السلم[1] ، والتي بين فيها انفراد أزمة كورونا بشمول آثارها وتعد تجلياتها في مختلف مناحي الحياة، كما أنها كلمة جامعة لخصت منطق التجاذبات الذي ولّدته أزمة كورونا. يقول: "إنها أزمة في ضمنها أزمات، فكل ما كان يظهر بادي الرأي مفصولا بان على حقيقته موصولا، فتواشجت الآثار الصحية بالاقتصادية والسياسية والنفسية والدينية والقيمية، مستويات عديدة يغذي بعضها بعضا ويرتبط بعضها ببعض في شبكة من العلائق في غاية التركيب والتعقيد.

إن مظاهر الأزمة على تعددها يمكن أن ننظر إليها بوصفها مجموعة من التجاذبات وجدت البشرية نفسها مطالبة بتدبيرها على نحو استعجالي، فمنها:

_**التجاذب بين منطق حفظ النفس البشرية ومتطلبات حفظ المال:** إنها معضلة الفتح والإغلاق، والبحث عن التوازن الدقيق، فتح تفرضه حاجة الناس إلى معايشهم وافتقار السوق إلى الحركة والرواج، وإلا أفلس الناس وكسدت مصانعهم ومتاجرهم. وإغلاق هو السبيل الأوحد إلى الحد من فشو الوباء في انتظار اللقاح، وقد سارت الدول في ذلك طرائق قددا، كل بحسب سياقه ورؤيته.

_**التجاذب بين منطق البحث العلمي ومنطق السوق:** ظهر في غلبة منطق الربح على بعض الشركات العالمية التي سعت إلى استغلال وضعية الناس في هذه الظروف الصعبة.

_**التجاذب بين اليقين والشك والضعف والقوة:** كما جعلتنا الأزمة نستشعر في أنفسنا أن ليس جنس من البشرية مهما ارتقى، ولا صنف مهما تطور بمنأى عن الطوارق أو بمفازة من الطوارئ، وأن رحلة أهل الأرض ليست مأمونة ولا مضمونة. وكل ذلك أدى إلى شيوع حالة من القلق وعدم اليقين وفقدان الثقة حتى في العلم والتكنولوجيا.

_**التجاذب بين العولمة وبين الدولة الوطنية:** أثبتت هذه الأزمة أن الدولة الوطنية هي الملاذ الطبيعي والضروري لدى الأزمات، فهي وحدها القادرة على وضع الأطر المناسبة للتصدي لهذه التحديات.

[1] عبد الله بن بيه: "قيم ما بعد كوفيد: التضامن وروح ركاب السفينة"، 08ديسمبر2020، منتدى تعزيز السلم، 2021/5/5، 13:08سا.

_**التجاذب بين منطق الحريات ومنطق الواجب:** ويتمثل في التجاذب بين حرية المواطنين في الحركة والمبادرة والتعامل والتعليم وممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية وبين واجبهم نحو أنفسهم ومجتمعاتهم، فعاد منطق الواجب إلى فرض نفسه في الخطاب العام، بعد أن كان التركيز على منطق الحريات والحقوق.

_**التجاذب بين كلي النفس وكلي الدين:** من آثار هذه الأزمة الأساسية ما أحدثته من الناحية الدينية وعلى العلاقات الروحية، حيث شملت العبادات الفردية والجماعية وطاولت العقود والمعاملات بل تطاولت لتشمل الأفكار والمعتقدات.

وأبين الأبعاد المقاصدية في الفتاوى الفقهية على النحو التالي:

أولا: مدى تحقيق المناط في الواقعات والمستجدات

ثانيا:مدى ملاحظة الضروريات

ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

خامسا: القواعد الحاكمة في نوازل كورونا

أولا: مدى تحقيق المناط في الواقعات والمستجدات

سبق وأن بينا أهمية تحقيق المناط في الواقعة محل الدراسة، وقلنا أن كثيرا من الاختلاف في الأحكام والفتاوى راجع إلى عدم التوفيق في تحقيق المناط، وما يترتب على ذلك من اختلاف في التصور والتنزيل. وعليه يجب الحرص والسعي للإلمام بكل ما يحيط بالواقعة ليصح التصور والتكييف والتنزيل، ولو تطلب اللجوء إلى أهل التخصص لكان واجبا الاستنجاد بهم ليقع حكم الله الذي أمر به، وقد تحدث الفقهاء عن فقه الواقع لما له من أهمية في تحقيق التصور الشامل للوقائع والمستجدات، يقول الشيخ بن بيه حفظه الله : "ولهذا تعامل الأصوليون مع قضية الواقع باعتباره مقدمة لتحقيق المناط؛ فالواقع بمنزلة التصور، وتحقيقه وتنزيل الحكم عليه من خلال مقدمتين يصبح بمنزلة التصديق وشرح الواقع، ولو اشتمل على المركبات فإنه لا يعدو أن يكون وسيلة للتصور، ولهذا سماه المناطقة بالقول الشارح. فإذا انتقلنا إلى التصديق كان تحقيق المناط؛ لأنه انطباق وتطابق

بين الواقع وبين الحكم، فينزل عليه. فتحقيق المناط **يقول عنه الغزالي إنه: تسعة أعشار النظر الفقهي"**[1].

سأحاول في هذه النقط توضيح بعض الأوجه التي اختلف فيها المفتون بسبب عدم ضبط الواقعة، وبسبب اختلاف نظرهم إلى المسألة، ومنها:

مسألة تعليق الجمعة والجماعات في المساجد بسبب وباء كورونا: بعد صدور القرار الخاص بتعليق الجمعة والجماعات في مختلف البقاع، اختلفت الآراء في المسألة بين من رأى ضرورة اتخاذ مثل هذا القرار، ومن رأى أنها تجاوز على حق المسلمين في أداء مناسكهم وعباداتهم، وأن الصلاة ركن الدين الأعظم، وأن الجمعة والجماعة علامة الدين، يقول النبي ﷺ: "الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلا على أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض"[2]. وأن الأنبياء "كانوا يفزعون إذا فزعوا للصلاة"[3]، يقول أنس بن مالك ﷺ "إن كانت الريح لتشتد فنبادر إلى المسجد مخافة القيامة"[4]. فتمسكوا بأصل الصلاة والجمعة وأنها قطعية متيقنة، مقارنة باحتمال الإصابة بالفيروس التي هي موهومة أو مضنونة، كما افترضوا أن الأخذ بالاحتياطات الوقائية كفيل بتحقيق السلامة، واستشكلوا إلزامية غلق المساجد بينما بقية أماكن التجمع لم يفرض فيه الحظر وهي أكثر خطرا لانتشار الوباء كتجمعات الأسواق والمقاهي والمحلات وغيرها.

وإن بدا للناظر في أول الأمر أن قولهم فيه وجه من القوة إذا تعاملنا بالعاطفة، لكن الأمر يتعدى البعد العاطفي، بل يستوجب نظرا قائما على معطيات الواقع متشوفا لتحقيق مصلحة المكلف بما لا يخرج عن أدلة الشرع وكلياته. فالجمعة والجماعات واجبة متيقنة في الأحوال العادية حيث لا مانع من أدائها، أما ما نحن فيه فهو موازنة بين أداء الصلاة جماعة في المسجد وبين تعرض المكلف لخطر الإصابة بوباء قاتل، وحتى الأخذ بإجراءات السلامة لا يضمن عدم انتشار

---

[1] ابن بيه: عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ط4، 2018م، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة، ص59/58.

[2] سنن أبي داوود، تفريع أبواب الجمعة، باب الجمعة للملوك والمرأة، رقم: 1067، ج1، ص280.

[3] مسند أحمد بن حنبل، أول مسند الكوفيين، حديث صهيب بن سنان من النمر بن قاسط، رقم: 18937.

[4] السنن الكبرى للبيهقي، كتاب صلاة الخسوف، باب من استحب الفزع إلى الصلاة فرادى عند الظلمة والزلازل وغيرها من الآيات، رقم: 6378، ج3، ص477.

الفيروس خصوصا وأنه في أول أمره حيث أن المعطيات الطبية عنه قليلة وغير كافية لتحقيق السلامة العامة.

ومن هنا كان إشكال عدم التوافق في تصور النازلة سببا لاختلاف الفتاوى في مسألة تعليق الجمعة والجماعات، ولهذا يجب التنويه لضرورة التريث قبل تصدير الفتاوى التي قد تسبب فرقة بين صفوف المسلمين أو قد تكون سببا لعدم الالتزام بالقرارات التي تهدف لحماية المواطنين. وعليه سنشير إلى أهم ما يحيط بالنازلة ويسهل في تحقيق التصور الصحيح لها بناء على معطيات الواقع ومؤثراته:

_"المساجد أماكن تجمع بشري متكرر

_البيئة المسجدية بيئة تجمعية مثالية لانتقال الفيروس، لما في المسجد من تلاصق الناس وكثرة مواضع التلامس المشتركة.

_عدد المصابين وتعيينهم غير معلوم، كما أن الكشف عنهم في بلداننا محدود. وللفيروس مرحلة حضانة لا يعلم فيها المصاب ولا تظهر عليه أي علامات، فيكون سبب لانتقال الفيروس إلى غيره.

_في حال عدم إتباع سياسة الحجر الصحي فإن حاملي الفيروس من بين المصليين يزدادون وفق معادلة أسية، ويزيد احتمال وصوله إلى الفئة المهددة به من كبار السن والمصابين بأمراض مزمنة، مما يضاعف حالات الوفيات.

_هذه النتائج مقيسة على الواقع المحسوس في العالم ومتوقعة توقعا علميا مؤكدا وليست مجرد احتمال أو ظن[1].

وعليه فإن الضرورة القائمة هي الحفاظ على سلامة صحة المكلف، وأن شعيرتي الجمعة والجماعات لم يمسها نقص مادامت الظروف العامة لا تسمح بأدائها في المسجد، بل يمكن استغلال الوضع لتأكيد قيمة الصلاة وترسيخها في نفوس الأطفال مع ضرورة المحافظة عليها جماعة في المنازل بين أفراد الأسرة.

[1] مُحَمَّد هندو، "حكم تعليق الجمعات والجماعات بسبب وباء كورونا"، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، ص32/31.

ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات

إن آثار أزمة جائحة كورونا مست عديد الجوانب، وتجاذبها كليات عدة، والناظر في طبيعة هذه الفتاوى يستشف هذا الأمر بوضوح، فبين من حرص على كلي النفس، ومن أكد على الاحتياط لكلي الدين، ومن نوه بخطورة إهمال كلي المال، جاءت هذه الفتاوى غنية بروح الفقه المقاصدي المراعي لكليات التشريع الإسلامي.

أ_ كلية النفس : وقدمت كلية النفس لأنها المعول الأول والمرتكز الأساس الذي بنيت عليه جل الفتاوى، وقد روعي هذا الملحظ بشدة لأن النفس هي التي يقوم عليها باقي الكليات، وإذا أصيبت لم يبقى محل للتكليف ومناط للخطاب.

وبسبر الفتاوى المتعلقة بآثار فيروس كورونا على العبادات بالأخص نجد أنها قدمت كلية النفس على كل الكليات الأخرى، فكل تكليف قد يعرض حياة الإنسان لخطر العدوى أو يزيد في احتمال الإصابة بالفيروس فقد رخص فيه إما تخفيفا أو إسقاطا، يقول الحق تعالى ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗاۚ﴾ الأنفال 67. فمنعت الجماعات لتفادي الاختلاط المسبب الأول لزيادة انتشار الفيروس. وأُسقطت الطهارة في حق العاملين في السلك الطبي خوفا عليهم من إمكانية انتقال العدوى. فكان النظر متوجها للحفاظ على كلي النفس.

ب_ كلية الدين: الدين هو كلية الكليات ومقصد المقاصد، والاحتياط له واجب، ولكن لما تعلق الأمر بالحفاظ على كلي النفس في مقابل مكملات الدين جاز ذلك بناء على الموازنة بين الضروري ومكمل الضروري. فمثلا تعطيل الجماعات أو صلاة العيد أو التراويح ليس منعا لها، وإنما هي تؤدى بصورة مشروعة في المنزل وبين الأهل. بل الأمر بالحظر يتعدى إلى صيانة بيوت الله من أن تكون مرتعا لانتشار الوباء، ثم هذا الحظر كان لمدة معينة استدعتها الظروف الطارئة التي فرضها الوباء وزال البأس بحمد الله وفتحت المساجد وأُقيمت الجماعات والجمعات بإذن الله.

كما أن الحج فرض غير معين، والحفاظ على النفس واجب مؤكد حتى بجواز أكل الميتة عند الخوف من الهلاك، فكيف يلقي المكلف نفسه إلى التهلكة وله من الأمر سعة في تأدية فريضة الحج أو العمرة.

ج_ كلية المال: المال عصب الحياة وشريان الاقتصاد، واعتبار الشريعة المال من ضمن الكليات الخمس دليل على مكانته في تحقيق الاستخلاف والعمران، ومنه كان الحفاظ عليه وحسن إنفاقه رشدا وسياسة وحكمة.

وجملة الفتاوى في شأن الفيروس لم تلغ كلية المال وإنما اعتبرت الموازنة مع كلية النفس فقدمتها، لذلك جاءت قرارات الحظر ومنع التجمعات السوقية إلا في الضروريات. وبالمقابل حثت على الإنفاق الرشيد وحذرت من التبذير والجشع والاحتكار وزيادة الأسعار، بل صرحت كثير من الفتاوى تحريم استغلال هذه الظروف لتحقيق الأرباح، "وإن استدعى الأمر فرض التسعير من الجهات المعنية لتحقيق التوازن والنظام داخل الأسواق ومنع التهارج وجشع التجار"[1].

بل إننا إذا نظرنا إلى قرار الحظر من جهة أخرى وجدناه يخدم كلية المال، فعدم انتشار المرض يقلل نسبة الخسائر والتكاليف في المستشفيات والمواد الطبية ومواد التعقيم وغيرها من الوسائل التي تقع على عاتق الدولة وتزيد من مسؤولياتها المالية خصوصا ونحن في دول تعرف بالعجز في الميدان الصحي والاقتصادي.

ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة

إن ملاحظة المعاني التشريعية العامة حين إصدار الفتاوى إشارة إلى فطنة المفتي واحتياطه للوقوف على حكم المولى عز وجل، ولابد من التنبيه على أهم هذه المقاصد السامية التي تكون بمثابة السياج المنيع والحصن المتين للفتاوى الفقهية المعاصرة.

_مقصد التيسير ورفع الحرج: وكما هو معلوم أن الفقه الإسلامي فقه تيسير وتبشير[2]، فلا عنت ولا مشقة فيه، فمن قواعده وركائزه **المشقة تجلب التيسير**، ومنه خفف الفقهاء في شرط تحصيل الطهارة لمن كان في حكم فاقد الطهورين عملا بها وبقاعدة **إذا ضاق الأمر اتسع**.

وأيضا ينبني عليها حكم من وقع في حرج ومشقة أداء الصلاة في وقتها كالعاملين في الإطار الصحي مع كثرة ما يترتب عليهم من واجبات يضيق معها إمكانية أداء الصلاة في وقتها، فكانت تلك مشقة معتبرة في التخفيف وأداء الصلاة جمعا.

---

[1] فتاوى دار الإفتاء المصرية، رقم 51، سنة 2020.

[2] حديث "يسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا"، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، رقم: 2827، ج2، ص589.

بل إن جل الفتاوى المتعلقة بوباء كورونا لم تخل بوجه من الوجوه من التيسير ورفع الحرج عن المكلفين.

_**مقصد الأمن العام**: الأمن سبيل العمران والرخاء والتطور، ووطن لا أمن فيه لا رقي فيه ولا قيم. وإن تحصيله واجب وفرضه مسؤولية الدولة، لذلك كانت القرارات الصادرة بشأن منع انتشار الفيروس خادمة لهذا المقصد الجليل، متوخية أمن المواطنين وسلامهم في أوطانهم.

_**مقصد رفع الغبن وتحقيق العدل**: العدل سمة الدين فبه علا شأوه وازدهرت مكانته. وقد روعي هذا المقصد بشدة في الفتاوى الكورونية، فنجد في حكم فسخ عقد الإجارة فترة الحظر سعي إلى تحقيق العدل بحيث لا يظلم المؤجر ولا يستغل المستأجر بل بني حكم الفسخ على التراضي بين المتعاقدين.

_**مقصد الرحمة والرفق**: حيث جاءت الفتاوى متسمة بمراعاة أحوال المكلفين حال الشدة، فخففت عنهم ما لا يستطيعون رحمة بهم مصداقا **لقوله تعالى**: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ الإسراء/82.

_**مقصد التكافل والتضامن**: التكافل والتضامن من مظاهر كمال الشريعة وحسن نسقها، فنظام "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[1] دليل على ربانية مصدرها، وتظهر فاعلية هذه المعاني في حالات الابتلاء والجوائح، ليجسد المسلمون في توادهم وتراحمهم وتآزرهم سمة "الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[2].

وقد أفتى العلماء بجواز تعجيل إخراج زكاة أموالهم قبل الحول، وهذا ملحظ فيه من التآزر والتآخي ويجمع قلوب المسلمين ليستشعر الغني فيهم حاجة الفقير فيسدها.

رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي

فهم النصوص الجزئية في ضوء المعاني الكلية: فالواجب قراءة النصوص الجزئية في إطار معانيها الكلية، فلا يصح التمسك بنصوص عدم غلق بيوت الله ووجوب الجماعات بعيدا عن المعاني العامة للشريعة الإسلامية المفهومة من تواتر النصوص الجزئية الساعية للحفاظ على نفس المكلف وتوفير الأمن العام له لتحقيق مبدأ الاستخلاف و العمران.

[1] مختصر صحيح الإمام البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم: 10، ج1، ص22.

[2] صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، رقم:2586، ج4، ص1999.

مراعاة المصالح في الاجتهاد: تعارض مصلحة دينية مع مصلحة دنيوية: تقدم الأولى باستثناء بعض الصور، في حال إذا وجد حقان؛ حق لله وحق للآدمي، وكان حق الله له بدل بخلاف حق الآدمي. مثل التخفيف على المريض من خلال الفطر، لأن الصوم له بدل وهو القضاء، بخلاف المشقة بسبب المرض فإنه لا بدل لها، فتقدم المصلحة الدنيوية على الدينية[1].

تفعيل مبدأ الاستحسان: "الاستحسان تسعة أعشار العلم، ولا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السنة"[2]. والاستحسان فيه مخالفة لحكم جزئي بسبب وجود مقتضى كلي، كمسألة توظيف الأموال حال عدم كفاية أموال الدولة ومواردها للقيام بدورها، وهذا شرط قيام الضرورة أو الحاجة الملحة[3].

سد الذريعة: وهي من مسالك دفع الضرر قبل حصوله، وعليه جاز لولي الأمر إصدار قرار بغلق المساجد التي هي محل اجتماع المصلين ومظنة انتشار المرض، والله سبحانه يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا﴾ النساء 71. وكما هو معلوم **أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وأن المتوقع له حكم الواقع سدا لذريعة المفسدة وحسما لمادتها، وأن الغالب كالمحقق.** وحين زالت أسباب الحظر الكلي جاء قرار بفتح المساجد تدريجيا، ليعود المصلين إلى مناسكهم ملتزمين بإجراءات الحماية والوقاية من الفيروس سدا لذريعة انتشاره واستفحاله مرة أخرى.

تفعيل قاعدة الموازنات

ـالموازنة بين ضروري النفس ومكمل ضروري الدين وهو إظهار الشعائر كإقامة الجماعات، يقول الشاطبي لما مثّل لمكمل ضروري الدين: "وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة..."[4].

---

[1] فيصل أحمد اللميع: "المعالم التشريعية المتعلقة بأحكام جائحة كورونا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مايو 2020، جامعة الكويت، ص417.

[2] الشاطبي: الاعتصام، تح: مُحَمَّد رشيد رضا، المكتبة التجارية، القاهرة، ج1، ص105.

[3] فيصل أحمد اللميع، المعالم التشريعية المتعلقة بأحكام جائحة كورونا، ص424/423.

[4] الشاطبي: الموافقات، تح: دراز، ج2، ص268.

اعتبار مآلات الأفعال: النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل[1]. كما أن المجتهد لا يصدر حكما ولا فتوى إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الحكم أو تلك الفتوى ، فلا يصح الأمر بلزوم المساجد والصلاة في الساحات وعند أبواب المساجد لأن هذا الأمر يفضي إلى انتشار الفيروس المهلك لكلي النفس، ولا يحقق المقصد من الصلاة وهو الخضوع والتنزه عن أذية الناس.

وفي قرار قصر الحج على قلة من المقيمين بالمملكة السعودية نوع من النظر إلى مآل الفعل، فلو فتح الأمر على الجميع لكان محلا مناسبا للانتشار السريع للفيروس بين الحجاج، ومن ثم نقله إلى بلدانهم، والشريعة قررت منع الأسباب المفضية إلى انتقال الأوبئة من بلد إلى آخر في قول النبي ﷺ: "إذا سمعتم بالطاعون في بلد فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها"[2].

خامسا: القواعد الحاكمة في نوازل كورونا

_ **تصرف الإمام منوط بالمصلحة:** يجوز لولي الأمر أمر الناس بترك الجماعة في المساجد بل قد يتعدى للوجوب حفاظا على مصلحة المكلفين.

_**درء المفاسد مقدم على جلب المصالح:** فالشريعة تسعى لدفع المفاسد وتقليلها وجلب المصالح وتكثيرها، ومسألة اللقاحات السريرية لفيروس كورونا قد تولد لنا لقاحا ناجعا ضد المرض لكنه يبقى احتمال مضنون أمام تحقق مفسدة للأشخاص محل التجربة، لذلك "فإن التجارب الطبية السريرية للقاح فيروس كورونا المستجد التي تلحق الأذى محرمة ولا يجوز إجراؤها فالضرر لا يزال بمثله"[3].

_ **ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها:** فلما جاز للهياكل الطبية الجمع في الصلاة للضرورة، فإنه لا يجوز لهم التساهل في الأخذ بالحكم على إطلاقه، فما أمكن أن يصليه في وقته لا يجوز تأخيره.

---

[1] الشاطبي: الموافقات، تح: عبد الله دراز، ج2، ص431/432.

[2] صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم: 5728، ج7، ص130.

[3] أبرار أحمد هادي، النوازل الطبية المتعلقة بجائحة كورونا المستجد، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مايو 2020، الكويت، ص132.

ـ **الضرر يزال**: فيجوز لولي الأمر الحكم بالتسعير في مثل هذه الظروف إذا حالت السوق إلى فوضى وهرج، وخصوصا وأن معظم التجار قد سارعوا إلى احتكار السلع وبيعها بأسعار مضاعفة استغلالا للوضع من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة. بل ويجوز للحاكم معاقبتهم ردعا وزجرا لئلا يعم الفساد وتشيع الفتن والغلاء.

ـ **يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام**: فبعد أن سن المشرع قانون حظر التجول، أصيب كثير من الخلق في مصالحهم وتعطلت تجارتهم، لكن الأمر غير ملتفت إليه لأنه ضرر خاص قوبل بدفع ضرر أعم وهو هلاك الخلق. وبتفويته تفوت مصلحة أعظم وهي حفظ النفوس من الهلاك، خصوصا ونحن في بلد مكنته الطبية والاستشفائية عاجزة عن تلبية حاجات المواطنين في الأوضاع الطبيعية، فكيف بحالات الطوارئ.

الخاتمة

بعد التمام من موضوع الرسالة، وعقد الختام لفصولها وأركانها، تأتي خاتمة القول فيها، وبعد المدة التي قضيتها مع البحث أقلب صفحات الكتب وأقتنص ما ورد فيها من الدرر، وأخط ما تيسر لي فهمه وإدراكه من معايشتي لموضوع رسالتي، جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم نتائجه وأبرز محطاته.

-الاجتهاد المقاصدي مصطلح يطلق على الاجتهاد الذي يحتكم إلى مقاصد الشريعة في معرفة أحكام التشريع. وهو ذو بعدين: شق يتجه فيه النظر إلى النص؛ حيث يكون هو المجال الذي يتحرك فيه الفكر على مستوى الألفاظ والمعاني. وشق يتجه فيه النظر إلى الواقع الخارجي للوقائع. ومن هنا كانت مسالكه متعددة حسب فهم النص، وحسب تنزيل الحكم، ووفق تفعيل الأدلة الشرعية في كليهما.

-الاجتهاد المقاصدي هو الاجتهاد الذي لا يخرج عن النظر الأصولي الشرعي في **الاستدلال**، لذلك كانت مقاصد الشريعة بنت الأصول، وعلاقتهما علاقة المعدود في العدد. أما الدعوة إلى استقلالها فهي دعوة التطور الطبيعي للعلوم والمعارف، ولا ينكر هذا في فروع الشريعة الإسلامية.

_تعدى الاجتهاد المقاصدي بمجالاته طبيعة الاجتهاد الأصولي الموروث. ليشمل مناحٍ عدة مختلفة في الحياة المعاصرة؛ من جوانبها الفكرية والدعوية والقيمية. متجاوزا بذلك الحصر المعهود في مجال الأحكام والاستدلال لها.

_يظهر الأثر الجلي للاجتهاد المقاصدي في مجال رفع التعارض والترجح؛ بحيث يسهل فهم النص وفق مقصوده، ويبين أولوية ما يقدم ويرجح على غيره.

_ مدرسة المقاصد المغاربية هي سليلة التنظير المقاصدي الشاطبي، وحاملة لواء المنهج العاشوري، مدرسة الاجتهاد القائم على التقصيد، المحكم لنصوص الشرع، بلا إفراط ولا تفريط.

_مدرسة لها أعلامها ومؤلفاتها وخصائصها، التي أهلتها لتكون مدرسة الريادة المقاصدية.

_تتميز بالنظر الشمولي، القائم على التنسيق بين الكلي والجزئي، والموازنة بين المصالح والمفاسد.

_هي مدرسة التأصيل والتقعيد، اهتمت بالتوجه إلى ضبط القواعد، وإرساء دعائم النظر وتثبيت أركان المنهج المقاصدي.

_هي مدرسة التأريخ المقاصدي، اعتنت بتطور السياق الوجودي للفكر المقاصدي منذ عصر النبوة إلى مرحلة الاستقلال المنهجي.

ـيمثل الشيخ عبد الله بن بيه اتجاه الفقه المقاصدي، فهو بجملة فتاويه وآرائه الفقهية شكل نموذجا للفقيه المقاصدي، الذي يرى بعين الشريعة وأسرارها.

ـ النظر المقاصدي عند الدكتور عبد المجيد النجار يرسم صورة الاتجاه الحضاري، الذي يركز على تفاعلات الحضارة الإسلامية، وما يضمن استمرارها، ويكفل حقها في الاستخلاف الذي كلف به الله عباده الصالحين.

ـ يعتبر الدكتور أحمد الريسوني أحد أقطاب المقاصد المعاصرين، الذين اشتغلوا بالمقاصد وفيها، فكانت مؤلفاته خير ما يبرز اهتمامه بهذا الفكر.

ـ المنهج المقاصدي هو المنهج الاستشرافي، الذي يرسم الحلول ويتوقع الأحداث قبل وقوعها، ليعمق النظر المآلي للشريعة الإسلامية.

ـ المنهج المقاصدي هوالمنهج المتزن، القائم على جملة من المبادئ والقواعد التي لا يحيد عنها المجتهد أو الناظر في الشريعة، لتكون له نبراسا وهاديا إلى الحق، فلا يميل مع الهوى متخذا المقاصد حجة ومدخلا.

ـ دراسة القضايا والنوازل تقتضي مصدرية الكتاب والسنة، ولا ترتكز فقط على الموروث التاريخي، لتكون نتائج الدراسة سليمة ولها مستندها الشرعي.

ـنوازل السياسة الشرعية تتطلب منهجاً علمياً مستحدثاً للوقوف على أحكامها، خصوصا أن الوقائع السياسية عبر مر التاريخ تعرضت للتدخلات السلطانية والتحكمات الاستبدادية، وعليه لابد من إعادة نخل وغربلة الموروث السياسي لبناء فقه سياسي إسلامي، مستنده النص الشرعي ومعطيات الواقع المعاصر.

ـمسألة تولي الولايات العامة والمناصب المهمة في ضل قوانين مخالفة للشريعة، يرجع النظر فيها إلى الموازنة بين ما يحقق من مصالح ويدفع من مفاسد عند تولي هذه الوظائف. والمقصود تكثير المصالح وتعزيزها وتقليل المفاسد وتقليلها. والنظر المصلحي يقضي بجواز توليها، إذا تحققت شروطها في المتولي.

ـفقه الأقليات المسلمة فقه قديم يتجدد بحوادثه، فالوجود الإسلامي كأقلية ببلاد الغرب يجسد قدرة التعايش الإسلامي، مع كافة الثقافات بمختلف الأقطار. وهذا ملمح مقاصدي لتوسيع الوجود الإسلامي وانتشاره.

ـ قضية إسلام المرأة دون زوجها تداخلت فيها روايات عدة، ونقلت مذاهب مختلفة، احتاجت إلى تحكيم مقاصدي، ينبئ عن ما يستلزمه الواقع، وما يتطلبه وفق نصوص الشرع. مع الوقوف على حكم وأسرار الشرع عند كل مذهب، ووقت الحاجة إلى العمل به.

ـ النوازل الطبية حوادث معقدة تحتاج خبرة أهل الاختصاص، وإعمال النظر المصلحي ومبدأ الموازنات وتحقيق البعد المآلي.

ـ فيروس كورونا اجتاح العالم، وخلف آثارا نفسية واجتماعية واقتصادية، احتاجت تكييفاً فقهياً، لمعرفة حكم الشارع فيها. وكان للاجتهاد المقاصدي دور في بيان أحكام ما خلفته جائحة كورونا، خصوصا في مجالي العبادات والمعاملات، التي تعم بهما البلوى، وتكثر حاجة الناس لمعرفة رأي الشرع فيهما.

الاقتراحات:

من جملة الاقتراحات التي أختم بها خاتمة هذه الدراسة، مايلي:

ـ زيادة العناية والاهتمام بتكوين الطلبة الباحثين في مجال المقاصد؛ وذلك بتأطيرهم من طرف المؤهلين في المجال، لتحصيل المعرفة العلمية واكتساب الخبرة من هؤلاء. ولتحصيل الملكة المقاصدية بالدربة والاستعانة بأهل التخصص، ليكون أثرهم في الميدان أجلى وأنفع، وخصوصا أن مجال المقاصد اليوم أصبح سلاح بفكين، ينطق فيه الأخرس.

ـ توجيه البحوث المقاصدية إلى الاهتمام والتركيز على المواضيع الحية في المجال المقاصدي، وأقصد بها تلك الموضوعات التي يكون أثرها العملي أكثر وضوحا من غيرها.

ـتأسيس مراكز ومخابر للفقه المقاصدي، وبناء علاقات مع أهل التخصص من المجالات المختلفة كالأطباء والسياسيين والعاملين في مجال البنوك وغيرها.

قائمة الفهارس:

_فهرس الآيات القرآنية

_فهرس الأحاديث النبوية

_فهرس المصادر والمراجع

_فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾	42	107
﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ	129	68
﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ اخَرَ ﴾	184	212
﴿ وَلاَ تَاكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِالْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ	187	120
﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾	195	212
﴿ وَلاَ تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُومِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّومِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾	219	181
﴿ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾	278	140
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ	282	86
﴿ لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾	285	161

آل عمران		
﴿ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ	97	86
﴿ أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَعۡلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمۡ.....	142	11
النساء		
﴿ وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾	57	144
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ﴾	71	231
﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾	92	86
﴿ لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ	94	13
﴿ ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمۡ فَإِن كَانَ لَكُمۡ فَتۡحٞ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمۡ نَكُن مَّعَكُمۡ.....	140	87
المائدة		
﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾	01	102
﴿ ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ	06	127
﴿ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ ﴾	07	212/107

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾	46	156/153
﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾	47	156
﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾	49	156
﴿ يَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ﴾	55	10
الأنعام		
﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ	109	120
﴿ وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا ٱلْأَيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾	110	11
﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾	119	79
﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾	164	102/83
الأعراف		
﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾	10	132

الأنفال		
﴿ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ	41	127
﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً ﴾	67	228
التوبة		
﴿ ءَامْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُواْ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ مِنكُمْ	16	11
﴿ لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيباً وَسَفَراً قَاصِداً لاَّتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُ ﴾	42	20
﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَٰكِينِ وَالْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ	60	125
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَالْمُنَٰفِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾	74	12
﴿ ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ	80	11/10
﴿ لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ جَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ﴾	89	12
هود		
﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ ٱلإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ ﴾	88	/162/158 203

يوسف		
﴿ فَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾	55	171
﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلاَّ لِلهِ ﴾	67	157
الرعد		
﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾	28	53
النحل		
﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَيٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾	09	20
﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لاَ يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾	38	11
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَٰنِ ﴾	90	164/139
﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ ثُمَّ جَٰهَدُواْ.....	110	12
الإسراء		
﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ﴾	23	86
﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾	82	/213/86 230
طه		
﴿ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلأَرْضَ مِهَٰداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا.....	52	132

الأنبياء		
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ يُوحِىٓ إِلَيْهِ	25	94
النور		
﴿ وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُل لاَّ تُقْسِمُواْ طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ ﴾	51	11
العنكبوت		
﴿ وَالَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾	69	12
لقمان		
﴿ وَاقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾	18	20
﴿ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾	31	21
فاطر		
﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾	32	32
غافر		
﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقاً	12	213
الشورى		
﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾	38	144

محمد		
﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴾	32	13
الحجرات		
﴿ إِنَّمَا ٱلْمُومِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾	10	144
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوباً وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾	13	202
الذاريات		
﴿ * وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالِانسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾	56	203/94
الحديد		
﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾	25	68
المجادلة		
﴿ لاَّ تَجِدُ قَوْماً يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلاَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾	21	158
الممتحنة		
﴿ إِنَّمَا يَنْهِيكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ..	09	189
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُومِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ	10	187/181

الجمعة		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ	09	132
التغابن		
﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾	16	159
الطلاق		
﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ	06	86
الملك		
﴿ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ ﴾	02	68
﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖ	03	28
﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ ﴾	16	132
نوح		
﴿ أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ﴾	15	28
الانشقاق		
﴿ لَتَرۡكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٖ ﴾	19	28

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
إذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه فخذيه، وليجنأ، ثم طبَّق بين كفيه	28
إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا فرارا منه	232 /220
إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله عز وجل، وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال	136
أن النبي ﷺ رد ابنته بمهر جديد ونكاح جديد	182
إن بعت من أخيك ثمرا فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، لم تأخذ مال أخيك بغير حق	139
إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى	165
أنه بلغه أن ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن أمية، فأسلمت يوم الفتح.....	190
أنه ﷺ إنما قنت شهرا يدعو على حي من أحياء سليم كانوا عصية، عصوا الله ورسوله، ثم لم يقنت بعد ذلك	125
" أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقتصد متصدق موفق..."	28
أيُّ الصدقة أفضل؟ قال: "جهدُ المقلِ" قيل وأي الجهاد أفضل؟ قال من جاهد المشركين بنفسه وماله	13
تداووا عباد الله فإن الله لم ينزل داء إلا جعل له دواء"	212
الجمعة حق على كل مسلم في جماعة إلا على أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض	226
خشيت أن تفرض عليكم	217
رد النبي ﷺ ابنته بالنكاح الأول ولم يحدث شيئا	189/182
فر من المجذوم فرارك من الأسد	212
القاتل لا يرث	100

القصد القصد تبلغوا	21
كان أبيضا مليحا مقصَّدا	22
كانوا يفزعون إذا فزعوا للصلاة	226
كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى	230
كنت أصلي مع رسول الله فكانت صلاته قصدا وخطبته قصدا	22
كَيْفَ تَقْضِي إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ	14
لا ضرر ولا ضرار	223/136
لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه	120
لا يحتكر إلا مخطئ	117
لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه	230
لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت	120
ما عال من اقتصد	21
مازال رسول الله ﷺ يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا	125
المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله	14
من أحيا أرضا ميتة فهي له	131
من ضحَّى منكم فلا يصبحنَّ بعد ثالثة وفي بيته منه شيء.....	13
من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه	129
وإمام مقتصد	22
وثبت عن النبي ﷺ إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبهم منها	125
يسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا	229

فهرس المصادر والمراجع

حرف الألف

1. أحمد مختار عبد الحميد وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، 1429هـ، عالم الكتب.

2. الأخضري: أبو عبد الرحمان الأخضر، الإمام في مقاصد رب الأنام، ط1، 2010م، دار المختار، الجزائر.

3. الأزهر: شوقي، موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث طارق رمضان نموذجا، ط1، 2017م، دار المشرق، القاهرة.

4. الأشقر: عمر سليمان، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ط2، 1429هـ-2009م، دار النفائس، الأردن.

5. الآمدي: أبو الحسن سيد الدين الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق العفيفي، د ط، د ت ط، المكتب الإسلامي، بيروت.

6. إلكيا الهراسي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، أحكام القرآن، تح: موسى علي وعزة عطية، ط2، 1405هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

حرف الباء

7. ابن باديس: عبد الحميد، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ط1، 1403هـ-1983م، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

8. باي: حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، ط1، 1432هـ-2011م، الوعي الإسلامي، الكويت.

9. البخاري: أبو المعالي برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تح: عبد الكريم الجندي، ط1، 1424هـ، المكتبة العلمية، لبنان.

10. البخاري: علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، د ط، د ت ط، دار الكتاب الإسلامي.

11. البخاري: مُحَمَّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، ط3، 1987م، دار ابن كثير، بيروت.

12. البدوي: يوسف أحمد مُحَمَّد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ط1، 2000م، دار النفائس، الأردن.
13. البغدادي: أحمد مبارك، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ط1، 1408هـ، مكتبة الفلاح، الكويت.
14. البغوي: أبو مُحَمَّد الحسين، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط ومُحَمَّد الشاويش، ط2، 1403هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
15. بلتاجي: مُحَمَّد، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، د ط، د ت ط، دار الفكر العربي.
16. بن حرز الله: عبد القادر، التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ-2005م، المملكة العربية السعودية.
17. بن حرز الله: عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد وأثرها الفقهي، ط1، 2007م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.
18. بنعمر: مُحَمَّد، من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، ط1، 2009م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
19. بنيني: أحمد، تأصيل المقاصد الشرعية ط1، 2018م، دار الكلمة، مصر.
20. البوطي: مُحَمَّد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، ط4، 1413هـ، مكتبة الفارابي، سوريا.
21. ابن بيه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ط3، 1434هـ، مؤسسة الفرقان، القاهرة.
22. ابن بيه: عبد الله بن الشيخ المحفوظ، مشاهد من المقاصد، ط4، 2017م، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة.
23. ابن بيه: عبد الله، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ط1، 1427هـ، دار المنهاج، جدة.
24. ابن بيه: عبد الله، مشاهد من المقاصد، ط4، 2017م، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي، الإمارات العربية.
25. ابن بيه: عبد الله، مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات، ط3، 2013م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة.

26. ابن بيه: عبد الله، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ط4، 2018م، مركز الموطأ، الإمارات العربية المتحدة.
27. البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ط3، 2003م، دار الكتب العلمية، بيروت.
28. البيهقي: معرفة السنن والآثار، تح: سيد كسروي حسن، ط1، 1422هـ-2001م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

حرف التاء

29. الترمذي: مُحَمَّد بن عيسى، جامع الترمذي، تح: أحمد شاكر وآخرون، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
30. التفتزاني: سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، د طن د ت ط، مكتبة صبيح، مصر.
31. التمسماني الإدريسي: مُحَمَّد، الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديما وحديثا، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب.
32. التوربشتي: فضل الله بن حسن، الميسر في شرح مصابيح السنة، تح: عبد الحميد هنداوي، ط2، 1429هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز.
33. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط1، 1418هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية.
34. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمان بن مُحَمَّد بن قاسم، دط، 1416هـ-1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية.

حرف الجيم

35. الجصاص: أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح: مُحَمَّد القمحاوي، د ط، 1405هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
36. ابن الجلاب: التفريع في فقه مالك بن أنس، تح: سيد كسروي حسن، ط1، 1428هـ، دار الكتب العلمية.

37. جمال الدين مُحَمَّد محمود: الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ط1، 1413هـ-1992م، دار الكتاب المصري، القاهرة.

38. الجيزاني: مُحَمَّد بن حسين، إعمال قاعدة سدّ الذرائع في باب البدعة، ط1، 1428هـ، دار المنهاج، الرياض.

حرف الحاء

39. ابن أبي حاتم: أبو مُحَمَّد عبد الرحمان التميمي الحنظلي، تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد مُحَمَّد الطيب، ط3، 1914هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية.

40. حامد العالم: يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط2، 1415هـ-1994م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

41. ابن حجر: أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت.

42. ابن حزم: أبو مُحَمَّد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: مُحَمَّد شاكر، د ط د ت ط، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

43. ابن حزم: أبو مُحَمَّد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، تح: عبد الغفار البنداري، ط3، 1424هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

44. الحسان: شهيد، دراسات في الفكر المقاصدي، ط1، 2014م، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.

45. الحسني: إسماعيل، مقاصد الشريعة وأسئلة الفكر المقاصدي، ط1، 2013م، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية.

46. الحسني: إسماعيل، نظرية المقاصد عند مُحَمَّد الطاهر ابن عاشور، ط1، 1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية.

47. الحمداوي: رشيد، حكم التسعير في الفقه المالكي، مجلة المذهب المالكي، العدد14، 2012م.

48. ابن حنبل: أحمد، الزهد، ط1، دار الكتب العلمية،، بيروت.

49. ابن حنبل: أحمد، مسند أحمد بن حنبل، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الخاء

50. الخادمي: نور الدين بن مختار، أبحاث في مقاصد الشريعة، ط1، 1429هـ-2008م، مؤسسة المعارف، لبنان.

51. الخادمي: نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته، ط1، 1419هـ-1998م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

52. الخرشي: مُحَمَّد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت.

53. خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، 1350هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.

54. خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط8، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة.

55. ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله مُحَمَّد الدرويش، ط1، 1425هـ، ج1، دار يعرب، دمشق.

56. ابن خلدون: مقدمة العلامة ابن خلدون، د ط، د ت ط، مطبعة مصطفى مُحَمَّد، مصر.

حرف الدال

57. أبو داوود السجستاني: سليمان بن الأشعث، سنن أبي داوود، تح: مُحَمَّد عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

58. الدريني: فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، 2013م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

59. الدريني: فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط2، 2013م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

حرف الراء

60. الرازي: فخر الدين مُحَمَّد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر فياض العلواني، ط2، 1416هـ-1992م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

61. الرازي: فخر الدين، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تح: أحمد حجازي السقا، ط1، 1413هـ، دار الجيل، بيروت.

62. الراغب الأصفهاني: الحسين بن مُحَمَّد، المفردات في غريب القرءان، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1، 1412هـ، دار القلم، بيروت.

63. رحماني: سعيد، مدرسة المغرب الأصولية ودورها في تأصيل مقاصد الشريعة الإسلامية وتجديدها، ط1، 2010م، دار قرطبة، الجزائر، ص128.

64. أبو رخية: ماجد، حكم التسعير في الإسلام، ط1، 1983م، مكتبة الأقصى.

65. ابن رشد الجد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تح: مُحَمَّد حجي وآخرون، ط2، 1408هـ-1988م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

66. ابن رشد الحفيد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، الضروري في أصول الفقه، تح: جمال الدين العلوي، ط1، 1994م، دار الغرب الإسلامي، لبنان.

67. ابن رشد الحفيد: أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دط، 1425هـ-2004م، دار الحديث، القاهرة.

68. ابن رشد الحفيد: أبو الوليد مُحَمَّد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2004م، دار الحديث، القاهرة.

69. الريسوني: أحمد، الاجتهاد النص الواقع المصلحة، ط2، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.

70. الريسوني: أحمد، الأمة هي الأصل، ط2، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.

71. الريسوني: أحمد، التعدد التنظيمي للحركة الإسلامية ماله وما عليه، ط3، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

72. الريسوني: أحمد، الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، ط1، 2017م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

73. الريسوني: أحمد، الشورى في معركة البناء، ط1، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

74. الريسوني: أحمد، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، ط3، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.

75. الريسوني: أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، 1999م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
76. الريسوني: أحمد، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، ط1، 2015م، دار الكلمة، القاهرة.
77. الريسوني: أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط1، 2010م، دار السلام، القاهرة.
78. الريسوني: أحمد، النظر المقاصدي في تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة، ط1، 1436هـ-2005م، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر.
79. الريسوني: أحمد، فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، ط2، 2014م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.
80. الريسوني: أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة الإسلامية، ط2، 2013م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.
81. الريسوني: أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، ط1، 2013م، دار الأمان، الرباط.
82. الريسوني: أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 2013م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.
83. الريسوني: أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، ط2، 2014م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت.
84. الريسوني: أحمد، مقصد السلام في شريعة الإسلام، ط1، 2019م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.
85. الريسوني: أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، ط5، 2017م، دار الكلمة، القاهرة.
86. الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، 1415هـ-1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي
87. الريسوني:أحمد، دراسات في الأخلاق، ط1، 2016م، دار الكلمة، القاهرة، مصر.
88. الريسوني: قطب، فقه التيسير، ط1، 1428هـ-2007م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

حرف الزين

89. الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط1، 1404هـ، دار الفكر، دمشق.
90. أبو زرعة: أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تح: مُحَمَّد تامر حجازي، ط1، 1425 هـ - 2004م، دار الكتب العلمية.
91. زكريا الأنصاري: جمال الدين بن أبي يحيى، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تح: مُحَمَّد فضل المراد، ط2، 1414هـ، دار القلم، سوريا.
92. أبو زيد: بكر بن عبد الله، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد و تخريجات الأصحاب، ط1، 1417هـ، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
93. الزيلعي: فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، 1313هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة.
94. زين العابدين الحدادي: زين الدين مُحَمَّد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، 1356هـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

حرف السين

95. الساعاتي: مظفر الدين بن أحمد، بديع النظام –نهاية الوصول إلى علم الأصول–، تح:سعد بن غرير السلمي، 1405هـ-1985م، رسالة دكتوراة، جامعة أم القرى.
96. السامرائي: إيهاب مُحَمَّد، صناعة المفاهيم بين النص والواقع نحو رؤية جديدة للاجتهاد المعاصر في ظلال منهجية العلامة ابن بيه، نسخة خطية غير منشورة.
97. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، ط1، 1411هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
98. السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، 1416هـ-1995م، دار الكتب العلمية، بيروت.
99. السرخسي: مُحَمَّد بن أحمد، المبسوط، دط، 1414هـ-1993م، دار المعرفة، بيروت.
100. السُّغدي: أبو الحسن علي بن الحسن بن مُحَمَّد، النتف في الفتاوى، تح: صلاح الدين الناهي، ط2، 1984هـ، دار الفرقان، الأردن.
101. السنوسي: عبد الرحمان، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ط1، 1424هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.

102. السنيكي: زكريا بن مُحَمَّد الأنصاري (926هـ)، غاية الوصول في شرح لب الأصول، د ط، د ت ط، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

103. ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تح:عبد الحميد هنداوي، ط1، 1421هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

104. ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، ط1، 1417هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الشين

105. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهيلالي، ط1، 1412هـ-1992م، دار ابن عفان، السعودية.

106. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تح:مُحَمَّد رشيد رضا، المكتبة التجارية، القاهرة.

107. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح: عبد الله دراز، 1427هـ-2006هـ، دار الحديث، القاهرة.

108. الشاطبي: الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، ط1، 1997م، دار ابن عفان.

109. الشافعي: مُحَمَّد بن إدريس، الأم، دط، 1410هـ-1990م، دار المعرفة، بيروت.

110. شمس الدين الأصفهاني: أبو الثناء محمود بن عبد الرحمان، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تح: مُحَمَّد مظهر بقا، ط1، 1406هـ-1986م، دار المدني، السعودية.

111. شوقي إبراهيم علام: فتاوى النوازل وباء كورونا COVID19، دار الإفتاء المصرية، 2020.

112. الشوكاني: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، ط1، 1419هـ-1999م، دار الكتاب العربي.

113. الشوكاني: مُحَمَّد بن علي، فتح القدير، ط1، 1414هـ، دار ابن كثير، دمشق.

114. الشوكاني: مُحَمَّد بن علي، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تح: عصام الصبابطي، ط1، 1993م، دار الحديث، مصر.

115. ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن مُحَمَّد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تح: حمد جمعة ومُحَمَّد اللحيدان، ط1، 2004م، دار الرشد، السعودية.
116. الشيخي: سالم بن عبد السلام، مهارات الاجتهاد التنزيلي لفقه المصالح والمفاسد وتطبيقاتها على الواقع الإفتائي المعاصر، ط1، 2017م، دار قناديل العلم، السعودية.
117. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ط2، 1424هـ-2002م، دار الكتب العلمية، لبنان.

حرف الصاد

118. الصاوي: صلاح، مدخل لترشيد العمل الإسلامي، الأفاق الدولية للإعلام.
119. صديقي: مُحَمَّد نجاة الله، مقاصد الشريعة والحياة المعاصرة، تر: مُحَمَّد رحمة الله الندوي، ط1، 1437هـ-2016م، دار القلم، دمشق.
120. صعب: حسن، علم السياسة، ط6، 1979م، دار العلم للملايين، بيروت.

حرف الطاء

121. طاهيري: عمر ورجاء بلقايد، الفكر المقاصدي ومعالم التجديد عند أحمد الريسوني، ط1، 2017م، دار الكلمة، القاهرة.
122. الطائي: أحمد عليوي حسين، الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، ط1، 1427هـ-2007م، دار النفائس، الأردن.
123. الطبري: مُحَمَّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1422هـ، دار هجر للطباعة.
124. الطبري: مُحَمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، ط1، 1420هـ، مؤسسة الرسالة.
125. الطبقجلي: مُحَمَّد رياض فخري، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي، ط1، 1432هـ، دار الفجر، بغداد.
126. الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن مُحَمَّد، شرح معاني الآثار، تح: مُحَمَّد النجار ومُحَمَّد جاد الحق، ط1، 1414هـ-1994م، عالم الكتب.
127. طه عبد الباقي سرور: دولة القرآن، د ط، د ت ط، دار نهظة مصر، القاهرة.

128. الطياليسي: أبو داوود سليمان، مسند أبي داوود الطياليسي، تح: مُحَمَّد بن عبد المحسن التركي، ط1، 1999م، دار هجر، مصر.

حرف العين

129. ابن عاشور: مُحَمَّد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، د ط، 1979م، الشركة التونسية للتوزيع.

130. ابن عاشور: مُحَمَّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: مُحَمَّد الطاهر الميساوي، ط2، 1421هـ-2001م، دار النفائس، الأردن.

131. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تح: سالم عطا ومُحَمَّد معوض، ط1، 1421هـ-2000م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

132. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي ومُحَمَّد البكري، د ط، 1387هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

133. ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، تح: مُحَمَّد ولد ماديك، ط2، 1400هـ.

134. العدوي: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تح: مُحَمَّد البقاعي، 1414هـ، دار الفكر، بيروت.

135. ابن العربي: أبو بكر مُحَمَّد، أحكام القرآن، راجعه: مُحَمَّد عطا، ط3، 1424هـ-2003م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

136. العز: أبو مُحَمَّد بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه: طه عبد الرؤوف، 1414هـ-1991م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

137. العسكري: مُحَمَّد نصيف، الفكر المقاصدي عند الإمام مالك وعلاقته بالمناظرات الأصولية والفقهية في القرن الثاني الهجري، 1429هـ-2008م، مركز التراث الثقافي المغربي، المغرب.

138. عطية: جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، 1424هـ-2003م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

139. علي علي منصور: مقارنات بين الشريعة والقوانين الوضعية، ط1، 1390هـ-1970م، دار الفتح، بيروت.

140. عمارة: مُحَمَّد، معركة الإسلام وأصول الحكم، ط1، 1410هـ، دار الشروق، القاهرة.
141. العودة: عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط2، 1386هـ-1967م، د دار النشر، د بلد النشر.

حرف الغين

142. الغرياني: الصادق بن عبد الرحمان، مدونة الفقه المالكي، ط1، 2008م، دار ابن حزم، لبنان.
143. الغزالي: أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد، المستصفى، تح: مُحَمَّد عبد الشافي، ط1، 143هـ-1993م، دار الكتب العلمية، لبنان.
144. الغنوشي: راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 1993م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

حرف الفاء

145. الفارابي: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1407هـ-1987م، دار العلم للملايين، بيروت.
146. ابن فارس: أحمد بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام مُحَمَّد هارون، د ط، 1399هـ-1979م، دار الفكر.
147. الفاسي: علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط5، 1993م، دار الغرب الإسلامي.
148. الفراهيدي: الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، د ط، د ت ط، دار ومكتبة الهلال.
149. الفيومي: أحمد بن مُحَمَّد بن علي، المصباح المنير، 1429هـ، دار الحديث، القاهرة.

حرف القاف

150. ابن قدامة: أبو مُحَمَّد موفق الدين، المغني، دط، 1388هـ-1968م، مكتبة القاهرة، مصر.
151. ابن قدامة: أبو مُحَمَّد موفق الدين، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط2، 1423هـ-2002م، : مؤسسة الريان.
152. ابن قدامة: موفق الدين، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، 1414هـ-1994م، دار الكتب العلمية، لبنان.

153. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد، شرح تنقيح الفصول، طه عبد الرؤوف سعد، ط1، 1393هـ-1973م، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
154. القرضاوي: يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ط1، 1421هـ-2000م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
155. القرضاوي: يوسف، في فقه الأولويات، ط2، 1412هـ-1992م، مكتبة وهبة، القاهرة.
156. القرضاوي: يوسف، كيف نتعامل مع القرءان، ط3، 2000م، دار الشروق، القاهرة.
157. القرضاوي: يوسف، الدين والسياسة –تأصيل ورد شبهات-، 2007م، المجلس الأوروبي للإفتاء، دبلن.
158. القرضاوي: يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، ط1، 1422هـ، دار الشروق، القاهرة.
159. القرضاوي: يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط4، 2011م، مكتبة وهبة، القاهرة.
160. القرطبي: شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، 1964م، دار الكتب المصرية.
161. القره داغي: علي محيي الدين، المقدمة في منهج الفقه الإسلامي للاجتهاد والبحث في القضايا المعاصرة في ضوء الثوابت والمتغيرات والمقاصد العامة، ط1، 1431هـ-2010م، دار البشائر الإسلامية، لبنان.
162. القزويني: عبد الكريم بن مُحَمَّد، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تح: علي عوض وعادل عبد الموجود، ط1، 1417هـ، دار الكتب العلمية، لبنان.
163. قطب: سيد، معالم في الطريق، د ط، د ت ط، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع.
164. القيرواني: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تح: مُحَمَّد حجي، ط1، دار الغرب الإسلامي.
165. ابن القيم: أحكام أهل الذمة، تح: يوسف البكري، شاكر العروري، ط1، 1418هـ، رمادى للنشر، الدمام.
166. ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مُحَمَّد عبد السلام إبراهيم، ط1، 1411هـ- 1991م، دار الكتب العلمية، بيروت.

167. ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، بدائع الفوائد، د ط، د ت ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

168. ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، د ط، 1403هـ-1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.

169. ابن القيم: مُحَمَّد بن أبي بكر شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27، 1425هـ-1994م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

170. ابن القيم: شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر، الداء والدواء، ط1، 2018م، دار النوادر المغربية، الدار البيضاء.

171. ابن القيم: شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر، الطب النبوي، تح:عبد الغني عبد الخالق، دار الفكر، بيروت.

حرف الكاف

172. الكاساني: علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، 1406هـ-1986م، دار الكتب العلمية، لبنان.

173. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تح: مُحَمَّد شمس الدين، ط1، 1419هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

174. الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، عدنان درويش ومُحَمَّد المصري، ط2، 1419هـ_1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

175. كمال السعيد حبيب: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ط1، 2002م، مكتبة مدبولي.

176. الكوسج إسحاق بن بهرام المروزي: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، ط1، 1425هـ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

177. الكيلاني: عبد الرحمان، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، 1421هـ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

حرف اللام

178. اللخمي: علي بن مُحَمَّد الربعي، التبصرة، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، ط1، 1432هـ-2011م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

حرف الميم

179. مالك بن أنس رواية سحنون عن ابن القاسم، المدونة، ط1، 1415هـ-1994م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

180. مالك بن أنس: الموطأ رواية مُحَمَّد بن الحسن الشيباني، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2، المكتبة العلمية.

181. مالك بن أنس: الموطأ، تح: مصطفى الأعظمي، ط1، 2004م، مؤسسة زايد بن سلطان، الإمارات.

182. الماوردي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، الأحكام السلطانية، دط، دار الحديث، القاهرة.

183. الماوردي: أبو الحسن علي بن مُحَمَّد، الحاوي الكبير، تح: مجمد عوض وعادل عبد الموجود، ط1، 1419هـ-1999م، دار الكتب العلمية، لبنان.

184. ابن المبارك: أبو عبد الرحمان عبد الله، الزهد والرقائق، تح: حبيب الرحمان الأعظمي، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت.

185. متولي: عبد الحميد، أزمة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ط1، 1970م، المكتب المصري الحديث، القاهرة.

186. مجدي: مُحَمَّد عاشور، الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، ط1، 1423هـ-2002م، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

187. المجليدي: أحمد سعيد، التيسير في أحكام التسعير، تح: موسى لقبال، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

188. مجموعة علماء من الأزهر الشريف: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، 1393هـ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر.

189. محماد: رفيع، النظر المقاصدي رؤية تنزيلية، ط1، 2010م، دار السلام، القاهرة.

190. مُحَمَّد المكي الناصري: التيسير في أحاديث التفسير، ط1، 1405هـ-1985م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

191. مُحَمَّد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ط1، 2001م، مكتبة الفرقان.

192. مُحَمَّد شهيد، "مشاهد من المقاصد" المقاصد تنظيرا وتجديدا، نسخة خطية

193. مدكور: مُحَمَّد سلام، المدخل للفقه الإسلامي، ط2، 1383هـ، دار النهضة العربية.

194. المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي.

195. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، تح: زهير الشاويش، ط1، 1401هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

196. مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

197. المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي تأملات في النظام السياسي، د ط، د ت ط، شركة الشهاب، الجزائر.

198. موسى عز الدين عبد الهادي، أحكام التسعير في الشريعة الإسلامية، 1410هـ-1990م، دار النهضة العربية، القاهرة.

199. الموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، 1356هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

200. الميورقي: مُحَمَّد بن فتوح بن عبد الله، الجمع بين الصحيحين، تح: علي حسين البواب، ط2، 2002م، دار ابن حزم، لبنان.

حرف النون

201. النجار: أبو البقاء مُحَمَّد بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تح: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، 1418هـ-1997م، مكتبة العبيكان.

202. النجار: عبد المجيد، في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، ط1، 1994م، دار النشر الدولي، الرياض.

203. النجار: عبد المجيد مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط1، 2006م، دار الغرب الإسلامي.

204. النجار: عبد المجيد، مراجعات في الفكر الإسلامي، 2008م، دار الغرب الإسلامي، تونس.
205. ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دار الكتاب الإسلامي.
206. النفراوي: شهاب الدين، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 1415هـ، دار الفكر.
207. النملة: عبد الكريم مُحَمَّد بن علي، المهذب في أصول الفقه المقارن،ط1، 1420هـ-1999م، مكتبة الرشد، الرياض.
208. النووي: أبو زكريا محيي الدين، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
209. النووي: أبو زكرياء محيي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الهاء

210. الهروي: أبو منصور مُحَمَّد بن أحمد، تهذيب اللغة، تح: مُحَمَّد عوض مرعب، ط1، 2001م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

حرف الواو

211. الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط، أصل تحقيقه رسالة دكتوراة، ط1، 1430هـ، نشر من عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود، المملكة السعودية.
212. الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح:أحمد عادل عبد الموجود وآخرون، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية، لبنان.
213. الونشريسي: أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح: جماعة من الفقهاء، 1401هـ-1981م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

حرف الياء

214. يعلى الموصلي: أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تح: حسين سليم، ط1، 1984م، در المأمون للتراث، دمشق.

215. يكن: فتحي، أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان، ط1، 1996م، مؤسسة الرسالة، الكتاب الثالث الأداء النيابي في الميزان.

216. اليوبي: مُحَمَّد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط1، 1418هـ-1998م، دار الهجرة، السعودية

217. يوسف قاسم، مبادئ الفقه الإسلامي، 1403هـ، دار النهضة العربية.

218. يوسف موسى: مُحَمَّد، نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1964هـ، دار المعرفة، القاهرة.

_ الرسائل الجامعية:

لعيادي: عبد العزيز، الاجتهاد المقاصدي ومناهجه، -ماجستير-، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

_ المقالات:

1. أبرار أحمد هادي، النوازل الطبية المتعلقة بجائحة كورونا المستجد، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مايو 2020، الكويت.

2. ابن بيه: عبد الله، الكلمة التأطيرية للملتقى الأول لمنتدى تعزيز السلم، 10/9 مارس2014، أبو ظبي.

3. ابن بيه: عبد الله، تأصيل السلم وإسهام الإسلام فيه، مجلة السِّلم، العدد الأول، شتاء 2018م، الإمارات العربية المتحدة.

4. ابن بيه: عبد الله، محددات منهجية في التعامل مع النصوص الشرعية، مجلة الموطأ، العدد الأول، 2018م، الإمارات العربية.

5. الجديع: عبد الله، "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، 1423هـ-2003م، دبلن، إيرلندا.

6. الحسني: إسماعيل، قراءة في كتاب "تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع"، مجلة مركز الموطأ، العدد1، مارس 2018م،الإمارات.

7. حميتو: يوسف، العلامة بن بيه وبراديغم السلم، مجلة السلم، العدد الثاني، ربيع 2018م، الإمارات العربية.

8. سمير قجاور: تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لحاجيات فرضها الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر.
9. عشاق: عبد الحميد، بذل السلام للعالم: رؤية فقهية مقاصدية، مجلة السلم، العدد الأول، شتاء2018م، الإمارات.
10. عمر عبد الله الشهابي: "حظر التجول بداعي الطوارئ الطبية دراسة تطبيقية على الآثار الاقتصادية مقارنة بالقانون الكويتي في ظل جائحة كورونا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع:مايو 2020، جامعة الكويت.
11. فراس عبد الحميد الشايب، الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي "دراسة تأصيلية تطبيقية"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد3، 2015م.
12. فيصل أحمد اللميع: "المعالم التشريعية المتعلقة بأحكام جائحة كورونا"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مايو 2020، جامعة الكويت.
13. قادر الزنكي: نجم الدين، المنظومة المقاصدية وأثرها في تحقيق الأمن، مجلة السلم، العدد الأول، شتاء 2018م، الإمارات.
14. لخضر الزاوي: صوم رمضان وصلاة التراويح والعيد زمن الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر.
15. مُحَمَّد سكحال، حكم البيع يوم الجمعة وقت الصلاة التي أُديت ظهرا بسبب الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر.
16. مُحَمَّد سنيني: طهارة الأطباء والممرضين وصلاتهم حال العمل في الوباء، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر.
17. مُحَمَّد عبد القادر أبو فارس: "أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، 2003م، إيرلندا.
18. مُحَمَّد هندو، "حكم تعليق الجمعات والجماعات بسبب وباء كورونا"، الجائحة الكورونية أبحاث فقهية ونصائح مجتمعية، شركة الأصالة، الجزائر.
19. مولوي: فيصل، "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء، ع2، 1423هـ-2003م، دبلن، إيرلندا.

20. النجار: عبد المجيد، فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الشاطبي، مجلة الموافقات.
21. نهات عبد القدوس: "إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه"، مجلة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ع2، 2003م، إيرلندا.

_ الدورات والمقابلات:

أ- دورة المقاصد قراءة وشرحا لكتاب "المدارس والإمام وأثر المقامات الكاشفة عن المقاصد" من تأطير الدكتور الأخضر الأخضري ومن تنظيم مركز التجديد الأخضري، 03رمضان 1441هـ_26أبريل 2020م.

ب- مقابلة مع الدكتور أحمد الريسوني، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، مقر حركة الإصلاح والتوحيد بالرباط، المغرب، يوم 20مارس 2019م، الساعة 17:30.

_ المواقع الإلكترونية:

Binbayyah:www//http .net موقع العلامة عبد الله بن بيه

الأخضر الأخضري، تيسير فهم مقاصد الشريعة الإسلامية، قناة الأنيس على اليوتيوب.

عمر مُحَمَّد العبسو، عبد المجيد النجار، 14شباط2015، موقع رابطة أدباء الشام.
/http://www.odabasham.net

الهادي بريك، عرض وحوار حول كتاب مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مقال الكتروني.
https://afaqdubai.ae

الموقع الرسمي لفضيلة الدكتور أحمد الريسوني. http://raissouni.net
https://www.cilecenter.org/ar/about-us/our-team/sheikh-dr-ahmed-raissouni

الجباري: عبد الله، الاجتهاد المقاصدي وضرورة التقعيد: قواعد المقاصد للدكتور أحمد الريسوني أنموذجا، مركز ضياء للمؤتمرات والأبحاث، https://www.diae.events/.

العلواني: طه جابر، نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، ملتقى فقه الأقليات.

ابن بيه: وماذا عن فقه الأقليات، ملتقى فقه الأقليات.

النجار: عبد المجيد، نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة بالغرب، ملتقى فقه الأقليات.

هكذا تكلم الترابي عن زواج المسلمة بالكتابي، نشر ب21 نيسان 2006م،
https://www.albawaba.com/ar

ولد الددو: مُحَمَّد الحسن، علم مقاصد الشريعة، قناة فور شباب على اليوتيوب.

عبد الله بن بيه: قيم مابعد كوفيد: التضامن وروح ركاب السفينة"، 08ديسمبر2020، منتدى تعزيز السلم السابع، 2021/5/5، 13:08سا.

أحمد الريسوني، مقاصد الشرع ومقاصد الطب، ديسمبر 2013، جريدة الدستور الأردنية، 2021/05/02، 14:18سا.

World health organization, Coronavirus, 11 Avr 2021, 20:00h, https://www.who.int/health-topics/coronavirus

National Center for Immunization and Respiratory Diseases (NCIRD), Last Updated Feb. 22, 2021, 11 Avr 2021, 20;30h, https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/symptoms-testing/symptoms.htm.

World health organization, Coronavirus disease (COVID-19): How is it transmitted?, 13 December 2020, 20 Mai 2021, 16:05h, https://www.who.int/news-room/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19.

فتوى مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي www.alitihad.ae/news

بيان رئيس هيئة كبار العلماء، http://www.alriadh.com1808439

العين الإخبارية،2021/06/12، http: al-ain.com

عبد الحق الخواني: "الرأي الشرعي في مختلف العقود التي تأثر تنفيذها بسبب الجائحة عقود التوريد والتوظيف والمقاولات"، 19يوليو2020، مؤتمر فقه الطوارئ، قناة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه على اليوتيوب، 2021/06/28.

عبد الله بن بيه: "معالم فقه ما بعد كورونا" يبحث اجتهادات الدول الإسلامية، 18يوليو 2020، مؤتمر فقه الطوارئ، 2021/05/08، 02:00سا، www.alitihad.ae

ابن بيه: "قيم ما بعد كوفيد: التضامن وروح ركاب السفينة"، 08ديسمبر2020، منتدى تعزيز السلم، 2021/5/5، 13:08سا.

الموسوعات:

ت- الموسوعة العربية العالمية، ط2، 1999م، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر، السعودية

ث- الموسوعة الفقهية، حرف السين، سد الذرائع.

ج- موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، تحرير: رفعت السيد العوضي، ط1، 2010م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

فهرس الموضوعات

مقدمة .....أ

الفصل التمهيدي: مصطلحات البحث ومفاهيمه

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد.....10

الفرع الأول: لغة 10

الفرع الثاني: شرعا.....10

أولا: من القرآن الكريم 10

ثانيا: من السنة النبوية: 13

الفرع الثالث: اصطلاحا.....15

الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات:.....17

المبحث الثاني: مفهوم المقاصد.....19

الفرع الأول: لغة 19

الفرع الثاني:شرعا 20

أولا: القرءان الكريم:.....20

ثانيا: السنة النبوية:.....21

الفرع الثالث: اصطلاحا:.....22

الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات.....27

المبحث الثالث: تعريف التطبيقات.....28

الفرع الأول: لغة 28

الفرع الثاني: شرعا.....28

أولا: القرآن الكريم.....28

ثانيا: السنة النبوية.....28
الفرع الثالث: اصطلاحا.....29
الفرع الرابع: العلاقة بين التعريفات.....30
المبحث الرابع: مفهوم الاجتهاد المقاصدي 30

الفصل الأول: أعلام الاجتهاد المقاصدي المعاصرين في بلاد المغرب العربي

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي عند العلامة عبد الله بن بيه.....39
المطلب الأول: ترجمة الشيخ عبد الله بن بيه.....39
الفرع الأول: مولده ومسيرته العلمية 39
الفرع الثاني: إنتاجه العلمي 40
المطلب الثاني: ملامح الاجتهاد المقاصدي عند عبد الله بن بيه 41
الفرع الاول: صياغة الحدود.....41
1- تعريف المقاصد: 41
2- المقصد الضروري.....42
3- قصد الكلي 42
4- المقصد الكلي الأعلى.....42
5- المقاصد القدرية أو الكونية 42
الفرع الثاني: صناعة المفاهيم 43
الفرع الثالث: علاقة المقاصد بأصول الفقه.....44
المطلب الثالث:قضايا من الاجتهاد المقاصدي في فكر عبد الله بن بيه 45
الفرع الأول: موازنات المقاصد 45
القضية الأولى: المصلحة بين العقل والنقل 45

القضية الثانية: دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبُّد 46
القضية الثالثة: التجاذب بين الكلي و الجزئي 47
الفرع الثاني: مشروع السلم العالمي 47
المبحث الثاني: النظر المقاصدي عند عبد المجيد النجار 51
المطلب الأول: ترجمة للدكتور عبد المجيد النجار 51
الفرع الأول: مولده ومسيرته العلمية 51
الفرع الثاني: إنتاجه العلمي 52
المطلب الثاني: مراجعات في مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث المضمون 52
1- مراجعته لمفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية: 53
2- تميزه في ضبط و تحديد المقصد الأعلى من الشريعة 54
3- عنايته بالبعد الجماعي في تحديد مقاصد الشريعة 55
4- تجاوزه لحصر الضروريات في الكليات الخمس المعروفة 56
5- التوسع النوعي في تصنيف المقاصد 57
المطلب الثالث: مراجعات في مقاصد الشريعة من حيث التفعيل 60
المبحث الثالث: الفكر المقاصدي عند أحمد الريسوني 63
المطلب الأول: ترجمة للدكتور أحمد الريسوني 63
الفرع الأول: مولده مسيرته العلمية 63
الفرع الثاني: إنتاجه العلمي 64
المطلب الثاني: معالم الاجتهاد المقاصدي عند الريسوني 66
الفرع الأول: صياغة الحدود 66
-تعريف المقاصد: 66
- مقاصد المقاصد: 66

-الفكر المقاصدي:.....67
الفرع الثاني : تصنيف كليات القرآن.....67
المطلب الثالث: مظاهر من الفكر المقاصدي للريسوني.....69
الفرع الأول: التأريخ لعلم المقاصد: 69
الفرع الثاني: استقلالية علم المقاصد:.....70
الفرع الثالث: قواعد علم المقاصد:.....71

الفصل الثاني: الاجتهاد المقاصدي في العصر الحديث مجالاته ومسالكه وآثاره

المبحث الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي 76
المطلب الأول: مجالات الاجتهاد المقاصدي عند نور الدين الخادمي 76
المطلب الثاني: مجالات الاجتهاد المقاصدي بالنظر الأصولي 80
المطلب الثالث: مجالات الاجتهاد المقاصدي في الطروحات المعاصرة.....88
المبحث الثاني: مسالك الاجتهاد المقاصدي 99
المطلب الأول: مسالك في فهم النص.....99
الفرع الأول: النصوص والأحكام بمقاصدها:.....99
الفرع الثاني: التنسيق بين الكليات والجزئيات.....101
الفرع الثالث: رفع التعارض و الترجيح بالمقاصد.....104
المطلب الثاني: مسالك في تفعيل الأدلة 107
الفرع الأول: مراعاة المصالح في الاجتهاد 107
الفرع الثاني: الاستحسان الاستصلاحي.....111
الفرع الثالث: سدُّ الذرائع وفتحها 112
المطلب الثالث: مسالك في تنزيل الحكم.....113

الفرع الأول: تحقيق مناط الحكم –فقه الواقع– 113
الفرع الثاني: تفعيل فقه الموازنات 117
1- التعارض بين المصالح 117
2- التعارض بين المفاسد 118
3- التعارض بين المصالح والمفاسد 118
الفرع الثالث: اعتبار مآلات الأفعال–فقه التوقع– 120
المبحث الثالث: أثر الاجتهاد المقاصدي في فهم النص والترجيح 124
المطلب الأول: نماذج في فهم النص والترجيح وفق مقاصد الشرع 125
الفرع الأول: اجتهاد عمر ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم: 125
الفرع الثاني: اجتهاد عمر ﷺ في عدم قسمة سواد العراق 127
الفرع الثالث: اجتهاد عمر ﷺ في منع الزواج من الكتابيات.....127
المطلب الثاني: نماذج للمعاصرين في فهم النص والترجيح بالمقاصد 129
الفرع الأول: حديث "من قتل قتيلا له عليه بيّنة فله سلبه" 129
الفرع الثاني: حديث "من أحيا أرضا ميتة فهي له" 131
الفرع الثالث: البيع وقت صلاة الجمعة: 132
الفرع الرابع: نكاح الشغار: 133
المطلب الثالث: تطبيق الترجيح بالمقاصد على مسألتي "التسعير والتضخم".....134
الفرع الأول: علاقة المقاصد بقضايا المال والاقتصاد.....134
الفرع الثاني: مسألة التسعير 136
الفرع الثالث: مسألة التضخم.....138

الفصل الثالث: منظومة التفعيل المقاصدي في النوازل و المستجدات

المبحث الأول: الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية 143

المطلب الأول: المقاصد والسياسة الشرعية 143

المطلب الثاني: دراسة النازلة فقهيا –تولي بعض الولايات العامة والمناصب المهمة في ظل قوانين مخالفة للشريعة–.....150

تصوير النازلة: 151

تحرير محل النازلة:.....152

الحكم الشرعي للمسألة: 153

القائلون بالمنع والحرمة:.....153

القائلون بالجواز: 153

الاستدلال الفقهي والأصولي للنازلة.....156

أدلة القائلين بالمنع:.....156

أدلة القائلين بالجواز: 158

المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي 160

أولا: البعد المقاصدي عند القائلين بالمنع 160

ملاحظة مرتبة الضروريات: 161

مدى اعتبار مسالك الاجتهاد المقاصدي:.....162

ثانيا: البعد المقاصدي عند القائلين بالجواز 162

مدى ملاحظة مرتبة الضروريات:.....162

مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة 163

مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي 165

النصوص والأحكام بمقاصدها: 165
التنسيق بين الكليات والجزئيات: 165
مراعاة المصالح في الاجتهاد: 166
سد الذرائع: 167
النظر إلى المآلات: 167
الموازنات: 168
الترجيح: 169
المبحث الثاني: الاجتهاد المقاصدي ومسائل فقه الأقليات المسلمة 172
المطلب الأول: المقاصد وفقه الأقليات 172
المطلب الثاني: دراسة النازلة فقهيا –المرأة تسلم تحت رجل غير مسلم– 175
تصوير النازلة: 175
تحرير محل النزاع: 175
الاتجاهات والأقوال في المسألة: 176
الاتجاه الأول: القائلون بالتفريق بين المرأة وزوجها الكافر 176
الاتجاه الثاني: القائلون ببقاء المرأة عند زوجها 178
الاستدلال الفقهي والأصولي لكل اتجاه 180
أدلة القائلين بالتفريق: 180
الأدلة من القرآن الكريم: 180
الأدلة من السنة النبوية: 182
استدلالهم بالآثار عن الصحابة: 185
من الإجماع: 186
استدلالهم بالمعقول: 187

أدلة القائلين ببقاء المرأة مع زوجها: 187
الاستدلال بالقرآن الكريم:.....187
الاستدلال بالسنة النبوية: 189
الاستدلال بآثار الصحابة: 190
فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.....193
المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي 194
البعد المقصدي عند القائلين بالفرقة.....195
أولا: مدى التوفيق في تحقيق المناط على الواقعة محل الدراسة 195
ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات 197
ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة 198
رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي 199
البعد المقصدي عند القائلين ببقاء العصمة.....200
أولا: مدى التوفيق في تحقيق المناط على الواقعة محل الدراسة 200
ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات 201
ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة 202
رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي 204
1- التنسيق بين الكاليات والجزئيات 204
2- مراعاة المصالح في الاجتهاد:.....204
3- الموازنة بين المصالح والمفاسد: 205
4- فتح الذرائع.....206
5- اعتبار المآلات 206
البعد المقصدي في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث 206

الترجيح 207
المبحث الثالث: الاجتهاد المقاصدي في المستجدات الطبية 211
فيروس كورونا أنموذجا 211
المطلب الأول: المقاصد والمستجدات الطبية 211
المطلب الثاني: عرض نازلة كورونا وأهم متعلقاتها الفقهية 214
أولا: فيروس كورونا 214
ثانيا: أعراض مرض فيروس كورونا 214
ثالثا: طريقة انتقال فيروس كورونا 215
رابعا: الفتاوى الفقهية المتعلقة بنازلة كورونا 216
-1فتاوى العبادات: 216
أ- فتاوى الطهارة 216
ب-فتاوى الصلاة 217
ج- فتاوى الصوم 219
د- فتاوى الزكاة 219
هـ- فتاوى الحج 219
-2فتاوى المعاملات: 220
أ-ضرورة فرض الحجر الصحي: 220
ب-البيع وقت صلاة الجمعة التي أديت ظهرا بسبب الوباء 221
ج- الحكم الشرعي للعربون في زمن الجائحة. 221
د- حكم فسخ عقد الإجارة في جائحة كورونا: 221
هـ-عقود التوظيف: 222
المطلب الثالث: تحليل وبيان البعد المقاصدي في الفتاوى المتعلقة بجائحة كورونا 223

أولا: مدى تحقيق المناط في الواقعات والمستجدات.....225
ثانيا: مدى ملاحظة الضروريات 228
ثالثا: مدى اعتبار المقاصد التشريعية العامة 229
رابعا: مدى إعمال مسالك الاجتهاد المقاصدي 230
خامسا: القواعد الحاكمة في نوازل كورونا.....232
الخاتمة.....234
فهرس الآيات القرآنية.....239
فهرس الأحاديث النبوية.....247
فهرس المصادر والمراجع 249
فهرس الموضوعات.....271
الملخص
Summary

الملخص

تناولت الدراسة موضوع الاجتهاد المقاصدي عند فقهاء المغرب العربي المعاصر، مع بعض النماذج التطبيقية.

وجاء فيها بعد بيان المقصود من الاجتهاد المقاصدي، رجالات هذا الفن في بلاد المغرب العربي الحديث، واختارت الباحثة ثلاثة نماذج، تمثل الريادة المقاصدية في هذا العصر، وهم: الشيخ المحفوظ عبد الله بن بيه، والدكتور عبد المجيد عمر النجار، والدكتور أحمد الريسوني.

ثم جاء الشق النظري، الذي بنت فيه الباحثة معالم الاجتهاد المقاصدي، ببيان مجالاته ومسالكه وآثاره في فهم النص الشرعي ورفع التعارض والترجيح. لتختتم الدراسة بجملة من القضايا التطبيقية التي مثلت بجلاء البعد والنظر المقاصدي عند الأعلام المعاصرين.

وعليه فموضوع الاجتهاد المقاصدي من الموضوعات الحية، التي تحتاجها الأمة لضمان سيرورة الأحكام الشرعية، وبناء الفقه المقاصدي.

Summary:

(Al ijtihad El makasidi) and its application by contemporary scholars in the Maghreb.

This study is about (Al ijtihad El makasidi) by some of modern Maghrebian scholars with some applicable models.

This statement deals with the definition of (Al ijtihad El makasidi), and its leaders in the modern Maghreb, therefore, the researcher chooses three models that represent the leadership of (Al ijtihad El makasidi)in the current era that are: Al Sheikh Abdallah Ibn baya, Dr. Abdulmajid Najjar and Dr Ahmed Raïssouni.

And then comes the theoretical side, in which the researcher builds the basics of (Al ijtihad El makasidi) , it's different areas and pathways, and its effects on the understanding of religious texts and clearing Contradictions and weighting.Finally, the researcher ends up the study with a series of practical issues which clearly draw the dimension and views of (Al ijtihad El makasidi) for contemporary scholars.

To sum up things, (Al ijtihad El makasidi) is an essential subject to guarantee the right processing of Sharia rulings and builing the right jurisprudence of (Al ijtihad El makasidi).

الحمد لله رب العالمين