



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الحاج لخضر. جامعة باتنة 1



نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

دور المقاصد في تفسير نصوص الشريعة الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية
تخصص: الفقه المقارن وأصوله

إشراف الأستاذة الدكتورة:
مليكة مخلوفي

إعداد الطالب:
يحيى بن بعزیز

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عبد الرحمن معاشي	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
مليكة مخلوفي	أستاذ	جامعة باتنة 1	مقررا
نوارة دري	أستاذ	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
ميلود مهبوي	أستاذ	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
دليلة شايب	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا
نادية سخان	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا مناقشا

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۴۳۸

الإهداء


إلى من أمرني الله سبحانه وتعالى بهما وطاعتهما والإحسان إليهما: والدتي حفظها الله التي نذرت حياتها في سبيل نجاحي وتحصيلي للعلم النافع والسعادة في الدين والدنيا .
إلى روح والدي والذي كان سنداً لي في دراستي وأحاطني برعايته المادية والمعنوية طيلة مساري الدراسي .
أسأل الله تعالى أن يتغمده برحمته ويكرمه بمغفرته وأن يجعله مع الشهداء والصالحين .

الشكر والتقدير

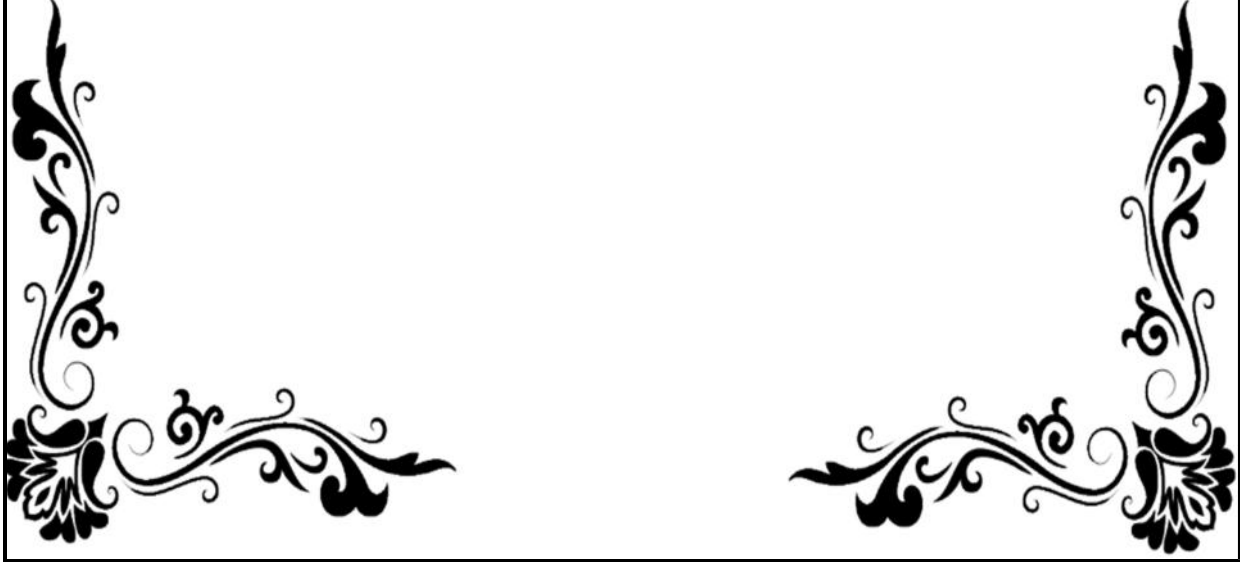
بعد حمد الله سبحانه وتعالى وشكره على فضله وكرمه عليّ بإتمام هذا البحث فإن من محاسن الشِّيم وفضائل الأخلاق أن يعترف المرء بالفضل لأهله؛ ولهذا أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذة الكريمة مليكة مخلوف في التي تكرّمت عليّ بالإشراف على هذا البحث وقد منحني في هذه الرحلة الطويلة الكثير من وقتها الثمين، ورمّودتني بما يكفي في التوجيهات والنصائح القيمة التي أنارت لي السبيل واختصرت لي الطريق ولم تُأل جهداً كلُّ ذلك في طلاقة وجه ومرحابة صدر وعناية ومراعاة؛ أسأل الله تعالى أن يجعل ذلك في ميزان حسناتها وأن يحفظها ويمنّ عليها بدوام الصحة والعافية . . .

وأثني بالشكر والعرفان إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة هذا البحث وإبداء الملاحظات القيمة .

كما أتقدم بالشكر إلى هيئة التدريس في كلية العلوم الإسلامية بهذه الجامعة لما يذلونه من جهد في سبيل نشر العلم النافع والإعلاء من شأنه، وكذا الطاقم الإداري الذي لا يتوانى في خدمة طلبة العلم .



مقدمة



مقدمة:

الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه يليق بجلاله وجماله وكبريائه وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء وإمام المرسلين صاحب المقام المحمود والحوض المورود؛ الذي من الله ببعثته على هذه الأمة ليزكيها ويُعَلِّمَهَا الكتاب والحكمة ويهديها الصراط المستقيم، وعلى آله الطاهرين وصحبه الطيبين وأتباعه الذين حَفِظَ اللهُ بهم الدين فَوَعَا الخُطَابَ وفهموا عن الله مراده وأدركوا مقاصده وأحسنوا البلاغ وكانوا عنه فيه موقعين وبعد:

فإن من أعظم نِعَمِ اللهُ تعالى على عباده أن جعل شريعة الإسلام مِسْكَ ختام الشرائع وحَفِظَهَا من التحريف والتزييف فقال في محكم تنزيله ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ الحجر: ٩، وجعلها خالدة وباقية ما دامت السماوات والأرض تستوعب التطورات المختلفة والمستجدات الحادثة بكل أشكالها وألوانها في مختلف الأزمان والأماكن والأحوال؛ فكانت رحمة للعالمين وهداية للناس أجمعين لما تمتعت به من المبادئ والمقومات التي لا تتوفر في غيرها من التشريعات الإنسانية والقوانين الوضعية التي كلما طال بها الزمن ظهر عَوْرُهَا وبان عَرَجُهَا واتضح اعوجاجها وتجلت عيوبها ونقائصها وتيقن ذوو العقول النقية أنها لا ترقى لأن تنافس شريعة الإسلام المباركة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

فحقَّ لعلمائها أن ينظروا في مقاصدها ويكتشفوا محاسنها ويتأملوا في معانيها وأسرارها ويلتفتوا إلى حِكْمِهَا وغاياتها التي جاءت من أجلها؛ لِيُفَقِّهُوا المسلمين بها ويعلمونهم أحكام شريعتهم ويُطَلِّعُوهُمْ على عظمة التشريع ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ويتمسكوا بما جاء فيها ويستغنوا بها ويتبرؤوا من كل ما يخالفها ويناقضها، ويدعو غير المسلمين للتعرف على فضائلها ويرشدوهم إلى الاطلاع على مكارمها ومحامدِهَا تحقيقا لمقصد الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة وتبليغ رسالة الإسلام الخالدة.

وتُعَدُّ نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أصلين متينين وركنَيْنِ ثابتين في تلك الشريعة المباركة باعتبارهما مَنَهَلًا فَيَاضًا ومورداً عَذْبًا زَلَالًا للأدلة وأصول التشريع الأخرى كالإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان وغيرها، ومعلوم أنّ تفسير نصوص الكتاب والسنة وفهمها يُعَدُّ من أهم الأولويات التي يجب أن يراعيها المجتهدون حين الاستدلال

واستنباط أحكام الشريعة واستدرار المعاني الشرعية منها ليصلوا بذلك إلى تحصيل مقاصدها وغاياتها التي تروم إليها ليتحقق بذلك امتثال التكليف.

وإنّ الفهم السليم والتصور الصحيح لمعاني النصوص ودلالاتها لا يكون إلا من خلال اتّباع المنهج السديد والمسلك الرشيد الذي سلكه الصحابة رضي الله عنهم والعلماء الراسخون من بعدهم؛ الذين اجتهدوا فأجادوا وأفادوا وانتقوا على وضع جملة من القواعد والآليات التي ترسّم معالم الاجتهاد وتُعين على تفسير النصوص ومعرفة دلالاتها مسترشدين في ذلك بنور الكتاب الكريم والسنة الشريفة واستقراء فتاوى الصحابة واجتهاداتهم وهم الذين عايشوا التنزيل وأخذوا الفقه والعلم من مشكاة النبوة من غير تبديل ولا تحويل، ولعل اللبنة الأولى والحجر الأساس في ذلك ما قرره الإمام الشافعي في كتابه الرسالة الذي وُضِع فيه المعالم المنهجية والأسس النظرية لما يتعلق بالاجتهاد وتفسير النصوص.

ولما كانت مقاصد الشريعة من أهم الوسائل والآليات التي يمكن الاستعانة بها في تفسير النصوص الشرعية وفهم معانيها التي أرادها الشارع الحكيم اهتمّ بها الصحابة رضي الله عنهم أيما اهتمام واعتمدوا عليها في تقرير كثير من الأحكام؛ لا سيما تلك التي تتعلق بالوقائع الحادثة والنوازل الطارئة فحكّموا عليها بناء على النظر المقاصدي الذي فهموه من نصوص القرآن والسنة؛ ولعل اجتهادات الخليفة عمر رضي الله عنه شاهدة على ذلك كقتل الجماعة بالواحد، وإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم، ومنع الزواج بالكتابات وغيرها، وهذا ما جعل العلماء يصرفون اهتمامهم لاعتبار المقاصد والحكم ويراعون المعاني والعلل حين النظر في النصوص الشرعية طلبا للفهم الصحيح والتفسير السليم ولأجل ذلك جعلوا من المقاصد أهمّ الشروط التي يجب توفرها لصلاحيّة الاجتهاد واستنباط الأحكام.

وإذا نظرنا فيما يتعلق بفهم وتفسير النصوص فإننا نجد أن هناك منهجين نقيضين أحدهما بالغ في الأخذ بظواهر النصوص والعكوف على ظواهرها والتمسك بحرفيتها وأغفل المعاني والعلل وردّ كلّ ما خلا عن التصريح في بيان مراد الشارع فسُمّوا بالظاهرية، وكان ابن حزم أكثر من جسّد هذا المذهب وناجح واجتهد في الدفاع عنه، وقد نال هذا التوجّه إعجاب الكثير في زماننا ممن انتسب إلى العلم فاتخذوه منهجا فقهيا ومسلكا علميا لفهم النصوص واستنباط الأحكام ما جعلهم يَجَنّحون إلى التشدد والتعسير والوقوف على الظواهر دون المقاصد في كثير من المواقف والمسائل ورفضوا كل رأي يفتح باب التيسير ويرفع

الحرص على المكلفين؛ وكان لذلك أثر واضح في نشر بعض المفاهيم الخاطئة والآراء القاصرة التي صوّرت للناس الشريعة وكأنها صخرة صماء يعجز المرء عن حملها ويتعذّر النظر في مقاصدها ومحاسنها وقد كان لهذا الموقف أثر سلبي ووخيم على الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى تجلّى في تغيير الناس وتزهيدهم في الإذعان لسلطان الشريعة.

وفي مقابل ذلك منهج ثانٍ أغرق في الأخذ بالمقاصد واعتبار المصالح ولو أدى ذلك إلى إقصاء النصوص الشرعية وإبطالها حتى وإن كانت قطعية في دلالاتها صريحة في معانيها وهؤلاء أحرى أن يُسمّوا بالمجتريين على النصوص؛ وقد مثّل هذا المنهج في زماننا دعاة الحداثة والعلمانية الذين يسمون أنفسهم بالمفكرين والمجددين الذين اتهموا الشريعة بالقصور عن مسايرة النوازل والمستجدات وعدم الوفاء بمتطلبات العصر ومصالح الناس واعتبارها مُعيقاً للتحضر والتقدم، وهؤلاء تأثروا بالباطنية الذين أوّلوا ظواهر النصوص بمعانٍ تليق ببعيدتهم والتي تهدف إلى الانسلاخ من الشرع والتقلّت من أحكامه.

وبين هذه المناهج منهج آخر وسطٌ وهو الذي أمّهُ الصحابة والعلماء الراسخون من بعدهم حين أخذوا بالنصوص والمقاصد معا من غير غلو ولا تفريط فبنّوا على ذلك اجتهاداتهم وآراءهم فوفّقوا في فهم الأحكام وأحسنوا تنزيلها على واقع المكلفين؛ وبناء على ذلك كان البحث في هذا الموضوع محاولة للكشف عن أهمية المقاصد وأثرها في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام ومعرفة مراد الشارع منها وتنزيلها على أرض الواقع تنزيلا مقاصديا يتحقق به جلب المصالح ودرء المفاسد مراعاة للجمع والتوفيق بين المقاصد والنصوص في استقامة واعتدال وتحصيلا لهذه الغاية وتحقيقا لهذا المقصد جاء موضوع بحثي في هذه الأطروحة موسوما بـ: "دور المقاصد في تفسير نصوص الشريعة الإسلامية" إشكالية الموضوع:

إنّ صلة الله سبحانه وتعالى بعباده هو ذلك الخطاب الشرعي ممثلاً في نصوص الوحيين وقد اجتهد العلماء في فهمها وتفسيرها ما بين مُقدّسٍ لحرفيتها وإهدار المعاني والسياقات التي تنطوي عليها المباني، وما بين مبالغ في اعتبار المصالح والمعاني وروح الشريعة، وهناك منهج وسط يجمع بين اعتبار المباني والألفاظ ولا يغفل ما بداخلها من المعاني التي يقصد لها الشارع؛ ومن هنا تبرز إشكالية كبرى تتمحور حول دور مقاصد الشريعة وأثرها في تفسير النصوص؛ فما مدى إمكانية الاستعانة بالمقاصد في تفسير نصوص الشريعة؟

وينبثق على هذه الإشكالية عدة تساؤلات أهمها:

- ما مكانة المقاصد وموقعها في فهم وتفسير نصوص الشريعة؟
- هل المقاصد وسيلة لاستلهاام المعاني المقصودة شرعا؟ أم هي ذريعة لإهدار قيمة النصوص وتمييع قراءتها؟
- هل يصح القول بأن كل النصوص تعتبر مجالا للنظر والتفسير المقاصدي؟
- ما هي المزالق والآثار السلبية التي تترتب عن إهمال المقاصد حين تفسير النصوص واستتباط الأحكام؟ وبمقابل ذلك ما هي ما المفسد والأضرار التي تقع حين المبالغة في الأخذ بالمقاصد واعتبار المصالح في مقابل النصوص؟

- ما هو المنهج القويم لتفسير النصوص في ظل اختلاط الدلاء واختلاف الرؤى؟
أهمية الدراسة:

إن البحث والكشف عن دور المقاصد في تفسير وبيان المراد من النصوص الشرعية له أهمية كبرى تتجلى فيما يلي:

- بيان عور ومغبة التمسك بالحرفية وما جرّه من مشكلات على مستوى الفروع والمتمثل في ذلك الفقه المتحجر الذي تأباه مباني النصوص ناهيك عن معانيها.

- إن اعتبار المقاصد يحد من الحرفية من جهة ويفتح بابا للاجتهاد والاستتباط الذي يمثل مظهر التفشح والتجديد ومسايرة الظروف والأحوال لاستيعاب المستجدات واحتوائها.

- إعمال المقاصد لتفسير النص الشرعي يجسد بحق درء التعارض الموهوم بين العقل والنقل.

- الاستعانة بالمقاصد لشرح النص الشرعي وتفسيره في حد ذاته يعد دافعا وتثبيتا للنص ومبناه انطلاقا من أنه لا مبنى بلا معنى ولا جسد بلا روح.

- التأكيد على أن التوسط في إعمال المقاصد يوصل إلى المقصد الشرعي المراد مما يعزز ثقة المكلف في الامتثال للشرع.

- إعمال المقاصد بضوابط شرعية يكشف مؤامرة المتذرعين بها لإلغاء النصوص وتفسيرها بالأهواء مما يمنح الحصانة من الانجراف وراء القراءات التي تهدر النص الشرعي مبنى ومعنى.

أهداف الدراسة:

- ✓ بيان دور وأثر المقاصد في فهم نصوص الكتاب والسنة واستتباط الأحكام الشرعية منها.
- ✓ بيان الشروط والضوابط المهمة التي تبين معالم وحدود أعمال المقاصد وتمنع من العبث والتلاعب بالنصوص وقطع الطريق أمام المتسلقين إلى الشريعة للطعن في صلاحيتها وشموليتها لأحكام الدارين.
- ✓ تحديد أنواع النصوص التي تصلح أن تكون مجالاً للاجتهاد والتفسير المقاصدي.
- ✓ إبراز أهم مناهج الاجتهاد والنظر في تفسير نصوص الشريعة استناداً إلى معيار اعتبار المقاصد والمصالح وتعليل الأحكام.
- ✓ بيان عَوْر الاجتهاد الذي يقوم على الغلو في الاعتماد على الظواهر والاقتصار على حرفية النصوص، وكذا بطلان التفسير الذي يبالغ في الأخذ بالمقاصد والمصالح في مقابل إلغاء وإبطال النصوص.
- ✓ كشف أهمية القراءة المقاصدية المنضبطة ورد زيف القراءات الباطنية والحدائثية في تفسير النصوص الشرعية.

أسباب اختيار الموضوع:

أ/ الذاتية:

- كان للأستاذة المشرفة -جزاها الله خيراً- فضلاً أن أشارت عليّ بالبحث في موضوع المقاصد وتفسير النصوص، وصادف ذلك ميلاً مني كان قد شكّل قناعة لي في أهمية البحث في هذا الموضوع تولّد لدي من مطالعتي لدلالات الألفاظ التي كانت محل امتحان مسابقة الدكتوراه التي كانت فتحة حسناً لي، فبمجرد إشارة الأستاذة بالبحث في هذا الموضوع وافقت عليه واعتبرتها قد عبرت عن مكنوناتي فانبهرت للبحث والتتقيب عنه.
- الرغبة في البحث عن المقاصد الشرعية واستخراج الكنوز المعرفية منها كونها من أشرف المَهَمَّات التي تستحق أن يبذل فيها المرء كل ما هو نفيس، ويزيدها شرفاً وعُلوّاً أنها مراد المولى سبحانه وتعالى ومن عرف مراده عرف ما يرضيه ومن رضي عنه سبحانه وتعالى فقد فاز فوزاً عظيماً ونال سعادة الدارين.
- ميولي الشخصية للدراسات الأصولية ذات الصبغة المقاصدية.

- توسيع ثقافتي ومعرفتي بهذا العلم الجليل وذلك من خلال الاطلاع والنظر في التراث الفقهي الإسلامي القديم والحديث لا سيما ما يتعلق بعلم مقاصد الشريعة.
- الرغبة في التحصن بالفهم الوسطي المعتدل من صواعق القراءات الحدائثية التي تتيح بالنصوص الشرعية.

ب/ الموضوعية

- أهمية المقاصد وأثرها في فهم وتفسير النصوص خاصة وفي الاجتهاد عامة مما يحفز على البحث فيها والاستزادة في فهمها وتوسيع النظر فيها.
- الدراسات السابقة:

حظيت المقاصد الشرعية باهتمام العلماء السابقين وكثير من الباحثين المعاصرين وذلك عائد إلى أهميتها ومكانتها في التراث الإسلامي؛ ولذلك فإن هناك العديد من الدراسات التي تطرقت لموضوع المقاصد وأهميتها في الاجتهاد وتناولته من زوايا مختلفة، ومن خلال البحث والنظر بما تيسر لي وجدت بعض الدراسات التي لها علاقة بموضوع بحثي من أهمها:

❖ أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم للدكتور سميح عبد الوهاب الجندي؛ وهي بحث مقدم لنيل درجة الماجستير بالجامعة الوطنية -اليمن-، وكانت خطة بحثه كالآتي:

الباب الأول: في مفهوم المقاصد الشرعية - تعريفها - تاريخ نشأتها ويندرج تحته ثلاثة فصول: الأول في مفهوم المقاصد الشرعية، والثاني في تعريف المقاصد، والثالث في نشأتها. وأما الباب الثاني ففي إثبات مقاصد الشريعة وتحته ثلاثة فصول: الأول في إثبات المقاصد، والثاني طرق إثباتها، والثالث في أهميتها.

وأما الباب الثالث فجاء تحت عنوان: المقاصد وصلتها بجلب المصالح ودرء المفسد وعلاقتها بالعلل وفيه فصلان: الأول في المقاصد وصلتها بجلب المصالح ودرء المفسد، والثاني تناول فيه علاقة المقاصد بالتعليل.

وأما الباب الرابع فاخصّ في أثر المقاصد في الضروريات والحاجيات والتحسينات وفيه ثلاثة فصول: الأول في حفظ الضروريات، والثاني حفظ الحاجيات، والثالث في حفظ التحسينات.

ومما يلحظ في هذه الدراسة:

أولاً: أنها لم تتعرض إلى أهمية المقاصد في فهم النصوص إلا بشكل سطحي وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في المبحث الثاني في الفصل الثالث من الباب الثاني الذي تناول فيه الباحث أهمية المقاصد عند المجتهد وحاجته إليها، وكذا المبحث الثالث الذي أشار فيه إلى خطر إهمال المقاصد، أما فيما عدا ذلك فقد تناولت الدراسة مباحث أخرى تتعلق بالمقاصد كالتعليل وأنواع المقاصد وطرق إثباتها، وجلب المصالح ودرء المفاسد وغيرها.

ثانياً: التوسع والإطالة في موضوعات ليس لها علاقة مباشرة بموضوع البحث كالباب الأول والثالث والرابع.

❖ اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية في فهم النصوص واستنباط الأحكام، للباحث أحمد هادي الهبيط وهي رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الشريعة جامعة الإيمان بصنعاء -اليمن- سنة 2005م ولم يتيسر لي الاطلاع على الرسالة؛ وأما بالنسبة لمخطط معالجتها للموضوع فكان ضمن ثلاثة أبواب كالاتي: الباب الأول: للمقاصد والفهم والاستنباط، والباب الثاني: اعتبار المقاصد في فهم النصوص، والباب الثالث: تناول فيه جلب المصالح ودرء المفاسد.

وواضح أن الباب الثاني هو الذي مس الموضوع، وأما الباب الأول فكان لبيان مفاهيم عامة في الفهم والاستنباط، والباب الثالث تناول موضوعاً مستهلكاً والذي يتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد.

❖ أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلاً، وهي رسالة ماجستير للباحثة نجاة مكي تحت إشراف الدكتورة المحترمة مليكة مخلوفي من كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة - الجزائر - سنة 1429هـ / 2009م، من فصل تمهيدي وتناولت فيه حقيقة السنة والمقاصد، والفصل الأول خصصته للحديث عن أثر المقاصد في فقه السنة النبوية وتطرق في ذلك إلى مفهوم فقه السنة وضوابط فقهاها، كما تناولت فيه أثر المقاصد في تفسير نصوص السنة وتأويلها وتعليلها مع إيراد بعض الأمثلة وكذا الجمع والترجيح بين النصوص.

وأما الفصل الثالث فاختص بأثر المقاصد في تنزيل السنة وتعرضت في مباحثه للحديث عن مرتكزات التنزيل وما يتعلق بذلك من فقه الواقع، وكذا مراحل التنزيل ومراعاة الأولويات والتدرج في التنزيل وعلاقة ذلك بالمقاصد، ثم الخاتمة.

وبحثها كان مركزا على أثر المقاصد في التنزيل من خلال نصوص السنة النبوية وهو جزئية من بحثي الذي يركز على أثر المقاصد في فهم وتفسير نصوص الكتاب والسنة وإعمال المقاصد في اجتهاد الفهم والبيان والتنزيل.

❖ المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي للدكتور محمد عبد العاطي محمد علي،

والكتاب ليس رسالة أكاديمية وقسمه صاحبه إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: المقاصد الشرعية وما يتصل بها من شروط وأحكام.

الباب الثاني: المقاصد الشرعية ورعاية المصالح.

الباب الثالث: أنواع المقاصد الشرعية وما يرتبط بها من مسائل.

الباب الرابع: المقاصد الشرعية والاجتهاد.

ولم يتناول فيه الباحث أهمية المقاصد في فهم وتفسير النصوص إلا في حدود يسيرة؛ وذلك حين حديثه عن أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد وذلك في المبحث الرابع من الفصل الأول في الباب الأول، وقد كرر ما قرره ابن عاشور في المسألة، وتوسّع في بيان أنواع المقاصد والمصالح وبيان مكملاتها.

وعليه فإن الإضافة في بحثي هذا تكمن من خلال النقاط الآتية:

- التأسيس النظري لأهمية وأثر المقاصد في تفسير وفهم النصوص الشرعية.
- إيراد الأمثلة والنماذج من نصوص الكتاب والسنة وبيان أثر المقاصد في تفسيرها وتوجيهها مع شيء من البسط والشرح.
- ذكر المقاربة الظاهرية التي تقف عند حرفية النصوص والتمثيل ببعض الآراء الفقهية لها وبيان مدى غفلتها عن المقاصد وأثر ذلك في إخفاقهم.
- ذكر المقاربة التي تتوسع في الأخذ بالمقاصد والمصالح وأثر ذلك في مخالفتهم للنصوص ومناقضتهم للقواعد والكليات الشرعية.
- بيان أهمية المقاصد وكيفية استثمارها في تفسير النصوص والتوفيق بينهما من غير غلو ولا إفراط.

وهذه النقاط كلها لم أعر على من بسط البحث فيها مجتمعة.

صعوبات البحث:

لا يخفى أنّ طبيعة البحث في الدراسات العليا يكتنفه الكثير من الصعوبات والعقبات، وقد اعترضتني في هذا البحث عقبات سرعان ما دُللت بعون الله، وواجهتني فيه معضلات ما لبثت بفضل الله أن حُلّت، ومَنَّ الله سبحانه وتعالى علي بمنّه وكرمه حتى تمّ هذا العمل واستوى على سوقه ومن أهم تلكم العقبات:

- عدم القدرة على التفرغ للبحث وحده وقد صاحب ذلك الالتزام بواجبات الأسرة والأهل التي لا يمكن بحال من الأحوال الاستغناء عنها أو التهرب منها.

- أن المادة العلمية للموضوع كانت متناثرة في مصادر وكتب أهل العلم المختلفة وفي تخصصات مختلفة كالمقاصد والفقه والأصول والحديث وشروحه، مما يجعل الحصول عليها يتطلب وقتا لا سيما وأن ذلك يتطلب قراءة متأنية لتمحيص وفحص المعلومات.

- طبيعة البحث في المقاصد عموما وفي تفسير النصوص خصوصا تتطلب معرفة واسعة واطلاعا كبيرا، ولا شك أنّ ذلك يتطلب جهدا مضاعفا لمن كان متمكنا فضلا عن كان ضعيف الخبرة قليل الزاد من أمثالي فهو أمر في غاية العسر، زيادة على مخاوف الفيروس المستجد كوفيد 19 الذي أضفى جوا طارئا لا سيما على طلبة العلم.

منهج البحث:

طبيعة الموضوع اقتضت أن أسلك فيه منهج الوصف والاستقراء من خلال إيراد المادة العلمية وتتبع أغلب جزئياتها وتفصيلها كما هو مودع في بطون الكتب، ثم تطبيق المنهج التحليلي من خلال تحليل الأفكار والآراء والتعليق عليها بالشرح والتفسير والمناقشة، كما استخدمت المنهج المقارن من خلال عرض مناهج العلماء في توظيف المقاصد بغية الوصول إلى تعيين المنهج السديد في إعمال المقاصد لتفسير النصوص.

منهجية البحث والدراسة:

لا يخفى أن المنهجية العلمية تقتضي من الباحث عدم الاستغناء عن التقنيات المنهجية الضرورية التي يحتاج إليها في رحلته البحثية، وكتابتي لهذا البحث اقتضى السير على ما يلي:

- الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث قَدْر المستطاع وبذل ما في الوسع لتحقيق هذا المقصد.
- الحرص على الالتزام بالأمانة العلمية في عزو الأقوال والآراء إلى أصحابها ونقل كل قول من كتاب صاحبه ما أمكن الأمر، وإلا نقله بالواسطة حينما يتعذر الاطِّلاع على المصدر الأصل وهذا لا يكون إلا نادرا.
- تدعيم البحث بالآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وكذا نصوص العلماء مع تمييز كل ذلك بعلامات التنصيص والأقواس.
- إيراد مواضع الآيات القرآنية بالرسم القرآني - مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي - برواية حفص عن عاصم مع ذكر السورة ورقم الآية وإيعاز ذلك في المتن.
- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة والآثار الواردة في البحث من كتب الأحاديث فإن كان في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بذلك وإن لم يكن فيهما خرَّجته من كتب الحديث الأخرى؛ بذكر اسم الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة مع بيان درجة الحديث.
- في حالة النقل بالنص أحيل إلى المصدر مباشرة وأما إن كان النقل بالمعنى مع بعض الزيادة أو النقص أورد كلمة أنظر أو راجع.
- أورد تمهيدا في مطلع الفصول والمباحث والمطالب وذلك بقصد التمهيد لطرح الفكرة وتقديمها بطريقة مناسبة.
- وضع ترجمة مختصرة للأعلام ممن غلب على ظني عدم شهرتهم وأعرضت عن المتداول منها تلافيا لإثقال الهوامش وتوسيعها.
- شرح المصطلحات والكلمات الغريبة وذلك بالرجوع إلى المعاجم اللغوية.
- عند توثيق المعلومات أذكر اسم الشهرة للمؤلف ثم عنوان الكتاب، ثم المعلومات الأخرى المتعلقة بالكتاب كدار النشر ومكان النشر، ورقم الطبعة، وسنة الطبع بالهجري وأحيانا بالميلادي، ثم الجزء والصفحة إن كان الكتاب في أجزاء وإلا اکتفي بذكر الصفحة.
- العناية بضبط بعض الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الالتباس والغموض.
- وضع فهرس علمية في آخر الرسالة تُسهِّل للناظر فيها الاستفادة منها وهي كما يأتي:
- أ- فهرس الآيات القرآنية.
- ب- فهرس الأحاديث النبوية والآثار.

ج- فهرس الأعلام المترجم لهم.

د- فهرس المصادر والمراجع.

هـ- فهرس الموضوعات.

- كما استعملت في هذا البحث بعض الرموز للدلالة على ما قد يطول ذكره والقصد من ذلك الاقتصار وعدم الإطالة دون حاجة وهي كما يأتي:

الاسم	رمزه
قوسان لتمييز الآيات القرآنية.	﴿ ﴾
الجزء / الصفحة	ج/ص
دون طبعة	د. ط
الطبعة	ط
الهجري	هـ
الميلادي	م
خط مائل يفصل بين الجزء والصفحة من الكتاب.	.../...
دون تاريخ النشر	د. ت
دون مكان الطبع	د. م
بمعنى تحقيق	ت

الخطة المتبعة في دراسة الموضوع:

مقدمة: وما يتعلق بها من العناصر الأساسية والمهمة كالإشكالية، وأهمية البحث وأهدافه، وأسباب اختيار الموضوع، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة وغير ذلك.

الفصل الأول: تطرقت فيه إلى بيان مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها وعلاقتها بتعليل الأحكام وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها والحاجة إليها.

وفيه التعريف بمقاصد الشريعة وصلتها ببعض المصطلحات القريبة، وبيان أثر وأهمية

المقاصد والحاجة إلى معرفتها.

المبحث الثاني: مجالات أعمال المجتهد لمقاصد الشريعة.

وأوردت فيه مجال فهم وتفسير النصوص والتعارض والترجيح، وكذا مجال القياس والنوازل وتنزيل الأحكام.

المبحث الثالث: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص.

وفيه تعرضت لمفهوم التعليل وأهميته في الشريعة وأثر التعليل بالحكمة في فهم نصوص الشريعة.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بالمقاصد ويندرج تحته مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وأهميته.

وفيه تناولت مفهوم تفسير النصوص، والمدلولات المقاربة للتفسير وبيان أهمية تفسير النصوص في الشريعة.

المبحث الثاني: علاقة المقاصد بتفسير النصوص.

وفيه أهمية التفسير المقاصدي للنصوص وضوابطه، وقاعدة العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني وأثرها في فهم وتفسير النصوص.

الفصل الثالث: في أسس أعمال المقاصد في تفسير النصوص ويتضمن مبحثان:

المبحث الأول: الأساس المصلي وعلاقته بالنصوص الشرعية.

وفيه مفهوم المصلحة وضوابطها، وعلاقتها بالنصوص الشرعية.

المبحث الثاني: مناقضة الشارع في تفسير النصوص وأثر الاجتهاد مع النص.

وجاء فيه التحذير من مناقضة مقصد الشارع في تفسير النصوص، وبيان أثر الاجتهاد

في مورد النص وأثره في تفسير النصوص.

الفصل الرابع: مناهج أعمال المقاصد وأثرها في تفسير النصوص واندرج تحته مبحثان

المبحث الأول: المنهج الظاهري والباطني وأثرهما في أعمال المقاصد لتفسير النصوص.

وتناولت فيه المنهج الظاهري وأثره في تفسير النصوص، وأثر المنهج الباطني في أعمال

المقاصد لتفسير النصوص.

المبحث الثاني: منهج الإفراط والاعتدال في أعمال المقاصد لتفسير النصوص.

وفيه منهج الإفراط والغلو في المقاصد لتفسير النصوص، وكذا منهج الوسطية في

توظيف المقاصد.

ثم ذيلت البحث بخاتمة أوردت فيها أهمّ النتائج التي توصلت إليها من خلال الدراسة وكذا بعض التوصيات التي رأيتها مناسبة في ذلك المقام.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أقول كما قال ابن القيم - وأنا أحق منه فيما قال-: "فيا أيها القارئ له والناظر فيه هذه بضاعة صاحبها المزجاة مسوّقةٌ إليك؛ وهذا فهمه وعقله معروض عليك لك غنمه وعلى مؤلفه غرمه ولك ثمرته وعليه عائدته فإن عدم منك حمدا وشكرا فلا يعدم منك مغفرة وعذرا وإن أُبَيَّتَ فيه إلا الملام فبابه مفتوح"¹.

¹ ابن القيم طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، ط2، 1394هـ، ص 11.

الفصل الأول:
مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها
وعلاقتها بتعليل الأحكام.

المبحث الأول:

مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها والحاجة إليها.

المبحث الثاني:

مجالات إعمال المجتهد لمقاصد الشريعة.

المبحث الثالث:

التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص.

الفصل الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها وعلاقتها بتعليل الأحكام.

سأتناول في هذا الفصل ما يتعلق بمقاصد الشريعة الإسلامية من حيث التعريف بها وأهميتها، وما يتبع ذلك من حاجة المجتهد إليها ثم أنتقل إلى التعريف بتفسير النصوص وأبعاده العلمية، ومكانة المقاصد في فهم النصوص إجمالاً وتفسيراً وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها والحاجة إليها.

المبحث الثاني: مجالات إعمال المجتهد لمقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص.

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها والحاجة إليها

مقاصد الشريعة من المواضيع التي أثارت اهتمام الباحثين في العلوم الشرعية في عصرنا الحالي واستهوت عقولهم؛ فغدا الحديث عنها من أبرز سمات البحث في هذا العصر لما لها من أهمية بالغة في الفتوى وتوجيه نصوص الشريعة لاستنباط الأحكام الشرعية بصورة صحيحة وسليمة، وفيما يأتي بيان مفهومها وكذا أهم المباحث المتعلقة بها.

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة وصلتها ببعض المصطلحات

مقاصد الشريعة هو اسم لفن من فنون الشريعة الذي تركب من لفظين أحدهما المقاصد والآخر الشريعة، ولتعريفه لفظاً مركباً ينبغي تعريف كل لفظ على حدة ثم تعريفه باعتباره لفظاً مركباً.

الفرع الأول: تعريف مقاصد الشريعة

أولاً: تعريف مقاصد الشريعة لغة

1/ تعريف المقاصد لغة: المقاصد في اللغة جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً.

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "القاف والصاد والذال أصولٌ ثلاثة يدل أحدها على إتيان الشيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصلُ قصدُهُ قصداً ومقصداً، ومن الباب: أقصدَهُ السهم إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه"¹، قال الأعشى²:

فأقصدها سهمي وقد كان قبلها لأمثالها من نسوة الحي قانصاً³.

وللقصد في اللغة عدة معانٍ منها⁴:

¹ ابن فارس أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، د. ط، 1399هـ، ج5/95.

² هو أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل الشاعر المشهور، وُلد باليمامة أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وأقبل على الإسلام فلقبه أبو سفيان فجمع له مائة من الإبل وردّه فلما وصل إلى قريته رماه بغيره فقتله، انظر المرزباني محمد بن عمران، معجم الشعراء، ت ف. كرنكو، مكتبة المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1402هـ، ص 401.

³ الأعشى ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، ت محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 149، الأندلسي أبو عبيد الله، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، ت عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1354هـ، ج1/740.

⁴ انظر ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج3/353، 354.

- الاستقامة وعدم الاعوجاج: كما في قوله تعالى ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ النحل: ٩.
- القرب واليسر: كقوله ﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ ﴾ التوبة: ٤٢.
- العدل والتوسط وعدم الإفراط: ومنه قوله تعالى ﴿ وَمِنْهُمْ مَّقْتَصِدٌ ﴾ فاطر: ٣٢.

ومن ذلك حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: "كنت أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت صَلَاتُهُ قَصْدًا، وَخُطْبَتُهُ قَصْدًا"¹؛ أي كانت صلاته وخطبته صلى الله عليه وسلم وسطا بين الطول والتخفيف.

- الاعتزام والاعتماد والأُم والتوجه وطلب الشيء وإتيانه، جاء في المصباح المنير: "قصدتُ الشيء وله وإليه قصدا من باب ضرب طلبته بعينه وإليه قصدي ومَقْصِدِي بفتح الصاد واسم المكان بكسرها نحو مَقْصِدٍ مَعِينٍ، وبعض الفقهاء جمع القصد على قصود"²، وقصدتُ قصده: نحوثُ نحوه"³.

وفي صحيح البخاري أن عبيد الله بن عدي⁴ قال: "فَقَصَدْتُ لِعِثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلَاة"⁵.

قال الزبيدي: "وفي سِرِّ الصنّاعة لابن جَنِّي أصلُ ق ص د ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والأُم والتوجُّه والنهوض والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جَوْر هذا

¹ مسلم بن الحجاج، الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم 866، ت نظر الفريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ، ص 385.

² الفيومي أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ت عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د. ت، ص 504.

³ الفيروز آبادي مجد الدين، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ت محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، 1416/1393هـ، ج4/271.

⁴ عبيد الله بن عدي بن الخيار بن نوفل بن عبد مناف القرشي وُلد على عهد رسول الله عليه الصلاة والسلام له دار بالمدينة عند دار علي بن أبي طالب، وروى عن عمر وعثمان وتوفي في زمن الوليد بن عبد الملك، انظر ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ، ج3/1010، ابن الأثير عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت علي محمد عوض، عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج3/521.

⁵ البخاري محمد بن إسماعيل، الصحيح، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم 3696، ت محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، ج5/14.

أصله في الحقيقة؛ وإن كان قد يَخْصُ في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، إلا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما¹.
والمعنى اللغوي للقصد الذي يناسب المعنى الاصطلاحي مبدئياً هو العزم والأتم والتوجه، وهو المعنى المتداول في كتابات الأصوليين ومؤلفاتهم مثل قولهم: "المقاصد معتبرة في التصرفات"، وقولهم: "المقاصد تُغَيِّرُ أحكام التصرفات"² ويعنون به النية والإرادة الباطنة للمكلف³.

2/ تعريف الشريعة

أ/ تعريف الشريعة لغة:

الشريعة لغة تطلق على أمرين:

أحدهما: الطريق المستقيمة ومنه قول الله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الجاثية: ١٨، أي جعلناك على طريقة مستقيمة.
والثاني: مورد الماء الجاري الذي يُقصد للشرب يقال شرعت الإبل إذا قصدت مورد الماء للشرب⁴.

ب/ تعريف الشريعة اصطلاحاً

أما اصطلاحاً فهي ما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ سواء كانت هذه الأحكام أحكاماً اعتقادية أو أحكاماً عملية ليؤمنوا بها ويعملوا بما جاء فيها فتكون سعادتهم في الدنيا والآخرة، وإضافة الشريعة ونسبتها إلى الإسلام يكون المعنى ما نزل به الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم من

¹ الزبيدي مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د. ط، د. ت، ج36/9، 37.

² انظر ابن القيم محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ت محمد عبد السلام إبراهيم، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ج3/81، الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ، ج1/70.

³ انظر ابن حزم الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1428هـ، ص 26.

⁴ الفتني جمال الدين، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1387هـ، ج3/203، 204، ابن منظور، لسان العرب، ج8/175، 176 بتصرف.

الأحكام التي تُصلح أحوال الناس في الدنيا والآخرة سواء كان ذلك في الأحكام العقائدية أو العملية أو الخُلقية¹.

ثانياً: تعريف مقاصد الشريعة اصطلاحاً

1/ عند القدامى:

لو استقرينا أغلب كتب الأصوليين القدامى وتأملناها فإننا لا نجد تعريفاً علمياً للمقاصد بالرغم من استعمالهم المختلفة لهذا المصطلح، وكانوا يُعبّرون عنها بتعبيرات مختلفة كالأسرار والحكم والأغراض وغيرها من التعبيرات وربما يرجع السبب في ذلك إلى أنّ العلماء الأوائل لم يكونوا على اهتمام بالتعريفات والحدود ولا الإطالة فيها، أو لأنها واضحة وجلية في أذهانهم تسيل على ألسنتهم دون مشقة أو عناء فلم يكونوا بحاجة إلى التطرق إلى تعريفها²، وجاء في كتب القدامى التعبير عن المقاصد:

أ- قول الإمام أبي حامد الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"³.

وقال في موضع آخر: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد"⁴.

ومن تأمل هذا القول وما ذكره في تعريف المصلحة في قوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل على جلب منفعة ودفع مضرة"⁵، يجد أنهما بمعنى واحد وإن وقع بينهما اختلاف

¹ انظر السعدي إسحاق، دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1434هـ، ص 305، 306.

² انظر البدوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن ط1، 1421هـ، ص 45، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله من الجامعة الأردنية-كلية الشريعة- نوقشت في ديسمبر 1999م تحت إشراف الدكتور محمد عثمان شبير.

³ الغزالي أبو حامد، المستصفى، ت محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، ص 174.

⁴ الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيّل ومسالك التعليل، ت حمد الكبسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ، ص 159.

⁵ الغزالي، المستصفى، ص 174.

في الألفاظ ويفهم من هذا أنّ الإمام الغزالي يرى أن مفهوم المقاصد ينطبق على مفهوم المصلحة بمعناها الواسع¹.

ب- قول الأمدى: "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد"².

ج- والعز بن عبد السلام في قوله: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفساد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص"³.
وغيرها من النصوص الكثيرة التي ذكر فيها هؤلاء العلماء المقاصد ولكن لا نجد تعريفاً دقيقاً أو محدداً لها.

ويرى الأستاذ الريسوني أنّ الإمام الشاطبي لم يحرص على تقديم تعريف للمقاصد في موافقاته ولعلّه اعتبر الأمر واضحاً لا يحتاج إلى عناية، خاصة وأنه كتب مؤلفه للعلماء الراسخين في علوم الشريعة وهذا ما نبّه عليه بقوله: "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظراً مفيداً أو مستفيداً؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها غير مُخلدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب"⁴، ومن كان حاله هكذا فليس بحاجة إلى إعطاء تعريف للمقاصد، وقد علمنا أن مصطلح المقاصد كان رائجاً في كتب الأصوليين والفقهاء قبله⁵.

¹ انظر بن زغبة عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1417هـ، ص 41، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه من قسم أصول الفقه بالمعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة سنة 1412هـ/1992م، تحت إشراف الدكتور محمد أبو الأجنان.

² الأمدى سيف الدين، الإحكام في فصول الأحكام، ت عبد الرزاق عفيفي، دار الصمعي، الرياض، ط1، 1424هـ، ج3/339.

³ ابن عبد السلام عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، طبعة جديدة، 1414هـ، ج2/189.

⁴ الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ، ج1/124.

⁵ انظر الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط4، 1415هـ، ص 17، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة 1409هـ/1989م بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد لخامس في الرباط.

وقد ذهب بعض المعاصرين أمثال الدكتور عبد الحميد العُلمي إلى القول بأن الشاطبي أورد تعريفاً للمقاصد لكن ليس بطريق الحد أو الرسم اللذين يستخدمان غالباً في وضع التعاريف وإنما عرّفها بطريق التقسيم؛ فالحدود والتعاريف تكون بطرق وأنواع مختلفة كما هو معلوم فمنها التعريف بالرسم والتعريف بالمثل والتقسيم وغيرها، والشاطبي عمّد إلى تعريف المقاصد بطريق التقسيم حيث عرّفها ببيان أقسامها وأنواعها¹.

وذكر عز الدين بن زغيبه أن الإمام الغزالي عرّف المقاصد بقوله: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفق القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء"².

2/ عند المعاصرين:

وأما بالنسبة للعلماء والباحثين المعاصرين الذين كانت لهم دراسات في علم مقاصد الشريعة؛ فقد تعرض الكثير منهم إلى تعريفها وفيما يأتي بعض من تلك التعريفات:
أ- تعريف العلامة الطاهر بن عاشور: وقد جعلها قسمين مقاصد عامة وخاصة.

فالمقاصد العامة عرفها بقوله: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"³.

والمقاصد الخاصة عرفها بأنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسس لهم من تحصيل منافعهم العامة... ويدخل في ذلك كل

¹ العُلمي عبد الحميد، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 1422هـ، ص 307.

² الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل، ص 159، ابن زغيبه، المقاصد العامة في الشريعة الإسلامية، ص 40.

³ ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د. ط، 1425هـ، ج 121/2.

حكمة رُوِيت في تشريع تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق¹.

ب- أما بالنسبة للعلامة المغربي علّال الفاسي فقد جمع المقاصد العامة والخاصة في تعريف موجز فقال: "المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"².

ج- عرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: "مقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخرهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار"³.

د- وعرفها الأستاذ أحمد الريسوني بقوله: "مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁴.

وبالنظر إلى التعريفات السابقة للمقاصد يتبين أنه وإن اختلفت قليلا في صيغها وألفاظها إلا أنها تتفق جميعا على أنها: عبارة عن الحكم والمصالح التي جاءت بها الشريعة للعباد في معاشهم ومعادهم.

الفرع الثاني: صلة مقاصد الشريعة ببعض المصطلحات الأصولية

استعمل الأصوليون مصطلحات عدة للدلالة والتعبير عن المقاصد سأوضحها فيما يأتي:

أولا: التعبير بالحكم

1/ الحكمة لغة:

وظّف العلماء كثيرا لفظ الحكم، ومفردها حكمة وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة: ٢٦٩.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/402.

² الفاسي علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991م، ص 7.

³ العالم يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط2،

1415هـ، ص 79، وأصل الكتاب رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراه في الأزهر الشريف بإشراف الدكتور عبد الغني عبد الخالق، سنة 1381هـ/1971م.

⁴ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 19.

والحكمة في اللغة: تدور على معانٍ عدة:

أ/ المنع يقول ابن فارس: "الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم، والحكمة هذا قياسها لأنها تمنع من الجهل"¹.

ب/ إنقاز الشيء قولاً كان أو فعلاً، وأحكّم الأمر أتقنه والحكيم المتقنٌ للأمور ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم².

ج/ وتكون بمعنى العلم والفقهاء، قال الجوهري: "الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة"³.

د/ معرفة حقائق الأشياء، كما عرفها الجرجاني بقوله: "العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه"⁴.

ولعل المعنى الأخير هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي كَوْن الحكمة في مغزاها تشير إلى ما وراء الأقوال والأفعال من المعاني والمقاصد التي يريدها صاحبها.

2/ الحكمة في الاصطلاح العام:

عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ولذا يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم⁵.

وعرفها الجرجاني بقوله: "الحكمة علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي والحكمة أيضا هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الغريزة التي هي إفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها"⁶.

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2/91.

² انظر ابن الأثير مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، 1399هـ، ج1/419، ابن منظور، لسان العرب، ج12/140.

³ انظر الزبيدي، تاج العروس، ج31/521.

⁴ انظر الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، ت جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ص 96.

⁵ ابن الأثير مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1/419، ابن منظور، لسان العرب، ج12/140.

⁶ الجرجاني، التعريفات، ص 91.

والحكمة بهذا التعريف تشمل جميع التصرفات الموزونة الناتجة عن العلم والمعرفة والتجربة سواء كانت قولية أو فعلية أو غير ذلك.

3/ **الحكمة في الاصطلاح الأصولي:** ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة وتكميلها، أو دفع مفسدة وتقليلها¹، وتطلق على معنيين:

الأول: المعنى المناسب والمقتضي لتشريع الحكم: وهو بمعنى العلة؛ أو الأمر الذي لأجله جُعِل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فإنها أمر مناسب لشرع القصر، واختلاط الأنساب أمر مناسب لتحريم الزنا وشرعية الحد.

الثاني: ما يترتب من جلب المصالح أو دفع المفسدات عند تشريع الحكم: مثل ما يترتب من دفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر، أو دفع مفسدة اختلاط الأنساب، أو وجوب الحد لتحصيل مصلحة حفظ الأنساب عند تحريم الزنا، وحفظ المال بالنسبة لتشريع القطع للشارق، أو حفظ العقل بتحريم الخمر ووجوب إقامة الحد على شاربها وهكذا في غيرها من أحكام الشريعة الأخرى².

والحكمة بهذا المعنى مرادفة تماما لمقصد الشارع فيقال هذا حكمته كذا أي بمعنى مقصده كذا، وقد استعملها الفقهاء بهذا المعنى كثيرا في كتبهم، ومثال ذلك ما ذكره ابن فرحون حين حدد مقاصد القضاء بقوله: "وأما حكمته فرفع التهاجر، وردّ التوائب³ وقمع الظالم، ونصر المظلوم وقطع الخصومات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁴.

¹ انظر السعدي عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1421هـ، ص 105، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر بإشراف الدكتور محمد محمود فرغلي.

² انظر شلبي محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، مصر، د. ط، 1947م، ص 136؛ وأصل الكتاب رسالة نال بها صاحبها شهادة العالمية في الفقه الإسلامي من جامعة الأزهر، نوقشت في مارس 1945م.

³ الهزج هو الاختلاط والفتنة والقتل ومنه هرج الناس يهرجون أي وقعوا في فتنة واختلاط وقتل، انظر الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ، ج1/210، والتوائب من التغالب والخصومة يقال توائب القوم أي تغالبوا وتوئب الشخص على أخيه إذا أخذ منه أرضه واستولى عليها ظلما، عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الرياض، ط1، 1429هـ، ج3/2397.

⁴ ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ت جمال مرعشلي، عالم الكتب، الرياض، 1423هـ، ج1/10.

وقال القاضي عياض: "الاعتبار الثالث¹: يحتاج إلى تأملٍ شديد وقلب سليم من التعصب شهيد، وهو الالتفاف إلى قواعد الشريعة ومجامعها وفهم الحكمة المقصودة بها من شائعها"².

والحكمة بهذا المعنى هي المقصد الجزئي للحكم الشرعي أيضا كحكمة تجنب الأذى باعتزال الحائض، وحكمة دفع النزاع والخلاف بين المسلمين من النهي عن خطبة المسلم على خطبة أخيه، أو بيعه على بيع أخيه وسؤمه على سوم أخيه وحكمة بيع المجهول والمعدوم لدفع الغرر وأكل أموال الناس بالباطل، وكل ذلك لحصول العشرة والألفة بين المسلمين واستقامة حياتهم وصلاحها.

كما تطلق الحكمة أيضا للدلالة على المقاصد الكلية أو المصالح العامة، كحفظ الضروريات الخمس، وتحقيق التيسير ورفع الحرج، وإقامة العدل ودفع الظلم، ومنها أيضا الحكمة من إرسال الرسل وإنزال الشرائع، وكل ذلك تحقيقا للمصالح العامة والمقاصد الضرورية التي بها صلاح الدين واستقامة الدنيا³.

وعلى العموم فالحكم أغلب ما تكون بمعنى المقاصد، لذلك فالعلماء قديما كثيرا ما يتناولون في كتبهم ومؤلفاتهم الأحكام ويُردِّفون معها الحكم، ويقولون مثلا الصلاة حكمها كذا وحكمتها كذا، الصوم حكمه كذا وحكمته كذا... وغيرها من الأحكام الشرعية المختلفة؛ وهناك الكثير من الكتب تتناول حكمة الشريعة واستعمال العلماء لفظ الحكمة دلالة منهم على مقاصد الشريعة، وعن اللطائف أو المصالح أو الرحمة التي جاءت بها أحكام الشريعة في الدين والدنيا⁴.

ثانيا: التعبير بالمعاني

ومن الألفاظ التي يعبر بها العلماء أيضا عن مقاصد الشريعة لفظ المعاني ومفردا معنًى، ويقولون مثلا شرع هذا الحكم لهذا المعنى، ونجد الإمام الطبري مثلا يستعمل هذا

¹ وذلك حين حديثه عن اعتبارات ترجيح مذهب الإمام مالك عن غيره من المذاهب.

² القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 1983/1965م، ج1/92.

³ انظر الخادمي نور الدين، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1421هـ، ص 21.

⁴ انظر الريسوني أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 1435هـ، ص 23، 24.

اللفظ عند حديثه عن مقاصد الزكاة قال: "والصواب من القول في ذلك عندي أن الله جعل الصدقة في معنيين أحدهما: سدُّ خَلَّةِ المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته"¹. وهذا التعبير نجده أيضا عند الإمام الغزالي في حديثه عن المناسب فقال: "وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب"². وقد أكد فخر الإسلام البزدوي هذا في تعريف الفقه وذكر أقسامه فقال: "والنوع الثاني علم الفروع - أي الفقه - إتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الأصول بفروعها"³.

كما جاء تعريف ابن عاشور للمقاصد العامة بأنها عبارة "عن المعاني والحكم...". كما سبق ذلك.

ولهذا نجد العلماء يطلقون أحيانا لفظ المعاني للدلالة على ما انطوت عليه الشريعة من المقاصد والمصالح، فيقولون شرع هذا الحكم لهذا المعنى أي لهذا المقصد والغرض وقد يستعملون أحيانا لفظ المعنى للدلالة على العلة⁴.

ثالثا: التعبير بالأسرار

الملاحظ أيضا أن لفظة الأسرار استعملت للتعبير عن مقاصد الشريعة وحكمها، والأسرار تتعلق بالفهم العميق للأمور والغوص في بواطنها ولا يقتصر ذلك فقط على الوقوف على ظواهرها وأشكالها، فسِرُّ المسألة مثلا هو لبُّها، وأسرار المهن والصنائع، هي دقائقها وتفاصيلها التي لا يمكن معرفتها إلا بالممارسة المتكررة والخبرة الطويلة والتعليم المستمر حتى يتمكن الإنسان من إدراك أسرار العلوم والصنائع.

فبالأسرار لا تُتال بجهد المُقَلِّ وإنما نوالها يكون بعد جهود مضنية وعناء شديد؛ والوقوف على المعاني يجعلنا ندرك الأمور على حقائقها بخلاف الظواهر والحديث عن أسرار الشريعة

¹ الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت عبد الله التركي، دار هجر، ط1، 1422هـ، ج11/524.

² الغزالي، شفاء الغليل، ص 195.

³ البخاري علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد الله محمود عمر، الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2009م، ج1/23، 24.

⁴ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 27.

لا يراد بها أسرار الصوفية والباطنية التي ما أنزل الله بها من سلطان وإنما يراد بها تلك الأسرار المشروعة التي تتعلق بالدراية والفهم لنصوص الشريعة ومعقولها¹.

وأشهر كتاب في مقاصد الشريعة وهو كتاب "الموافقات" للإمام الشاطبي لم يكن عنوانه بهذا الاسم الذي اشتهر به، وقد أسماه أولاً "عنوان التعريف بأسرار التكليف" لأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية في هذه الشريعة، ثم عدل عن هذه التسمية لرؤيا رآها في المنام².

رابعاً: التعبير بالعلة

العلة لها علاقة وثيقة جداً بالمقاصد فنظرية المقاصد قائمة على التعليل، والعلة في اللغة تطلق على معنيين:

أحدهما: المرض الشاغل، وجمعه عِلَلٌ، يقال أعلّه الله فهو معلول وعليل.

الآخر: السبب يقال هذا علته كذا أي سبب له³.

وأما في الاصطلاح فقد عرفها الغزالي بأنها: "الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل بجعل الشارع"⁴؛ كالإسكار مثلاً وصف ظاهر منضبط ترتب عليه تحريم الخمر تحقيقاً لمصلحة حفظ العقل الذي هو مناط التكليف، والسفر أيضاً وصف ظاهر منضبط يترتب عليه جواز الإفطار في رمضان واستحباب قصر الصلاة تحقيقاً لمصلحة التيسير ورفع الحرج⁵.

وقد تتبع الشيخ محمد شلبي استعمالات الأصوليين لمصطلح العلة فوجده لا يخرج عن ثلاثة استعمالات وهي كما يأتي:

¹ انظر الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 26، 27.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج1/10.

³ انظر الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص 426، ابن منظور، لسان العرب، ج471/11، التهانوي محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج175/1.

⁴ انظر السمعاني منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، ت محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ج140/2، الإسنوي جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، ص 319.

⁵ انظر الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص 19.

1/ هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتال من ضياع النفوس وإهدارها...

2/ ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع الذي هو مبادلة مال بمال من نفع بين المتبادلين...

3/ وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد كنفس الزنا والقتل، ولَفْظِي الإيجاب والقبول، فيصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة¹.

غير أنّ أهل الاختصاص فيما بعد حَصُّوا الأوصاف باسم العلة، وإن قالوا إنها علة مجازا لأنها ضابطة للعلة الحقيقية، واصطلحوا على ما يترتب عن الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة، أو مقصد الشارع من التشريع.

كما نجد أيضا الإمام الشاطبي وصف العلة بمعناها الحقيقي في الاصطلاح فقال: "وأما العلة فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مَظَنَّتْه كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة"².

لذلك فحري بأهل المقاصد تفسير العلة بالمصلحة أو المفسدة المترتبة من تشريع الحكم، لأن البحث عن المقاصد والكشف عنها هو من صميم البحث عن العلة الحقيقية التي هي مقاصد للأحكام سواء كانت ظاهرة أم خفية، منضبطة أم غير منضبطة وعلى أساس هذا المعنى بُنِيَ التعليل بمعناه العام الذي هو تعليل لأحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد ويمكن التعبير عنه بمصطلح "التقصيد" الذي هو تعيين وتحديد مقاصد الشريعة³.

¹ انظر شلبي محمد مصطفى، تعليل الأحكام، ص 13.

² الشاطبي، الموافقات، ج410/1، 411.

³ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 25، بتصريف.

خامسا: التعبير بالمصالح

يُعبّر أحيانا علماء الشريعة عن المقاصد بمصطلح المصالح، وتحقيق المصلحة إما جلبا للمنفعة أو درءاً للمفسدة، قال الغزالي: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة"¹.

والمصلحة كالمنفعة لفظا ومعنى، وهي من أصلح الشيء بعد فساده إذا أقامه². ومن خلال النظر في نصوص الشريعة وأحكامها يتضح أن المصالح الشرعية هي مقاصد للشرع، إذ أنه قصد إلى تحقيق تلك المصالح ولا يتخلف عن ذلك أي حكم من أحكام الشريعة، فالالتزام بالفرائض وتعاليم الشريعة يحصل به تحقيق مصالح العباد في دينهم ودنياهم.

ولا شك أن هذه المصالح المرادة للشارع تعود إلى المكلف لأن الله سبحانه وتعالى متنزه عن ذلك موصوف بصفات الجلال والكمال، فالمقاصد إذن هي نفسها المصالح الشرعية سواء كان ذلك تحصيلاً للمنافع أو دفعا للمفاسد³.

سادسا: التعبير بالمناسبة

المناسبة في اللغة بمعنى الملائمة والمقاربة والمشاكله والمشابهاة، يقال ناسب الأمر أو الشيء فلانا لاءمه ووافق مزاجه⁴.

والمناسبة اصطلاحا:

- عرّفها الغزالي بقوله: "المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أُضيف الحكم إليه انتظم مثاله قولنا: حرّمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرّمت لأنها تقذف بالزبد، أو لأنها تُحفظ في الدنّ فإنّ ذلك لا يناسب"⁵.

¹ الغزالي، المستصفي، ص 174.

² انظر ابن منظور، لسان العرب، ج517/2.

³ انظر الخادمي، علم المقاصد الشرعية ص 23.

⁴ انظر الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ج325/1، الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص

602، إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م، ص 916.

⁵ الغزالي، المستصفي، ص 311.

- وعرفها القرافي بقوله: "المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة"¹.
 - وعرف الأمدى المناسب بأنه: "عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم"².
 ويعبر عن المعنى المناسب بالمؤثر والملائم والمُخَيَّل ورعاية المقاصد³.
 فعلاقة المناسبة بالمقاصد وطيدة ذلك أن آثارها ومآلاتها هو تحقيق المصالح ورعاية المقاصد، فالوصف المناسب إذا عُلق عليه الحكم فإنه لا محالة تتحقق به المصلحة الشرعية، كوصف الإسكار مثلا حين كان مناسبا لتحريم الخمر تحقق به مصلحة تحريم الخمر التي تؤدي إلى تعطيل كلي من كليات الشريعة وضروري من ضرورياته ألا وهو حفظ العقل، فلو أنط الشرع حرمة الخمر مثلا بأحد الأوصاف الأخرى غير المناسبة كالميوعة أو الرائحة أو اللون أو غيرها مما لا يصلح أن يكون وصفا مناسبا فإن المصلحة لا تتحقق به.
 وهكذا يتبين أن المناسبة لا تختلف عن مقاصد الشريعة لأنها في مآلها ونهايتها تؤول إلى تحقيق المصالح ورعاية الحكم، لذلك نجد بعض العلماء عرفوا المناسبة برعاية المصالح والمقاصد كالغزالي والقرافي وغيرهم، وقد نظروا إليها من خلال بيان نتائج أعمال المناسبة واعتبار مآلاتها وإثبات الأوصاف الملائمة والموافقة لأحكامها، ومعلوم أن تلك النتائج لا تخرج عن إطار الشريعة العام الذي يهدف إلى تحقيق المصالح ودرء المفسد⁴.
 فالمقاصد تتفق مع المناسبة إلى حد كبير وأن اشتراط المناسبة في العلة يؤدي إلى جلب المصلحة ودرء المفسدة من تشريع الحكم وهذا المعنى هو حقيقة المقاصد.

¹ القرافي شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، ت طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ، ج391/1.

² الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/339.

³ المؤثر هو الذي دل النص أو الإجماع على كونه علة الحكم، والملائم فيعنى به أنه عهد جنسه مؤثرا في جنس ذلك الحكم وإن لم يعهد عنه مؤثرا في عين ذلك الحكم ومثاله: سقوط قضاء الصلاة عن الحائض، والمخيل المناسب ليس معناه ما ظنّه وتخيّله وإنما هو معنى معقول ظاهر في العقل، وأما رعاية المقصود فجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا، انظر الغزالي، شفاء الغليل، ص 143 وما بعدها.

⁴ انظر الخادمي نور الدين، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 1427هـ، ص 57، بتصرف.

كما يعبر أيضا علماء الشريعة عن المقاصد بمصطلحات أخرى مرادفة للمقاصد كالتعبير بالمراد والغرض والغاية، فيقولون مثلا مراد الشرع وغرضه كذا أو غايته كذا أو مراد الآية معنى كذا، ومراد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث كذا... فهذه المصطلحات قريبة جدا إلى المقاصد من الناحية اللغوية، ولا حرج في استعمالها ولكن الذي اشتهر على لسان العلماء والباحثين هو مصطلح المقاصد خاصة لدى المعاصرين.

المطلب الثاني: أهمية مقاصد الشريعة والحاجة إلى معرفتها

تعتبر مقاصد الشريعة من أجلّ العلوم الشرعية وأشرفها منزلة كونها تتعلق بمعرفة مراد الله سبحانه من وضع الشريعة التي ارتضاها لعباده؛ فالعلم بها لا يكون إلا من خلال التعمق في فهم نصوصها وفيما يأتي بيان أهميتها ومكانتها في الشريعة الإسلامية.

الفرع الأول: أهمية مقاصد الشريعة وخطر إهمالها

أولا: أهمية المقاصد في الاجتهاد

نبه العلماء قديما وحديثا على أهمية المقاصد وضرورتها في الاستنباط والاجتهاد بما لا يدع شكًا أو ريبا للتقليل من شأنها أو الاستهانة بها، فقد اعتبر الجويني مقاصد الشريعة وقواعدها هي ما يبصر المجتهد على معرفة حقيقة الأوامر والنواهي في النصوص فقال: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"¹.

وكذلك ابن تيمية يعتبر أن العلم بمقاصد الشرع وتمييز صحيح القياس من فاسده من أجلّ العلوم التي يحتاج إليها الفقيه ويقول في ذلك: "لكن العلم بصحيح القياس من فاسده من أجلّ العلوم وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد"².

¹ الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ت صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ج1/101.

² ابن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، ت عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط، 1416هـ، ج20/583.

وابن القيم بدوره عقد فصلا مهما في كتابه إعلام الموقعين لبيان أن الشريعة بُنيت على مصالح العباد في المعاش والمعاد، واشترط على المجتهد الإلمام بمقاصد الشريعة والإحاطة بها حتى لا يقع في الخطأ؛ وبما أن الشريعة جاءت لجلب المصالح للخلق ودرء المفاسد عنهم فلا يعقل أن يكون المجتهد غافلا عن هذا الأصل المهم من أصول الشريعة¹.

ولا يخفى أيضا أن الإمام الشاطبي اهتمَّ بالمقاصد أيما اهتمام ونَبّه على عظيم أثرها في عملية الاجتهاد وفهم نصوص الشريعة، ولذلك نجده يحصر عملية الاجتهاد في مدى ارتباطها بالمقاصد وأنّ درجة الاجتهاد في نظره لا تحصل إلا بأمرين الأول فهم المقاصد فهما كاملا ضمن إطارها الشرعي العام، والآخر: استنباط الأحكام بناءً على ذلك الفهم، ويقول في ذلك: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"².

وللتأكيد على أهمية المقاصد في الاجتهاد يضيف قائلاً: "فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهمَ عن الشارع فيه قصده في كلّ مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"³.

ومن هنا نجد الشاطبي حصر الاجتهاد في مدى إلمام المجتهد بالمقاصد وإحاطته بها فهما وتنزيلاً، لأنّ المقاصد هي التي توَهَّلُه لأن يتبوأ تلك المكانة الرفيعة والمنزلة الشريفة وأن يكون خليفة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أكد هذه القضية في موافقاته في غير موضع وبمختلف الأساليب والعبارات وفي مناسبات عدة، وعلّق صحة الاجتهاد بمدى ارتباطه بالمقاصد وحيثما غفل المجتهد عنها زلَّ في اجتهاده وأخطأ⁴.

وكذلك الأمر بالنسبة للعلماء المعاصرين فإنهم لم يختلفوا مع أسلافهم من العلماء الذين أكّدوا على ضرورة العلم بالمقاصد ونوّهوا على مكانتها واشترطوها في الاجتهاد، فهذا ابن

¹ انظر البدوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 111، 112.

² الشاطبي، الموافقات، ج 41/5، 42.

³ الشاطبي، المصدر السابق، ج 43/5.

⁴ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 358.

عاشور يصرح بقوله: "ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيّتها"¹.

كما أكد الأستاذ علّال الفاسي على أهمية المقاصد بقوله: "إنّ مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدرا خارجيا عن الشرع الإسلامي ولكنها من صميمه"².

ثانيا: خطر إغفال مقاصد الشريعة في الاجتهاد وتفسير النصوص

إهمال مقاصد الشريعة وإغفالها يُشكّل خطرا كبيرا على الشريعة ويتمثل ذلك فيما يأتي:

1- الجمود على ظواهر النصوص وعدم الوقوف على معانيها ومقاصدها التي شرعت لأجلها تلك النصوص، وهذا الخطأ وقع فيه الظاهرية الذين جاؤوا ببعض الأقوال التي تخالف جوهر الشريعة ومعقولها.

2- التحايل على أحكام الشريعة؛ فيظهر العمل في صورة مشروعة ومقصده من ذلك يناقض مقصد الشرع في تشريعه لذلك الحكم، لأن الأحكام إنما شرّعت لمصالح العباد وكانت الأعمال معتبرة بموافقة قصد الشارع؛ فإذا وافق العمل في ظاهره وباطنه مقصد الشارع فهو صحيح وإن وافقه ظاهرا وخالفه نية وباطنا فهو غير مشروع، لأن الأمور الشرعية ليست مقصودة لنفسها وإنما تُصد بها معانيها المتمثلة في المصالح التي جاءت لأجلها، فأى فعل جاء على خلاف حقيقة الشريعة ومقاصدها فإنه لغو لا يعتد به شرعا³.

فالحيل يستحلّها من لم يفقه حكمة الشارع، وهو أبعد الناس عن فهم مقصود الشارع ومعرفة العلل وعن الفقه في الدين، كما أن سلوك باب الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة لا تخفى عن ذي لبّ، لأن من شأن الشريعة أن تُسدّ الطرق التي تؤول إلى المفساد ولو كانت مباحة⁴.

3- فتح الباب للحاقدين على الإسلام للطعن في أحكام شريعته والانتقاص منها ووصفها بأنها لا تصلح لمعالجة الظروف والوقائع الجديدة؛ لأن الاجتهاد المقاصدي لا يتعلق فقط

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2/113.

² الفاسي علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 55.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/121.

⁴ انظر ابن تيمية تقي الدين، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ، ج6/181.

بفهم النصوص وتفسيرها وإنما يشمل الاجتهاد في الحوادث الجديدة والنوازل الواقعة في مختلف المجالات خاصة في واقعنا المعاصر حيث تعقدت أنماط الحياة، وإهمال أعمال قواعد المصالح والمفاسد في هذه النوازل يحُول دون استنباط الأحكام الشرعية لها؛ وهذا جُرْمٌ في حق شريعة الإسلام التي تصلح لكل الأزمان والأماكن واتِّهَامٌ لها بالعجز والتخلف عن ركب التقدم والحضارة وهذا الأمر لا يرضاه مسلم.

فلا يصحُّ غضُّ الطرف عن الحوادث المستجدة والوقائع الحادثة حتى لا ينقطع الاجتهاد المقاصدي الذي يتولَّد منه البعد الفقهي والفكري المطلوب؛ ليشمل جميع الوقائع والحوادث بكل أشكالها وألوانها بحيث يستمد صلاحيته من الوحي كإطار مرجعي لتصويب حركة الأمة ومسارها ويغلق الطريق أمام الحاقدين على شريعة الإسلام الذين يكيدون لها كيدا ويتهمونها بالعجز والنقصان ونثبت لهم حكمتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان¹.

4- عدم معرفة دلالات النصوص ووقوع الخلل في استنباط الأحكام بالصورة الصحيحة؛ لأن الاقتصار على ظواهر النصوص والغفلة عن معانيها وعللها يؤدي في كثير من الأحيان إلى استنباط الأحكام بصورة خاطئة؛ لأن المقاصد تعين على فهم مدلولات النصوص والألفاظ وقد تتعدد معانيها وتختلف مدلولاتها وبذلك يكون للمقاصد دور في تحديد المعنى من تلك النصوص والمدلولات².

وقد ذكر الشاطبي أن التوفيق بين الأخذ بظاهر النصوص ومدلولاتها بحيث لا يخلُ فيه المعنى بالنص ولا العكس لتكون الشريعة منتظمة لا تناقض فيها وأنَّ هذا هو سبيل العلماء الراسخين³.

¹ انظر الخادمي نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1419هـ، ج17/1، 18، والمعنى للشيخ عمر حسنة.

² انظر زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، ط1، 1430هـ، ص 299.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/134.

- وإهمال المقاصد الشرعية وإغفالها من شأنه أن يوقع التعارض بين نصوص الشريعة وأحكامها ولكن كثيرا ما يدفع ذلك التعارض معرفة مقصود الشارع فيزول التضاد والتعارض ويرتفع الالتباس¹.

الفرع الثاني: الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة

نظرا للأهمية البالغة التي تحظى بها مقاصد الشريعة وأثرها في فهم التشريع واستنباط الأحكام فإنه حريٌّ بالمسلم أن يكون على دراية بها بما يناسب مستواه العلمي؛ إذ من غير المعقول أن تكون للمقاصد تلك المنزلة الرفيعة والمكانة الجليلة ولا يكون للمسلم أدنى حظ من المعرفة بها والاطلاع عليها، فكمال إيمان المسلم يكون بمقدار توخّيه لمقاصد ربّه حتى يعبدّه حق عبادته، وفي هذا المبحث يتضح مدى حاجة المسلم لمعرفة مقاصد الشريعة.

أولا: حاجة المكلف إلى معرفة مقاصد الشريعة

إذا كانت المقاصد من الأمور الدقيقة التي لا يطلع على حقائقها وتفصيلها إلا النخبة من العلماء المجتهدين فهذا لا يمنع أن يكون للمكلف الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد على اطلاع عام بمقاصد الشريعة؛ لِمَا لها من أهمية حتى تتبين له معالم الطريق وحدودها ويفهم أحكام الشريعة فهما صحيحا ولا يَحِيد عن الطريق المستقيم وينبغي عليه أن يكون حريصا على تعلم أحكام الشريعة حتى يعبد ربّه بعلم وبصيرة.

وقد ذهب ابن عاشور إلى القول بأن العامي ليس بحاجة إلى العلم بمقاصد الشريعة لأنّ معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم، ولذلك فإنه من حقّه أن يتلقّى الشريعة من دون التعريف بمقاصدها كونه لا يحسن ضبطها ولا تنزيلها على أرض الواقع، غير أنه يمكن أن يُفتح للناس تعريفهم بالمقاصد بمقدار اطلاعهم على علوم الشريعة، حتى لا يُنزّلوها في غير محلّها أو يضعوها في غير مواضعها فيؤدي ذلك إلى مناقضة مقاصد النصوص وغاياتها².

وسار الشيخ يوسف حامد العالم في هذه المسألة على خطى ابن عاشور بحيث اعتبر أنّ الأصل في العامي أو المقلّد أن يتلقى الشريعة من دون التعريف بمقاصدها التفصيلية، لأنّ

¹ انظر الجندي سميح عبد والوهاب، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، الرسالة، بيروت، ط1، 1429هـ، ص 122، وأصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير بالجامعة الوطنية باليمن سنة 2003م، تحت إشراف الدكتور محسن محمد الأهدل.

² انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/51.

ذلك من أدق العلوم والمعارف ولا يمكن أن يخوض في ذلك إلا من كان على درجة معتبرة من العلم وسلامة في الفهم ليكون في مستوى فهم المقاصد ومعرفتها¹.

واعترض الدكتور يوسف البدوي على ابن عاشور ورأى أن قوله يؤول إلى تسويغ الفتوى للعوام بغير علم والتكلم في المقاصد مع قصور نظرهم وهذا لم يقل به أحد².

ولكن هذا الاعتراض لا يلزم الشيخ ابن عاشور ولا يستفاد شيء مما تمّ الاعتراض عليه لأن كلامه واضح صريح غير موهوم؛ فهو يرشد إلى تعلّم مقاصد الشريعة وتعريفه بها ويحذّر في الوقت نفسه أن يُنزّل العامي تلك المقاصد في غير منازلها ويضعها في غير مواطنها فيقع في المفاسد الجسيمة وينسب للشرع ما ليس فيه، أما إذا كان العامي على قدر لا بأس به من العلم الشرعي فلا مانع من أن يتعلم المقاصد بمقدار علمه واطلاعه ويشهد على هذا قول ابن عاشور نفسه: "ثم يُتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية"³.

وهذا الرأي مستنده سد الذريعة وحتى لا يستخف العوام بأحكام الشريعة ويتكلمون فيها بغير دليل ولا برهان، والأسوأ من ذلك ربما ينسبون للشريعة ما ليس فيها فيقع الناس في الفساد والضلال فلا يكون للشريعة سلطان على أهلها وإنما يطغى سلطان الهوى والنفوس على العوام وكفى بذلك فتنة وفسادا.

فالذي اعترض عليه الدكتور يوسف بدوي حذّر منه ابن عاشور وأرى أن توجيه الانتقاد له كان في غير محله؛ زيادة على أن قول ابن عاشور لم يكن بدعا إنما هو كلام سائر العلماء الأثبات من أمثال ابن تيمية حين قرر أن التفصيل في معرفة حكم الله تعالى في خلقه قد لا يدركها البشر، وربما كان ذلك مما يضرهم في دينهم ويفسد عليهم إيمانهم لا سيما إن كانوا ممن ضعف عقلم ودينهم، كما قد يكون نافعا للبعض الآخر ويقول: "وتفصيل حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفتها عقول البشر، والقدرية⁴ دخلوا في التعليل

¹ انظر العالم يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 107.

² انظر البدوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 102.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 3/51.

⁴ القدرية هي فرقة نسبت التقدير إلى أنفسهم لا إلى الصانع وزعموا أن الله تعالى لا قدرة ولا إرادة له وأن أفعال العباد مخلوقة لهم وليس الله خالق لأفعالهم، وأول الذين تكلموا في القدر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وأنكر

على طريقة فاسدة مثلوا الله فيها بخلقه ولم يُثبتوا حكمة تعود إليه فسلبوه قدرته وحكمته ومحبته وغير ذلك من صفات كماله، فقابلهم خصومهم الجهمية¹ المجبرة ببطلان التعليل في نفس الأمر².

والغريب أن الدكتور البدوي اطلع على مقاصد الشريعة عند ابن تيمية وكلام ابن عاشور كما نرى يوافق ما قرره ابن تيمية، فإذا كان لا بد من توجيه الاعتراض عليه يوجّه لابن تيمية قبله ثم له تبعاً ولكن حقيقة الأمر أن الاعتراض لا يلزمهما.

وعليه لا أرى أن قول ابن عاشور يختلف حقيقة عن قول ابن تيمية في هذه المسألة إذ أن كلاهما يقرُّ أهمية العلم بحكم الشريعة ومقاصدها، لكن ينبغي مراعاة أحوال الناس وقدرتهم في فهم حكم الشريعة وأسرارها حتى لا يعود ذلك بالضرر عليهم في دينهم ودنياهم. وأبيّن وأقول أن تفاصيل المقاصد وشعابها الدقيقة موكولة إلى المجتهدين، أما معرفة الحكم الجُمليّة التي تكون هادياً نحو التكليف وتزيد في الإيمان فهذا لا يُمنع منه المكلف غير المجتهد، وأما العامي الصّرف فيوكّل إلى الإيمان بأركان العقائد الأساسية لأنها جماع المقاصد ولا يطالب بشيء منها لأنه لا طاقة له بذلك.

ويمكن لنا بيان أهمية العلم بالمقاصد بالنسبة للعامي فيما يأتي:

صغار الصحابة رضي الله عنهم هذا القول كعبد الله بن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك وغيرهم، انظر الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشد، القاهرة، ط1، 1413هـ، ص 315، 316، وقد وردت بعض الآثار في ذم هذه الفرقة كقوله صلى الله عليه وسلم: "القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم"، من حديث عبد العزيز بن أبي حازم عن أبيه أبي حازم سلمة بن دينار عن ابن عمر، وقد جزم المنذري أن أبا حازم سلمة بن دينار لم يسمع من ابن عمر فالإسناد منقطع، انظر ابن الأثير مجد الدين، جامع الأصول، ت عبد القادر الأرنبوط، بشير عيون، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1، 1392/1389هـ، ج10/129.

¹ الجهمية هم أتباع جهم بن صفوان وهو أول من قال بالجبر في الأعمال وأنكر إرادة الإنسان واستطاعته وزعم بقاء الجنة والنار، وأن الإيمان هو معرفة الله تعالى فقط وأن الكفر هو الجهل به؛ وقال لا فعل ولا عمل وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على سبيل المجاز كما يقال زالت الشمس أو دارت الرحي، وامتنع بوصف الله تعالى بأحد الأوصاف كالحياة أو الإرادة أو العلم أو غيرها، انظر البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م، ص 199.

² ابن تيمية تقي الدين، منهاج السنة النبوية، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ، ج3/177.

1- تحقيق مقصد عبودية الله تعالى الذي هو أعظم المقاصد وأولها إذ هو الغاية الأولى من خلق العباد؛ وقال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦، فيحرص المسلم على بلوغ هذا المقصد الجليل الذي به ينال الشرف في الدنيا والسعادة في الآخرة ولا يكون ممن قال عنهم تعالى ﴿ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ الفرقان: ٤٤.

2- العلم بالمقاصد يمنح للمسلم مناعة كافية من الضلالات والشبهات التي تثار بشأن دينه -خاصة في زماننا- حيث كثرت وسائل الاتصال وانتشرت الشبهات بكل ألوانها وأشكالها وأصبح المسلم مهددا في دينه وذلك من خلال شعارات براقعة زائفة ينخدع بها كل ضعيف كالتجديد والتحديث وغيرها؛ فإذا كان المسلم على علم بمقاصد شريعته فإن ذلك يمنعه من الانخداع بتلك الشبهات والانسحاق وراءها، وقد غدا أعداء الدين يصرفون أموالا كبيرة لتأسيس مشاريع ضخمة تهدف إلى صرف المسلم عن دينه وتشكيكه في عقيدته وذلك بتشويه معالم شريعته وإخفاء محاسنها، والافتراء عليها وإصاق الشبهات بها واتهامها بالتخلف والجمود والعجز عن مسايرة الحضارة وعدم صلاحها لمعالجة مشكلات عصرنا، ومعارضتها لقيم العلمانية والحدائثة، ومعرفة المقاصد تجعل المسلم في حصانة من تلك الشبهات¹.

3- لما توجب على المكلف أن يكون قصده موافقا لقصده الشارع الحكيم لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا كان على معرفة بمقاصد الشارع، فتكون مقاصد المكلف خاضعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها، فإذا ناقض قصده قصد الشارع أو جعله تابعا لقصده فيكون فعله باطلا، فلا يحاول التهرب منها أو التحايل عليها ما سيعود عليه بالسوء والخسران، ويعرض نفسه لمواقف يكون مذموما لا ممدوحا، وموزورا لا مأجورا².

فمعرفة مقاصد الشريعة ولو بالوقوف بإجمال على حكمة الشارع من تشريع الأحكام الشرعية مدعاة إلى اليقين والثبات وزيادة الإيمان وترسيخه فيقبل على العبادة اختيارا كما أقبل عليها اضطرارا، ولما وصف الله سبحانه وتعالى الكافرين بالضلال والبعد عن صراطه المستقيم ليس إلا بسبب جهلهم بمقاصد الخلق والغاية منه فعاشوا في هذه الدنيا في سخط منه وغضب.

¹ انظر الزحيلي محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1430هـ، ج632/5.

² انظر العالم يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 106.

4- كما تساعد المسلم في حرصه على إرضاء خالقه والابتعاد عن أسباب سخطه وعقابه، وقد أشار العز بن عبد السلام إلى الغرض من تأليف كتابه بقوله: "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خَبَر منها، وبيان ما يُقَدَّم من بعض المصالح على بعض، وبيان ما يؤخر من بعض المفساد على بعض"¹.

5- إن معرفة مقاصد الشريعة يعين المكلف على الامتثال للأحكام الشرعية ويخفف من ثقلها؛ فالوقوف على الحكم الإيمانية وسائر التكاليف يحثُّ على الصبر والامتثال لأوامر الله سبحانه وتعالى، والاطلاع مثلا على مقاصد الصلاة وما فيها من الحكم والأسرار كذكر الله وتعظيمه، وتهذيب الأخلاق وتقويم السلوك، والبعد عن المنكرات يجعل المسلم حريصا على أدائها في وقتها ويحافظ على ركوعها وسجودها وسائر أركانها؛ بل وأدائها في المسجد ما أمكنه ذلك فتنشأ فيه روح الجماعة وتتوثق صلة الأخوة في الأمة التي هي أيضا مقصد من مقاصد الشريعة فتقوى بذلك رابطة المجتمع وتثبت أركانه، أما إذا غابت عن المسلم هذه المقاصد تضعف صلته بربه من خلال ضعف وقلة إدراكه لمقاصد العبادات ويتطرق الخلل إلى رابطة الأخوة ومن ثمة يضعف المجتمع والدين².

وأیضا من وجبت عليه الزكاة مثلا وهو لا يدري مقاصدها وأسرارها، فيرى أنه لا فائدة له يجنيها حين إعطائها فيمتنع من أدائها أو يتهرب منها بالتحايل على الشريعة أو ربما أداها كارها متحسرا حزينا؛ فأما إذا اتضحت له مقاصدها من خلال ما جاء في القرآن كما في قوله عز وجل ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ التوبة: 103، فإنه يتغير موقفه ويتيقن تماما أن نصيب الزكاة حق خالص لله تعالى فيتطهر قلبه من الشح والبخل والتعلق بالدنيا والاستماع إلى همسات الشيطان الذي يعده دائما الفقير كلما همَّ بأداء هذه الفريضة ويتذكر قوله سبحانه وتعالى ﴿ الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمْ لِلفَقْرِ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ البقرة: 268؛

¹ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/10.

² انظر الريسوني أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 1424هـ، ص 18.

فينشرح صدره لأدائها وتسعد نفسه بذلك وتتوق إلى الصدقة على المساكين والضعفاء فتتطهر وتركو من أدران البخل والشح.

وهكذا الأمر في سائر العبادات والتكاليف إذ كلما كان المسلم أكثر معرفة بمقاصدها وحكمها كلما ازداد تعلقه والتزامه بها.

وفي الشريعة نماذج كثيرة توضح مدى أهمية العلم بالمقاصد في الحث على الالتزام بأحكام الشريعة والتعلق بها، فمن ذلك ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم حينما قال: "أرأيتم لو أنّ نهرا بباب أحدكم يغتسل منه كلّ يوم خمس مرات هل يبقى من درنِه شيء، قالوا لا يبقى من درنِه شيء، قال فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهنّ الخطايا"¹.

فبيانته صلى الله عليه وسلم مقاصد الصلاة وحكمها ومصالحها الجليلة في الدنيا قبل الآخرة يجعل المسلم يسعى دائما للحفاظ عليها وأدائها في وقتها المشروع، من غير تقصير أو تأخير وترفع همّته وتقوي عزمته للالتزام بصلاته والمحافظة عليها.

ثانيا: حاجة المتعلم إلى معرفة مقاصد الشريعة

المتعلم بحاجة إلى مقاصد الشريعة بحسب مستواه التعليمي بقدر ما يفيد في تخصصه، وإن كان مستواه بسيطا فحري أن تكون معرفته بالمقاصد تبعا لذلك حتى لا يقع في عكس المراد ويضع الأمور في غير مواضعها وهذا ما نبّه عليه ابن تيمية وابن عاشور كما سبق، ويدخل في هذا أصحاب التخصصات العلمية من المسلمين في العلوم الإنسانية أو التقنية المختلفة، كعلم النفس والاجتماع والطب والفيزياء وغيرها لأن المسلم في هذه التخصصات ليس بمعزل عن الالتزام بأحكام الشريعة؛ فينبغي عليه الاطلاع على مقاصد الشريعة بما يناسب تخصصه ويعينه على تحقيق مرضاة ربه سبحانه وتعالى وأداء عمله بإتقان وتقان، ليكون ممن قال عنهم النبي صلى الله عليه وسلم: "إنّ العبد إذا عمَلَ عملا أحبّ الله أن يُتقنه"²، إذ أنّ إتقان العمل يقتضي العلم بمقاصد ذلك العمل وغاياته والحكمة منه.

¹ البخاري، الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلوات الخمس كفارة، رقم 528، ج1/112، مسلم، الصحيح، كتاب

المساجد ومواضع الصلاة، باب المشي إلى الصلاة ثمحى به الخطايا وترُفع به الدرجات، رقم 667، ص 300.

² الطبراني أبو القاسم، المعجم الكبير، رقم 776، ت حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د. ت، ج307/24،

البيهقي أبو بكر، شعب الإيمان، رقم 4929هـ، ت عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الدار السلفية، الهند، ط1،

1423هـ، ج233/7، وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه جماعة، انظر الهيثمي أبو الحسن، مجمع الزوائد،

فالطبيب بحاجة إلى العلم بمقاصد الشريعة فيما يتعلق بحفظ النفوس واحترامها وكيف أن الإسلام جعل حفظ النفس مقصدا من المقاصد الكلية بعد مقصد حفظ الدين، وقد جاء في القرآن الكريم ما يوضح هذا المعنى أبلغ توضيح فقال سبحانه ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾¹ المائدة: ٣٢.

فإذا أدرك الطبيب هذا المعنى وفهمه فهما صحيحا فإن ذلك يحفزّه على أداء واجبه ويسعى جاهدا في علاج المرضى لينال مرضاة ربه لأن نظرة الإسلام إلى حفظ النفس وما يتعلق بها تختلف على غيرها من التشريعات.

ومثل ذلك يقال أيضا عن المتخصصين في علم النفس مثلا فهم بحاجة إلى معرفة المقاصد لعلاج ما يتعلق بالنفس من ميولات ونزوات للحفاظ على السلوك القويم الذي ينبغي أن يتحلى به المسلم.

وكذلك مجال الهندسة الوراثية مثلا الذي قطع البشر فيه خطوة بالغة وظهرت فيه اكتشافات عجيبة وتقنيات غريبة وإذا نظرنا إلى بعض تلك الاكتشافات بميزان الشريعة فإن الكثير منها يناقض مقاصدها وحكمها، فمثلا ظهر ما يسمى بتجميد الخلايا الجنسية للزوج قبل وفاته ووضعها في بنوك المني حيث تلجح بويضة الزوجة عند رغبتها ولو بعد وفاة زوجها بسنين عدة، وكذلك ما يعرف بمسألة استئجار الأرحام، ولا شك أن المسلم المتخصص في هذا المجال إذا كان عالما بمقاصد الشرع في رعاية وحفظ النسل واحترام نظام الكون يجعله حريصا على احترام تلك السنن الإلهية التي ترفع من شأن الإنسان وتحقق كرامته ويدرك أن الاعتداء عليها يُعدّ اعتداء على كرامة الإنسان وعلى نظام الكون¹.

ومن ذلك أيضا الذي يتخصص في مجال العدالة والقضاء عليه أن يدرك مقاصد الشرع فيما يخصّ القضاء وفكّ الخصومات بين المسلمين، وكيفية سماع دعوى الخصوم والحكم

كتاب البيوع، باب بيع ما لم يقبض، رقم 6460، ت حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د. ط، 1414هـ، ج98/4.

¹ انظر الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص 184.

بينهم وعدم اتباع الهوى الذي يحول بينه وبين الحق قال تعالى ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ص: ٢٦.

فيعلم أن العدل من أعظم المقاصد العامة الذي به قوام الأمم والمجتمعات فيحكم به بين الخصوم في ردّ المظالم لأهلها، لأن العدل طريق للأمن والأمان وأساس للعمران وسبب للاستقرار فتستقيم أحوال المسلمين ويعيش الجميع في اتفاق وسلام وبذلك يحفظ نظام الأمة باستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان كما عبر عن ذلك ابن عاشور¹.

ومثل هذا يقال عن التخصصات الأخرى، فحري بالمسلم إذن في أي تخصص من العلوم الدنيوية النافعة أن يكون على قدر معلوم من مقاصد الشريعة بما يخدم تخصصه ويُعينه على تحقيق مرضاة ربه سبحانه وتعالى وامتنال أحكامه.

ثالثاً: حاجة الداعية إلى العلم بمقاصد الشريعة

يحتاج الدعاة إلى الله تعالى إلى معرفة مقاصد الشريعة والإحاطة بها حتى تتال دعوتهم القبول والانتشار ويتمثل ذلك فيما يأتي:

1/ تحقيق المقاصد الدعوية

المسلم الذي يكون في مقام الدعوة بمثابة السفير بين البلدان والأمم فهو مبعوث الإسلام وتُرجمان الشريعة، فهو أحوج إلى المقاصد في دعوته حتى يكون على بصيرة من أمره قال سبحانه وتعالى ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ يوسف: ١٠٨. وقد حثَّ الله سبحانه وتعالى على تبني أسلوب الحكمة في الدعوة فقال تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ النحل: ١٢٥، إذ لا ينبغي إغفال الحكمة أو تجاوزها حتى تُثمر الدعوة ثماراً حسنة.

وفي سنة النبي صلى الله عليه وسلم أبلغ الدروس وأحسن العبر بشهادة الله سبحانه حيث قال مدحا فيه ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ آل عمران: ١٥٩.

وقد كان عليه الصلاة والسلام سَمحاً حليماً لا يَرُدُّ السيئةَ بالسيئة، وكان حين يرسل أحد أصحابه إلى الأمصار لتعليم المسلمين أمور دينهم يوصيه بالتبشير وعدم التنفير والتيسير

¹ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2/122.

وعدم التعسير، ولمَّا بعث أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن رضي الله عنهما قال: "يَسِّرَا وَلَا تَعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنْفِرَا"¹.

وهذه الوصية من النبي صلى الله عليه وسلم أمثل أسلوب في الدعوة وأثرها.

2/ التعرف على المقاصد العامة للشريعة وامتنالها في دعوته:

ونبّه الإمام الشوكاني بدوره إلى أهمية مراعاة المقاصد في مجال الدعوة إلى الله نحو التيسير دون التعسير والتبشير لا التنفير، والألفة والاجتماع ونبذ الفرقة والاختلاف لما في ذلك من مصالح جليلة وأثار بليغة في تعليم العباد وإرشادهم إلى الحق ودفع الباطل عنهم ودرء كل الضلالات والبدع وتثبيت السنن جلبا للمصالح الدينية ودفعاً للمفاسد عن المسلمين².

3/ ترتيب سُلّم الأولويات:

كما تتجلى أهمية المقاصد بالنسبة للداعية من خلال ترتيب سُلّم الأولويات في الدعوة، فيقدّم الضروريات على الحاجيات والتحسينيات، والأصل على التابع، ويقدم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة، وصرف الناس عمّا فيه مفسدة أعظم مع احتمال الوقوع في مفسدة أخف منها ويقدم المقاصد على الوسائل وهكذا، وأن يكون خطابه للناس على قدر عقولهم فإن كان في مجتمع يغلب على أهله الجهل والامية فإنه يدعوهم بما يفهمون، وإن كان في مجتمع متعلم فإنه يعاملهم بقدر مستواهم وعلمهم؛ فالداعية إذن كالطبيب لا بد له من معرفة المقاصد لأنها الدواء الذي يجب تقديمه في الوقت المناسب والظرف المناسب فيراعي الواقع الذي يحيط به ويبدأ بالأهم فالهمم عقيدة وسلوكاً وأخلاقاً³.

4/ الذب عن العقيدة الإسلامية ودفع الشبهات عنها:

إذ نعيش اليوم في عصر التحديات العقدية والصراعات الفكرية والثقافية والأخلاقية وتشكلت أفهاماً وتصوراتٍ خاطئةً عن الإسلام بسبب الاحتكاك بالحضارة المادية الغربية

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، رقم 3038، ج4/65، مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم 1733، ص 829.

² انظر الشوكاني محمد بن علي، أدب الطلب ومنتهى الأدب، ت عبد الله السريحي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ص 188.

³ انظر البدوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 105.

والشرقية التي تهدد كيان المسلمين واستقرارهم؛ فحري بالداعية أن يكون على وعي بهذا الخطر فيبلغ شريعة الإسلام ويعرضها بطريقة مناسبة حيث يبين محاسنها ومقاصدها ويكشف عن الضلالات والشبهات التي أُلصقت به والافتراءات التي نُسبت إليه حتى يكون المسلم على بَيِّنَةٍ من الأمر فيُميِّز بين الخبيث والطيب، وبسبب كثرة وسائل الإعلام والاتصال فقد وُضع الإسلام تحت الأنظار وتربص أعدائه الدوائر للإطاحة به والإساءة إليه بشتى الوسائل ومختلف الطرق والمناهج.

والداعية إذا كان عالماً بهذه الأمور جدير به أن يدافع عن الإسلام ويزيل عنه الشُّبه ويدفع عنه الافتراءات، ويدحض الأباطيل التي نُسبت إليه بهتاناً وزوراً فيدافع عن الشريعة ويظهر صلاحيتها¹.

فكلما كانت معرفة الداعية بالمقاصد أقوى كانت حجته أقوى في بيان صلاحية شريعته وأفضليتها على غيرها من التشريعات.

¹ انظر الريسوني ، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ص 21، 22.

المبحث الثاني: مجالات إعمال المجتهد لمقاصد الشريعة

لا يمكن للمجتهد الاستغناء عن مقاصد الشريعة حين النظر في النصوص واستنباط الأحكام الشرعية منها وهذا ما يتضح من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول: مجال فهم وتفسير النصوص وعند التعارض والترجيح

في هذا المطلب سأبين مدى أهمية المقاصد في فهم وتفسير دلالات النصوص وكذا في مجال التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: مجال فهم وتفسير النصوص ودلالات الألفاظ

يُعدُّ فهم النصوص وتفسير دلالات الألفاظ من أهم الأولويات التي ينبغي على المجتهد الاهتمام بها حين الاجتهاد لاستنباط أحكام الشريعة ومعرفة وجه المصالح والمفاسد فيها، غير أنه لا بد من التمييز بين حالتين في مجال فهم وتفسير النصوص الشرعية ودلالاتها:

الحالة الأولى: إذا كانت النصوص قطعية في دلالاتها

احتلَّ التعرُّف على مقصد الشارع من خلال الصيغة اللفظية الابتدائية مركز الصدارة عند الإمام الشاطبي، وهذا يدل على أهمية تقديم الخطاب الشرعي اللفظي الواضح الدلالة لأنه مستودع لمقاصد الشارع وقال في هذا: "فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل فوقوع الفعل عند وجود الأمر مقصوداً للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضٍ لنفي الفعل أو الكفِّ عنه فعدم وقوعه مقصود له وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده"¹.

كما أشار الشيخ ابن عاشور في النحو الأول إلى أن الفقيه قبل أن يُعمل فكره ويُفَعِّل خاصية الاستنباط عليه أولاً أن يحترم الصيغ اللفظية فيسعى لفهم مدلولاتها بحسب أوضاعها وبنائها اللغوي لأن الشارع قد أودع مقصده في هذه المباني، فإذا كانت واضحة الدلالة بنفسها لا ينبغي للمجتهد تخطيها بل عليه إظهارها والكشف عنها وإعمالها والاستفادة منها، قال ابن عاشور: "النحو الأول فهم أقوالها واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3/134.

اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه¹.

فالألفاظ ذات الدلالة الواضحة لم تأت هذراً والحضور المقاصدي فيها حضور مباشر لا يحتاج المجتهد فيه إلا لكشفه والوقوف عنده واعتباره لذا فالاستنباط والاجتهاد بالمقاصد هنا أخف من غيره من بقية الأنحاء.

لذا فهو أول المجالات التي تحتاج إلى النظر المقاصدي كما نبّه عليه الشاطبي وابن عاشور وثمّنه الريسوني إذ قال: "ولعل أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه، هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآناً أو سنة"².

وهذا الأمر متفق عليه بما فيهم الظاهرية وأنّ أيّ تجاوز لهذه المقاصد التي تنطق بها الدلالات اللغوية هو تجاوز لمقصود الشرع؛ وهذا لا يُقدّم عليه إلا أصحاب الضلالات كالباطنية الذين لا يعملون بظواهر النصوص حتى وإن كانت صريحة، وقد ذكر الشاطبي هذا بقوله: "دعوى أنّ مقصد الشارع ليس في الظواهر ولا ما يُفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه ويطرّد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسكٌ يمكن أن يُلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلّ قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية"³.

وغالباً ما نجد الشارع في مجال العبادات يُفصح عن حكمتها الإجمالية في مباني الألفاظ لأنّ المقام هنا هو ما تدل عليه الأوضاع اللغوية فلا يمكن تجاوز ظاهرها، ولذا نجد الشاطبي اشترط فيه أن تكون الدلالة صريحة وابتدائية في حديثه عن مسالك التعرّف على مقصد الشارع⁴.

الحالة الثانية: إذا كانت النصوص ظنية في دلالاتها

أما إذا كانت النصوص ظنية فالمجتهد هنا لا بد أن يزواج بين اللفظ والمعنى لاستخراج المعاني المقصودة لفهم المقاصد الشرعية؛ فكلما كان متمكناً فيها كان متمكناً في استنباط المعاني لأن النظر إلى مناسباتها والالتفات إلى مقاصدها وأخذها بعين الاعتبار حين

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 40/3.

² الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، د.ط، 1999م، ص 92.

³ الشاطبي، الموافقات، ج 133/3.

⁴ الشاطبي، المصدر السابق، ج 134/3.

الاستنباط أو الاستدلال لأي حكم من أحكام الشريعة حري بحمل المجتهد على فهم النصوص ومعانيها وقد أشار ابن عاشور إلى هذا الأمر حينما قال: "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن مقاصد الشريعة"¹.

ولأهمية اعتبار المقاصد في فهم النصوص أشار الشاطبي إلى ضرورة التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظواهر النصوص واعتبار مقاصدها ومدلولات معانيها حتى لا يُخِلَّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، ولتجري أحكام الشريعة على نظام متكامل ونسق متوازن لا اختلاف ولا تناقض فيه وهو المنهج الذي سلكه العلماء الراسخون².

فالنظر في ظواهر النصوص الشرعية وحده ليس كافياً في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام دون أن يعتمد على قواعد أخرى لفهم تلك النصوص وتفسيرها وعلى الأخص مقاصد الشريعة؛ فإذا وردت نصوص شرعية ظنية في دلالاتها فإنها تحتاج إلى تفسير وبيان يحدد نطاق تطبيقها ومجال أعمالها وحدودها التي تنتهي إليها في ضوء المصالح والمقاصد والغايات التي جاءت من أجلها³.

لأجل ذلك اعتبر الإمام الغزالي الاجتهاد الذي يقتصر على النظر الظاهري خطأً جسيماً يحوّل دون الفهم الصحيح والتفسير السليم لدلالات النصوص الشرعية ويقول في ذلك: "فاعلم أن كلّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه"⁴.

ونصّ الإمام الغزالي يبين بوضوح أهمية اعتبار مقاصد الشريعة في فهم النصوص وتفسيرها، وأنّ قَصَرَ الاجتهاد بناء على ظواهر النصوص سبب في الضلال والخطأ والنقوّل على الشريعة وتقصيدا ما لم تقصد.

وأكد الأمدي بدوره على أهمية الالتفات إلى المقاصد حين النظر في دلالات النصوص والألفاظ بقوله: "دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها وإلا كانت دالةً عليها قبل المؤضعة، وإنما دلالاتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته"⁵.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/81.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/134.

³ انظر البديوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 115.

⁴ الغزالي، المستصفى، ج1/18.

⁵ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2/385.

كما نبّه القرافي على هذه القضية فقال: "والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجاهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"¹.

ويقول ابن عاشور: "ومن هنا يُقَصِّر بعض العلماء ويتوَحَّل في خَصْخَاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقَلِّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج ثبته ويُهْمَل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع"².

لأن تفسير النص غير الواضح الدلالة يتوقف تحديد مضمونه ونطاق تطبيقه على معرفة المقاصد، ببيان العلة أو الحكمة منه، وكذا استنباط الوصف المناسب الذي نيط به الحكم لحمل دلالة النص عليه وربط الحكم به فيتبين له محل تطبيق النص ومعرفة حدوده وهذا ديدن الصحابة رضي الله عنهم ومنهجهم في معرفة الأحكام واستنباطها من النصوص، فاجتهادات عمر رضي الله عنه تدل على ذلك دلالة لا يساورها شك إذ أنه في كثير من الفتاوى المأثورة عنه كانت قائمة على هذا الأساس مستلهما بذلك روح الشريعة وأهدافها العامة بعد استنطاق الظواهر.

فقد أفتى بإيقاع طلاق الثلاث بعد أن أكثر الناس من إيقاعه حتى يزدجر الناس وينتهوا عنه وقد ثبت في السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمضاه طليقة واحدة، ورأى عمر أنه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافة أبي بكر قد عَظِم أمر الطلاق في نفوس الناس، فلما تغيّر حالهم وطلّقوا على غير ما شرعه الله تعالى ألزمهم بما التزموه عقوبة وردعا لهم لأن الله تعالى شرّع الطلاق مرّة بعد مرّة ولم يشرعه مرّة واحدة؛ فمن جمع ما فرق الله تعالى فقد تعدى حدوده وانتهك حرمة وحقيق أن يعاقب ولا يُعزَّر على رخصة الله وسعته، واستعجل فيما جعل الله تعالى له أناةً وكان في ذلك رحمة منه وإكراماً ومناً وإحساناً، فشَد على نفسه واختار الأغلظ والأشد في الحكم³.

¹ القرافي شهاب الدين، الفروق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، د. ط، 1431هـ،

ج177/1.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/81.

³ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/35، بتصرف يسير.

فعمّر رضي الله عنه كان ينظر بعين ثاقبة ونظرة عميقة في نصوص الشريعة وإطارها المقاصدي الذي لا ينفك عنها وذلك لأنه بمثابة الروح بالنسبة للجسد؛ فلما رأى استعجال الناس في الطلاق ومخالفة شرع الله سبحانه وتعالى والخروج عنه عزم على زجرهم وتأديبهم وإمضاء الطلاق عليهم حتى لا يستهينوا بأحكام الشريعة ويتجرؤوا على انتهاك حرمتها والاعتداء على حدودها، وأيقن أنّ المقصد الأعظم هو العبادة والامتثال لأمر الله تعالى ونهيه وكلما زاغ المسلم عن هذا المقصد وضلّ عنه وجبّ على وليّ الأمر زجره وتقويمه. ومما يؤكّد على أهمية فهم الحديث ضمن مقاصده ما رُوي عن علي رضي الله عنه: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المضطر"¹.

وبيع المضطر يكون من وجهين أحدهما أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه فهذا فاسد لا ينعقد، والوجه الآخر أن يضطر إلى البيع لذين يركبه أو مؤنة ترهقه فيبيع ما في يده بالوكس - أي برخص الثمن - من أجل الضرورة².

ولفظ الحديث عام في حظر بيع المضطر ذي الحاجة أو الضرورة لانقضاء شرط الرضا ولذلك فقد نصّ الأحناف على فساد مثل هذا البيع، إذ أن العاقد مضطر إلى عقد البيع بالوكس إن كان بائعاً أو بالشطط إن كان مشترياً³؛ إلا أنّ الحاذق في معرفة المقصد الذي من أجله جاء النهي عن مثل هذا البيع يُخرج بعض الصور عن النهي إلى الإباحة إذا لم يكن فيها ظلم أو غبن، لأنّ العلة من النهي في هذا البيع هو ظلم المضطر واستغلال حاجته الماسة في البيع أو الشراء، فلو جرت مبايعة المضطر بثمن ليس فيه ظلم أو جور،

¹ أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، كتاب البيوع، باب في الشركة، رقم 3382، ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ، ج5/264، البيهقي أبو بكر، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع المضطر وبيع المكره، رقم 11076، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج6/29، قال الخطابي في إسناده رجل مجهول، انظر الرباعي الحسن بن أحمد، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، ت مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، ط1، 1427هـ، ج3/1162.

² انظر الخطابي أبو سليمان، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ، ج3/87، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3/83.

³ السُّعدي أبو الحسن، المنتقى في الفتاوى، ت صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، الرسالة، الأردن، بيروت، ط2، 1404هـ، ص 468، ابن عابدين محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ، ج5/59.

كأن تُباع السلعة أو تُشترى بقيمتها فإن البيع يقع صحيحاً وذلك لانتقاء المعنى الباعث على الحظر وهو ظلم المضطر، كما أن في مبايعته معونة له على دفع حاجته أو ضرورته¹.
فهنا برز دور المقاصد في تفسير مثل هذه النصوص وفهمها فهما صحيحا، إذ أن النهي في هذا الحديث مُنصَّبٌ على تحقيق مقصد العدل وعدم أكل أموال الناس بالباطل والرضا أساس صحة العقود، والمضطر الذي لم يكن راضيا في نفسه إنما كان لأجل حاجة مُلِحَّة أو ضرورة دفعته إلى البيع أو الشراء، وعلى هذا فإنه إذ انتفى المقصد عَمِ المجتهد أن البيع فاسد ومنهي عنه شرعا، أما إذا تحقق الرضا ولم يكن البائع أو المشتري المضطر مظلوما في بيعه أو شرائه فإن البيع صحيح وذلك لانتقاء المقصد الذي لأجله ورد النهي. ولذلك فإن المحققين من العلماء حين نظروا في بعض صور الاضطرار أخرجوها من حكم النهي أو المنع المستفاد من ظاهر الحديث لانتقاء مقصد النهي فيها، يقول ابن عبد البر: "وبيع المضطر المضغظ لا يجوز وهو في معنى من أكره على البيع، والتجارة لا تكون إلا عن تراضي من المتبايعين وأما من اضطره الحق إلى بيع متاعه أو اضطرته الحاجة والفاقة فلا بأس بالشراء منه بما يجوز التبايع به"².

ويقول ابن تيمية: "المضطر الذي لا يجد حاجته إلا عند شخص ينبغي أن يَرَبِّحَ عليه مثل ما يَرَبِّحُ على غير المضطر، فإنَّ في السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المضطر، ولو كانت الضرورة إلى ما لا بدَّ منه مثل أن يضطرَّ الناسُ إلى ما عنده من الطعام واللباس؛ فإنه يجب عليه أن لا يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره ولا يعطوه زيادة على ذلك"³.

وعليه فإنه لا مفرَّ للمجتهد حين النظر في نصوص الشريعة واستنباط الأحكام فيها من النظر في مقاصد تلك النصوص والأسرار التي جاءت من أجلها من غير الاقتصار على ظواهرها، كما أن طبيعة اللغة العربية التي جاء بها لسان الشريعة تدل على ذلك دلالة

¹ انظر حماد نزيه، تخصيص عموم النصوص بمقاصد الشارع المستنبطة منها، مؤتمر أيوفي الدولي الخامس عشر للهيئات الشرعية، البحرين 12-13 أبريل 2017م، ص 13، بتصرف.

² ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، ت محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط1، 1398هـ، ج731/2.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 300/29.

واضحة إذ يمكن للمتكلم بها استخدام اللفظ وهو يريد غير ظاهره ويعرف ذلك من خلال سياقه، وقد بيّن هذا الإمام الشافعي في رسالته أنّ المتكلم قد يستعمل اللفظ ويريد به غير ظاهره ويستعمل اللفظ ويريد عدم عمومته، ويريد الشيء ولا يصريح به وإنما يشير إليه ويكني عنه، كما يذكر الشيء بلازمه لا بذاته وذلك في باب كيف البيان¹.

ويدل على أهمية معرفة مقاصد الألفاظ ومعانيها ما ورد في النهي عن أكل الربا أو أكل مال اليتيم بغير حق في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَحَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ البقرة: ٢٧٥، وقوله أيضا ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ النساء: ١٠، فإنه لا يصح أن يفهم منه الأكل المعروف الذي اعتاده البشر أو الحيوان، وإنما معناه يتجاوز حدود اللفظ إلى معنى آخر أوسع منه؛ بحيث يشمل كل أوجه الاستهلاك المعروفة من الأكل واللباس والسكن والشراب وغير ذلك من المعاني التي يمكن دخولها في معنى الأكل المقصود به في الآية.

ولذلك نبّه إلى هذا المعنى الإمام الطبري إذ أنّ أحدا لو اعتبر أنّ النهي في الآية الكريمة يشمل الأكل فقط بناء على ظاهرها فإنه لم يمتثل لأمر الله سبحانه وتعالى لأنّ المقصود من الربا هنا لا يقتصر على الأكل فقط؛ غير أنّ الآية نزلت فيمن كانت مطعمهم ومأكلهم فذكرهم بصفتهم معظما عليهم أمرها ومقبحا إليهم حالهم، وعليه فإنّ التحريم يشمل كلّ معاني الربا سواء العمل به وأكله وأخذه وإعطاؤه كالذي تظاهرت به الأخبار في السنة²، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "لعن الله آكل الربا ومؤكله"³.

فاستنباط الأحكام الشرعية لا يقتصر فقط على اللفظ من دون النظر إلى معناه وإغفال مقاصده، ويذكر ابن القيم كلاما نفيسا حين تحدّث عن معنى الاستنباط وذكر معناه اللغوي ونسب ذلك للجوهري فقال: "قال الجوهري الاستنباط كالاستخراج ومعلوم أنّ ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ فإنّ ذلك ليس طريقة الاستنباط؛ إذ موضوعات الألفاظ لا تنال بالاستنباط وإنما تنال بالعلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم، والله سبحانه ذمّ

¹ الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ت أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ، ص 21.

² انظر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج42/5، 43، بتصرف.

³ مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله، رقم 1597، ص 749.

من سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه وأفشاه، وحَمِدَ من استنبط من أولي العلم حقيقته ومعناه... وإنما هذا فهم لوازِمِ المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد ولا يخرج منها شيء من المراد"¹.

وعليه فإن مقاصد الشريعة مسلكٌ مهمٌ يسلكه الفقيه في فهم نصوص الشريعة وتفسيرها والكشف عن مدلولات الألفاظ ومعانيها التي لا تتضح من ظواهر تلك النصوص وإنما من خلال الكشف عن أسرارها والخوض في أعماقها، ولا يكون ذلك إلا لمن خَبَرَ الشريعة وتبحَّرَ فيها.

الفرع الثاني: مجال التعارض والترجيح بين الأدلة

التعارض عرفه بعض المتقدمين بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة².

وعرفه بعض المعاصرين بقولهم: "أنَّ يقتضي أحد الدليلين حكماً في واقعة على خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها"³.

والتعارض بهذا المعنى لا يُتصوَّر وقوعه في الشريعة الإسلامية المنزلة من لدن حكيم عليم، لأن الأدلة نُصبت لإفادة الأحكام والدلالة عليها للعمل بمقتضاها فيستحيل أن تتعارض حقيقةً؛ لأن التعارض يعني التناقض والاختلاف وإيهام المقصود وبذلك فوات شرط التكليف، وهذا مما لا يجوز في الشريعة ولا يعقل صدوره من الشارع الحكيم.

فهذا ابن تيمية يؤكد أن ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم حقٌّ يصدِّق بعضه بعضاً موافق لما فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليه لا يخالف العقل الصريح ولا القصد الصحيح، وقد يتوهم الناس التعارض إن وقع منهم سوء في فهمهم مما لم تدل عليه النصوص⁴.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/ 172.

² ابن قدامة أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، الريان، بيروت، ط2، 1423هـ، ج2/ 390، المرادوي علاء الدين، التحرير شرح التحرير، ت عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ، ج8/ 4126، ابن مفلح محمد بن مفرج، أصول الفقه، ت فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1420هـ، ج4/ 1581، ابن النجار تقي الدين، شرح الكوكب المنير، ت محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ، ج4/ 605.

³ الخضري محمد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1389هـ، ص 358، الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ، ج2/ 1174.

⁴ انظر ابن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، ج6/ 580، الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1399هـ، ص

ويقول أيضا في موضع آخر: "لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه وليس مع أحدهما ترجيح يقدم به"¹.

ويرى الشاطبي أنّ التعارض في أصول الشريعة أو فروعها سواء كانت قطعية أم ظنية ممتنع وأرجح وقوعه إلى ذهن المجتهد يقول في ذلك: "أنّ كلّ من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أنّ من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه لأنّ الشريعة لا تعارض فيها البتة فالمتحقق بها متحقق بما في نفس الأمر فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكنّ لَمَّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم"².

فالقول باستحالة وقوع التعارض في واقع الأمر لا يعني بالضرورة استحالته في واقع المجتهدين، فقد يبدو للبعض منهم أن بعض الأدلة يعارض بعضها في المسألة لقصور في الفهم أو ضعف في الإدراك أو عدم إحاطته للمسألة بحيثياتها وجوانبها المختلفة فيكون التعارض حينها ظاهريا لا حقيقيا، فيلجأ المجتهد حينها إلى إزالة هذا التعارض بين النصوص والأدلة بالقواعد والطرق التي وضعها الأصوليون³.

ومثال التعارض ما جاء في الربا قوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا أَرْبَاً أَرْبَاً أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ آل عمران: ١٣٠، وقوله ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ البقرة: ٢٧٨، حيث أفادت الآية الأولى بمفهومها أن الربا إذا لم يكن أضعافا كثيرة يجوز أكله، وأفادت الثانية بمنطوقها على عدم جواز أكل الربا قليلا كان أو كثيرا.

وفي هذه المسألة يتبين للمجتهد ترجيح الآية الدالة بمنطوقها على الآية الدالة بمفهومها وهو طريق من طرق الجمع والترجيح بين الأدلة.

ولا شك أن اعتبار مقاصد الشريعة والالتفات إليها من أهم الطرق والوسائل التي يحتاج إليها المجتهد في مجال التعارض والترجيح؛ وقال ابن عاشور: "واحتياجه إليه في النحو

¹ ابن تيمية نقي الدين، المستدرک على مجموع الفتاوى، ت محمد بن قاسم، د. م، ط1، 1418هـ، ج2/108.

² الشاطبي، الموافقات، ج5/341.

³ انظر الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول، ت أبو حفص الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ، ج2/1125، زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص 305، الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ج2/1176.

الثاني أشدّ، لأنّ باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض، ثم إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانّه، يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه... فبمقدار تشكّكه في أن يكون ذلك الدليل كافياً لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده يشتد تنقيبه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه¹.

ويقول وهبة الزحيلي: "وإذا أراد -يعني المجتهد- التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع"².

وهذا المنهج سلّكه الصحابة من قبل حيث كانوا يترددون في قبول الدليل الذي لا يتلائم مع المقصد الشرعي لوجود دليل آخر يعارضه يحقق المقصد الشرعي، ومثال ذلك: ما ورد عن عمر بن الخطاب أنه لمّا استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يُجبه رجع أبو موسى فبعث عمر على إثره، فلما جاءه عاتبه على ذلك فأخبره أبو موسى أنه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إذا لم يُؤذن للمستأذن بعد ثلاث أن ينصرف فطلبه عمر بالبينة وألح عليه، فجاء في الصحيح عن أبي سعيد الخدري قال: "كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعورٌ، فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، فقال ما منعك؟ قلت استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت وقال رسول الله إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع فقال: والله لتقيمّنّ عليه ببينة أمّنكم من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبي بن كعب: والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم فكنت أصغر القوم فقامت معه فأخبرت عمر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك"³.

فلما شهد أبو سعيد الخدري لأبي موسى اقتنع عمر بذلك وعلم أنّ كثيراً من الأنصار يعلم بذلك حتى صغارهم؛ لأنه كان يظنّ أنّ الاستئذان الوارد في قوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ﴾ النور: ٢٨، مطلقاً غير مقيّد بالثلاث ولكن حين علم بالتقييد أعمله.

¹ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج4/3.

² الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، ج2/1017.

³ البخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً، رقم 6245، ج54/8، مسلم، الصحيح، كتاب الآداب، باب الاستئذان، رقم 2153، ص 1030.

فعمّر رضي الله عنه ظنّاً أنّ مقصد الشارع مودّع في الصيغة اللفظية الظاهرية كما وردت بوضعها اللغوي المطلق فلم يقبل أن يتخطاه وهو منهج قويم ولمّا أعلمه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه بالمقيّد لم يقبله لأنه لا يعلمه، فلما شهد الأنصار بذلك تحقّق من المقيد وأدرك أنّ مقصد الشارع يحصل بذلك التقييد فأعمله؛ وما يلحظ في موقف عمر هو أنّ التقييد أو التخصيص من صاحب الشرع لا من غيره حتى يتم الظفر بالمقصد المطلوب ومتى كان المقيد من غير المشرّع أهدرت مقاصد الشارع وهذا معيار صحيح يحقق مقصد الشارع وينفي عنه المقصد المزعوم.

ولمزيد من التوضيح سأورد أهم مسالك الترجيح بالمقاصد والتي تبرز بجلاء مجال أعمال المقاصد عند الاجتهاد من خلال ما يلي¹:

1/ الترجيح بجلب المصالح ودرء المفاسد:

إنّ معيار المصلحة والمفسدة من المعايير المهمة إن لم يكن أهمها في الترجيح بين النصوص بالمقاصد خاصة في مجال العادات؛ لأن الأصل فيها يتمحور حول المصالح ووجوه الترجيح بهذا المعيار يكون كالآتي:

أ/ تقديم المصالح الراجعة على المرجوحة، وكذا درء المفاسد الراجعة على المرجوحة، يقول في ذلك العز بن عبد السلام: "وأنّ تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأنّ درء المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأنّ تقديم المصالح الراجعة على المرجوحة محمود حسن، وأنّ درء المفاسد الراجعة عن المرجوحة محمود حسن"².

ب/ إذا تعارض نصاب أحدهما جالب للمصلحة والآخر دارئ للمفسدة، فإنه يقدّم الذي فيه دلالة على درء المفسدة، وقد عبّر عن هذا الأصوليون بقولهم: "درء المفسدة أولى من جلب المصلحة"³.

¹ انظر الماضي عبد الكريم، الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة وتطبيقاته الفقهية، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2015م، ص 40، وأصل الكتاب بحث تقدم به صاحبه لكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه والأصول بإشراف الدكتور عماد زيادات، ماي 2015م.

² ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1/5.

³ انظر ابن عبد السلام، المصدر السابق، ج 1/81، الشاطبي الموافقات، ج 5/142، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 4/447.

ج/ إذا تعارض نصان يفيدان جلب مصلحة أو درء مفسدة، غير أن أحدهما مصلحته أو مفسدته عامة والآخر خاصة يقمّ الذي مصلحته أو مفسدته عامة على الذي مصلحته أو مفسدته خاصة جلباً أو درءاً.

وتوضيح هذه القاعدة يتضح بالمثال الآتي:

اختلاف الفقهاء في نقض الوضوء بمسّ الذكر فمنهم من يرى الوضوء فيه كيفما مسّه وهو مذهب الشافعي وأصحابه¹، ولأحمد روايتان²، ومنهم من يرى عدم نقض الوضوء وهو قول أبو حنيفة وأصحابه وابن حزم³، ومنهم من فرّق بين من يمسه بلذّة ومن يمسه بغير لذّة، ومن يمسه بباطن الكف دون غيره، فأوجبوا الوضوء باللذّة ولم يوجبوه من عدمها، ولعلّ المسّ بباطن الكف دون غيره راجع إلى هذا المعنى وهذا هو المشهور في مذهب مالك⁴، ويرجع سبب الخلاف في المسألة إلى ورود حديثين متعارضين أحدهما حديث بُسرة بنت صفوان قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا مسّ أحدكم ذكره فليتوضأ"⁵.

¹ الشافعي محمد بن إدريس، الأم، ت رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، ط1، 1422هـ، ج2/42، الماوردي أبو الحسن، الحاوي الكبير، ت علي محمد عوض، عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ج1/190.

² ابن قدامة أحمد بن محمد، المغني، ت عبد الله التركي، عبد المحسن الحلو، عالم الكتب، ط3، 1417هـ، ج1/240، ابن مفلح محمد بن مفرج، الفروع ومعه تصحيح الفروع، ت عبد المحسن التركي، الرسالة، ط1، 1424هـ، ج1/228.

³ الشيباني محمد بن الحسن، الحجة على أهل المدينة، ت مهدي القادري، دار عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ، ج1/59، الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ، ج1/30، ابن حزم علي بن أحمد، المحلى بالآثار، ت عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج1/220، 221.

⁴ مالك بن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج1/118، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1425هـ، ج1/45.

⁵ مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الفرج، رقم 58، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، 1406هـ، ص 42، ابن خزيمة أبو بكر، الصحيح، كتاب الوضوء، باب استحباب الوضوء من مسّ الذكر، رقم 33، ت محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1424هـ، ج1/63، وقال ابن الملقّن هذا حديث صحيح أخرجه الأئمة الأعلام، انظر البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، باب الأحداث، الحديث الثالث عشر، ت مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة للنشر، الرياض، ط1، 1425هـ، ج2/452.

والحديث الثاني عن طلق بن عليّ عن أبيه قال: "سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أيتوضأ أحدنا إذا مسّ ذكره؟ قال إنما هو إلا بضعاً منك أو جسدك"¹.
وعليه فإنّ من رجّح حديث بُسرة أو رآه ناسخاً لحديث طلق قال بإيجاب الوضوء من مسّ الذكر، ومن رجّح حديث طلق لم يوجب الوضوء، ومن رام الجمع بينهما أوجب الوضوء في حال دون حال².

وبالنظر المقاصدي يتضح أنّ قول الذين قالوا بالجمع بين الحديثين هو الراجح، لأنّ المقصد من الوضوء هو الاستعداد للدخول في الصلاة وكل ما كان سبباً في حرم هذا المقصد يجب طرحه؛ وإذا كان مسّ الذكر مما ينافي ذلك المقصد فحريٌّ أن يكون ناقضاً للوضوء، وأما إن لم تصطحبه شهوة فلا يكون ذلك ناقضاً ويحمل الحديث الذي ورد فيه الأمر على الاستحباب والندب أو على اللمس الذي يكون بلذة أو شهوة.

ووجه المصلحة في الترجيح بهذا الرأي الذي اشتهر عن المالكية هو جلب المصلحة المتمثّل في الخشوع في الصلاة ودرء مفسدة الشرود عنها وهو من أعظم مقاصد الصلاة؛ وبهذا التوجيه المقاصدي يمكن الجمع بين الحديثين والتوفيق بينهما من غير إفراط ولا تفريط؛ والقول بعدم نقض الوضوء في مس الذكر من غير لذة لا يعدّ تفويتاً لمصلحة وإنما هو ترجيح لمقصد التيسير ورفع الحرج الذي هو من المقاصد العامة لشريعة الإسلام.

2/الترجيح بمراتب المقاصد

ومثاله التماثل في القصاص:

فعن أنس رضي الله عنه: "أن جارية وُجد رأسها قد رُضّ بين حجرين فسألوها من صنع هذا بك فلان، فلان؟ حتى ذكروا يهودياً فأومأت برأسها فأخذ اليهودي فأقرّ، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُرضّ رأسه بالحجارة"³.

¹ ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 16286، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، ج460/39، أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك، رقم 182، ج1/131، وقال ابن حجر أخرجه الخمسة وصححه ابن حبان، انظر بلوغ المرام من أدلة الأحكام، رقم 72، ت سمير الزهري، دار الفلق، الرياض، ط7، 1424هـ، ص 24.

² انظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1/45، 46.

³ البخاري، الصحيح، كتاب الديات، باب سؤال القاتل حتى يقر، رقم 6876، ج9/4، مسلم، الصحيح، كتاب القسامة والمحاريب، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره من المحددات والمتقلات وقتل الرجل بالمرأة، رقم، 1672، ص 796، واللفظ لمسلم.

وعن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كلُّ شيء خطأ إلا السيف ولكل خطأ أرش"¹.

وقد ذهب الجمهور من المالكية²، والشافعية³، والحنابلة⁴ إلى وجوب القصاص في المثل وأنه كالمحدد في إزهاق الروح أخذاً بحديث أنس، بينما رأى الأحناف أنه لا يجب القصاص إلا بما هو محدد والحديد وغيره فيه سواء⁵.

والنظر المقاصدي يقضي بترجيح قول الجمهور على قول الأحناف لأن الأصل في القصاص هو الحفاظ على النفوس وصيانتها من الاعتداء عليها بأي وجه من الوجوه، ومعلوم أنّ النفس من الكليات التي حثت الشريعة للحفاظ عليها، لأن إقامة القصاص منوط بإزهاق النفس والاعتداء عليها وليس منوطاً بطريقة القتل أو الوسيلة المتخذة في ذلك.

ولذلك نجد الكثير من المحققين رجحوا قول الجمهور، قال ابن دقيق العيد: "والقتل بالمثل موجب للقصاص وهو ظاهر من الحديث وقوي في المعنى أيضاً، فإن صيانة الدماء من الإهدار أمر ضروري والقتل بالمثل كالقتل بالمحدد في إزهاق الأرواح فلو لم يجب القصاص بالقتل بالمثل لأدى ذلك لأن يُتخذ ذريعة إلى إهدار القصاص وهو خلاف المقصود من حفظ الدماء"⁶.

¹ ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 18395، ج30/342، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجراح، باب عمد القتل بالسيف أو السكين، رقم 15981، ج76/8، وقال البيهقي والحديث مداره على جابر الجعفيّ وقيس بن الربيع وهما غير محتج بهما وفي بعض ألفاظه إنّ لكل شيء خطأ إلا السيف، انظر البيهقي أبو بكر، معرفة السنن والآثار، باب صفة قتل العمدة وشبه العمدة، رقم 15837، ت عبد المعطي قلنجي، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ج51/12.

² القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، ت الحبيب بن الطاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ، ج2/815، ابن العربي أبو بكر، المسالك في شرح موطأ مالك، ت محمد السليمان، عائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ، ج85/7.

³ الماوردي، الحاوي الكبير، ج12/35، النووي محي الدين، روضة الطالبين، ت زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1412هـ، ج100/11.

⁴ ابن مفلح، الفروع ومعه تصحيح الفروع، ج9/351.

⁵ السرخسي شمس الأئمة، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1414هـ، ج26/123.

⁶ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ت أحمد شاکر، عالم الكتب، ط2، 1407هـ، ج225/2، 226.

وللإمام الشوكاني قولاً قريباً من هذا المعنى وهو أن: "الأدلة الكلية القاضية بوجوب القصاص كتاباً وسنة وردت مطلقة غير مقيدة بمحدد أو غيره، وهذا إذا كانت الجناية بشيء يقصد به القتل في العادة وكان الجاني عامداً"¹.

3/ الترجيح بمراتب الضروريات الخمس

جاءت الشريعة بحفظ الكليات الخمس بأمرين أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها ويتمثل ذلك في مراعاتها من جانب الوجود والثاني ما يدرأ عنها الاختلال أو النقص أي مراعاتها من جانب العدم².

ولا شك أنّ أعلى هذه الكليات منزلة هو حفظ الدين فهو أساس الكليات الأخرى.

وعليه فإن وجه الترجيح المقاصدي يكون كالاتي:

- إذا تعارض نصان أحدهما يفيد الحفاظ على كليات الدين والآخر يحث على حفظ غيرها من الكليات يقدم النص الذي يفيد حفظ الدين؛ ولذلك شرع الجهاد وإن أدى ذلك إلى هلاك النفس والمال، والمطالبة بالزكاة مشروع وإن أدى إلى القتال كما فعل أبو بكر رضي الله عنه والصحابة معه زمن حروب الردة لأن منع الزكاة طعن في المعتقد³.

- إذا تعارض نصان أحدهما يفيد حفظ النفس والآخر يفيد حفظ العقل مثلاً يقدم حفظ النفس، لأنها أصل والعقل تبع؛ فالمحافظة على النفس أولى لأن فواتها يفضي إلى فوات العقل، وما يفضي إلى تفويت العقل كشرب المسكر مثلاً لا يفضي إلى فوات النفس مطلقاً⁴، ولهذا رخص الشارع تناول الخمر مثلاً دفعا للغصة إذا عدم الماء أو غيره مما يحل شربه وذلك حفاظاً على النفس من الهلاك، وإن أدى ذلك إلى غياب العقل.

- إذا تعارض نص مكمل للدين وآخر مكمل لغيره من الضروريات قدم مكمل الدين، لأن أعلى مراتب هذه الكليات باتفاق هو الدين ثم النفس، وأما بالنسبة للعقل والنسل فقد وقع الخلاف فيهما إذ أن البعض يقدم العقل على النسل والبعض الآخر يقدم النسل على العقل

¹ الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار، ت عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ، ج28/7.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/18.

³ انظر الشاطبي، المصدر السابق، ج1/374.

⁴ انظر الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4/338.

وهو رأي الآمدي ومن تبعه وحجتهم في ذلك أن حفظ النسل أشد تعلقاً ببقاء النفس من العقل¹، ويعدُّ حفظ المال آخر المراتب حفظاً.

ومن أمثلة الترجيح بمراتب الضروريات مسألة: جواز أكل ذبيحة أهل الكتاب إذا علم أنهم ذبحوها لأعيادهم أو كنائسهم فمن العلماء من كرهه وهو قول مالك، ومنهم من قال بجوازه وهو قول أشهب ومنهم من قال بحرمة وهو قول الشافعي².

وسبب الخلاف في المسألة هو تعارض عمومي الكتاب في قوله تعالى ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ ﴾ المائدة: ٥، إذ يحتمل أن يكون مخصّصاً لقوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلَ لِيغَيْرِ اللَّهِ بِهٖ ﴾ المائدة: ٣، كما يحتمل أن يكون قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلَ لِيغَيْرِ اللَّهِ بِهٖ ﴾ تخصيصاً للآية ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ ﴾ إذ كان كلُّ من الآيتين يصح أن يستثنى منها الأخرى، فمن جعل قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلَ لِيغَيْرِ اللَّهِ بِهٖ ﴾ مخصّصاً لقوله تعالى ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ ﴾ قال بعدم جواز الأكل مما أهل للكنائس والأعياد، ومن عكس الأمر قال بالجواز³.

والنظر المقاصدي للترجيح بين هذه النصوص الوارد بعضها في سياق العموم وبعضها في سياق الخصوص من شأنه أن يحدد المراد وتفسيرها يوافق قصد الشارع ويمكن توضيح أثر المقاصد في مثل هذه المقامات كما يأتي:

- أن الذبح والذكاة من الشعائر في الإسلام وينبغي أن يكون موافقاً لمقصود المولى تعالى حيث قال في محكم تنزيله ﴿ ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾ الحج: ٣٢.

- ويعتبر تعظيم الشعائر من مكملات مقصد حفظ الدين الذي هو أسمى المقاصد وأعلاها، والأكل من ذبائح المشركين يمكن الاستغناء عنه؛ لأن أكل اللحوم ليس من ضروريات البقاء على قيد الحياة بدليل وجود الأشخاص النباتيين الذين لا يتناولون اللحوم، كما أن الأكل من ذبائح المشركين الذين علم أنهم ذبحوها لأعيادهم أو كنائسهم يرسخ عند المسلم الاستهانة

¹ الأصفهاني شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1،

1406هـ، ج403/3، الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 43.

² ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2/213.

³ انظر ابن رشد، المصدر نفسه، ج2/213.

بأحكام الشريعة وشعائرها ويخرمها تدريجياً إلى أن يبلغ به إلى مقام الاعتراف بأعيادهم وطقوسهم التي فيها شرك بالله تعالى، وربما إذا طال العهد قد يميل المسلم بقلبه إلى عاداتهم وعقائدهم فيمارسها وذلك من أعظم الأسباب في تفويت مقصد الدين والمحافظة عليه، ومن خلال هذا النظر المصلحي يتضح قول من قال بتحريم تلك الذبائح لأنه الملائم لمقاصد الشرع وقواعد الدين.

فيكون أثر المقاصد واضح في تحديد المراد من الدلالات اللفظية الواردة في نصوص الشريعة؛ خاصة عند وجود التعارض بينها وهو ما يؤكد أن إعمال المعاني وتحري المقصود منها مطلب شرعي واجب على المجتهد للظفر بمقصود الشارع والعمل بمقتضى تلك النصوص على وفق المقصود شرعاً، ومن جهة أخرى يتضح أثر المقاصد في نفي تعارض النصوص الشرعية وإهمالها من شأنه أن يفوت مقصود الشارع من تلك النصوص وينتج آراءً مشوهة عريئة عن قصد الشارع بل مضادة له تماماً، ومن شأنه أيضاً الإقلال من الخلاف ولعل هذا ما دفع ابن عاشور للكتابة في مقاصد الشريعة فقال: "هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جلية من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقيهِين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف"¹.

المطلب الثاني: إعمال المقاصد في مجال القياس والنوازل وتنزيل الأحكام

الاجتهاد في مجال القياس ومعرفة أحكام النوازل أو الوقائع المستجدة وكذا تنزيل الأحكام وتطبيقها على أرض الواقع كثيراً ما يحتاج إلى معرفة المقاصد والإلمام بها، وفي هذا المطلب يتضح مدى الحاجة إلى مقاصد الشريعة في هذه المجالات الثلاثة.

الفرع الأول: مجال القياس

يُعدُّ القياس من المجالات المهمة التي يحتاج إليها المجتهد لتوظيف مقاصد الشريعة وإعمالها باعتبار القياس قائم على أساس التعليل الذي يعتمد إلى حد بعيد على المقاصد، يقول ابن عاشور: "وأما احتياجه إليه في النحو الثالث فلأنَّ القياس يعتمد إثبات العلل،

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 5/3.

وإثبات العلة قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة، أي: تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط¹.

فحين يأخذ المجتهد بوصف ويجعله علة لإثبات حكم وتعليقه عليه ينبغي أن يكون ذلك الوصف مناسباً لتحقيق مقصد الشرع، إذ أن المناسبة تعتبر شرطاً أساسياً في العلة وإلا لم تكن صالحة للتعليل بها، فلا بُدَّ أن يكون الحكم الذي نيّطُ بها محققاً للمصلحة -جلباً أو درءاً- كاعتبار وصف الصغر مثلاً لثبوت الولاية على الصغير فإنه وصف مناسب يتحقق به مصالح كثيرة لثبوت الولاية عليه؛ لأجل المحافظة على حقوقه المختلفة التي حرصت الشريعة حرصاً بالغاً على صيانتها والحفاظ عليها، لذلك وقع الإجماع على أن الصغر هو علة الحكم بالولاية على مال الصغير².

يقول ابن عاشور: "وقصر النحو الثالث على القياس وهو ما يحتاج فيه الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة؛ وهي ما يكون بين الوصف والحكم من ملائمة بحيث يترتب تشريع الحكم بناءً عليها، فتتحقق المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم وهي جلب منفعة للعباد أو دفع مفسدة عنهم"³.

وقد تقدم معنا فيما سبق بعض المصطلحات ذات الصلة بمقاصد الشريعة وذكرنا من بينها المناسبة، إذ عرّفها بعض العلماء بأنها: "ما تضمّن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة"⁴. وبناء على مراعاة معنى المناسبة في الوصف المعلّل به؛ فقد أبطل علماء الأصول التعليل بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها، وعند كلامهم عن مسلك "السبر والتقسيم"⁵

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/47.

² انظر الغزالي، شفاء الغليل، ص 149، الزركشي بدر الدين، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط1، 1418هـ، ج3/196.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2/165.

⁴ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 391.

⁵ السبر بمعنى الاختبار، والتقسيم هو الحصر ومعنى السبر والتقسيم: هو حصر الأوصاف المختلفة التي يمكن أن تكون صالحة للتعليل واختبارها ثم اختيار الأوصاف المناسبة وإبطال ما لا يصلح منها، انظر ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج3/142، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/892.

جعلوا من طرق الحذف للأوصاف الطردية أن يكون الوصف الملغى طردياً غير مناسب¹، وحين حديثهم عن المناسبة بينوا أقسام المناسب وما يصلح التعليل به وما لا يصلح وهناك تعرضوا لمقاصد الشرع، وقرروا أن المناسب لا يعتبر إلا إذا حصل المقصود من شرع الحكم يقيناً أو ظناً راجحاً وإن قطعوا بعدم حصول المقصود لم يجز التعليل به عند الجمهور الفقهاء².

وجعلوا المناسب ثلاثة أقسام باعتبار شهادة الشارع له أو إغائه وهذه الأقسام هي: المناسب المعتبر والملغى والمرسل، وبينوا في هذه الأقسام ما يصلح للتعليل وما لا يصلح مع اعتبار مراعاة الشارع له بوجه من وجوه الاعتبارات التي تتعلق بمصالح الدنيا والآخرة³. فمبحث المناسبة هو مبحث له تعلق كبير بمقاصد الشريعة وقد أدرك علماء الأصول أنه ينبغي اعتبار المناسبة التي تتفق مع مقاصد الشرع وليس مطلق المناسبات لذلك بينوا بعض المناسبات الملغاة التي لا يمكن اعتبارها ولا بناء الأحكام عليها ومثلوا لها، وأوضحوا أن المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم⁴.

فمجال القياس إذن مجال رَحْبٌ يحتاج فيه المجتهد لإعمال المقاصد لاستنباط العلل المناسبة وتعليق الأحكام عليها التي تجري وفق منهاج الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا ابن تيمية يقول: "لكنَّ العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد"⁵.

¹ ومثال الوصف الطردى تعليل تحريم الخمر لأجل الرائحة أو اللون وهما وصفان غير مناسبان لإناطة حكم التحريم بهما، انظر الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4/273.

² انظر اليوبي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1418هـ، ص 519، 520، بتصرف، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه، قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بإشراف الدكتور عمر بن عبد العزيز، نوقشت في شوال 1415هـ.

³ انظر اليوبي محمد سعد، المرجع السابق، ص 521.

⁴ انظر الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/339.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 20/583.

فالتمييز بين القياس الصحيح والفاقد عند ابن تيمية لا يمكن إلا من خلال العلم بمقاصد الشريعة وأسرارها، وهو من أشرف العلوم منزلة وأعلاها مكانة وذلك يقتضي الوقوف على العلل المناسبة المعتبرة المستشفة من النصوص الشرعية والتي تجعل قراءتنا لهذه النصوص صحيحة محققة لمقاصد الشريعة.

أما القراءة الخاطئة للنصوص من شأنها أن توقفنا على العلل غير المناسبة التي هي من قبيل الوهم والخيال الذي لا يصلح لتعليق الأوصاف بها أو بناء الأحكام عليها، وهذه مرتبة رفيعة من مراتب الشريعة لا ينالها إلا من كان خبيراً بالمقاصد متمرساً بها فأهلاً منطوق النصوص ومعقولها بعدما نهل من معين أسرارها وحكمها حتى ارتوى؛ ولا شك أن هذا لا يكون بالتمني والرجاء وإنما يكون لمن كان الصبر حليفه والاجتهاد طريقه والعزيمة شعاره، وعلم صدق المثل الذي يقول: "من علم ما طلب هان عليه ما بذل"¹.

وتتضح جليا أهمية المقاصد في القياس في إيراد بعض الأمثلة ومثال ذلك ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من أكل الثوم أو البصل من الجوع أو غيره فلا يقربن مسجدنا"².

فالنهي في الحديث وارد في الثوم والبصل وهو ما تدل عليه السياقات اللفظية الظاهرية كأوضاع لغوية ولكن إذا نظرنا إلى العلة في النهي وهي الرائحة النتنة في هذين الصنفين فهما تخصيصهما بالذكر؛ فالمقصد من النهي هو الحرص على عدم إيذاء الآخرين لاسيما إذا كان الأمر يتعلق بصلاة الجماعة، وهذه الرائحة مما يتأذى بها المصلون وربما كان ذلك سببا في صرفهم عن الخشوع في الصلاة ولا شك أن هذا من الضرر المنهي عنه شرعا.

وعليه لا ينبغي حصر النهي الوارد في النص في الثوم أو البصل فقط بل يجب أن يشمل ذلك كل أنواع الطعام التي فيها رائحة كريهة من شأنها أن يتأذى منها الآخرين كما يتأذون من الثوم أو البصل التي وردت في النص مورد المثل، وإهمال هذا النظر المقاصدي يؤدي إلى النظر الضيق فيقتصر على الوقوف عند ما خصه النبي صلى الله عليه وسلم

¹ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت محمد الخطيب، الرسالة، بيروت، ط3، 1416هـ، ج1/158.

² البخاري، الصحيح، كتاب الأذان، باب ما جاء في الثوم النَّيِّ والبصل والكراث، رقم 853، ج1/170، مسلم، الصحيح،

كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهى من أكل ثوماً أو بصلاً أو كراثاً أو نحوها، رقم 562، ص 252، واللفظ

للبخاري.

بالذكر عكوفاً على ظاهر اللفظ فينتهي عن أكل الثوم والبصل ولا يرى بأساً فيما له روائح أشد نتانة مما ذكر في الحديث؛ بخلاف من فهم البعد المقاصدي لظاهر ذلك النص فإنه يكون قد ظفر بمقصود الشرع وأعمله فيلحق بما مثل في الحديث ما تحقق فيه عين المفسدة في الثوم والبصل ويعملها، وهنا نلتبس بجلاء ووضوح الحضور المقاصدي في تفسير النصوص وفق مقصود الشارع حتى لا يتفلت منا¹.

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة: ٩.

فالنهي في الآية الكريمة ورد في خصوص البيع وإذا تأمل المجتهد علّة النهي فإنه يتبين له أنه لأجل فوات صلاة الجمعة التي أوجبها الله سبحانه وتعالى على المسلمين، فكان المعقول منعه سبحانه من البيع مخافة الاشتغال به عن الصلاة؛ ولهذا يقاس عليه سائر العقود الأخرى كالإجارة والنكاح وذلك لاشتراكهما في علّة واحدة وهي فوات صلاة الجمعة. ومن خلال ما سبق يتبين أنّ المقاصد لها أثر بالغ في القياس وأنّ اعتبار المعاني والالتفات إلى الحكم يعين المجتهد على فهم حقيقة النصوص وربطها بعلاقتها ومقاصدها، وأما العكوف على ظواهر الألفاظ والجمود عليها كثيراً ما يكون سبباً في عدم فهم النصوص وتصورها وذلك بقصر الأحكام على ما وردت به الألفاظ وعدم تعديتها لما يماثلها من الوقائع والقضايا التي تتحقق فيها علل تلك الأحكام، وهذا ما وقع لابن حزم حين أنكر القياس وأهدر المعاني المعتبرة في بواطن النصوص التي لا تدرك إلا بالاستنباط وفي ذلك إهدار للأحكام الشرعية التي هي في الحقيقة جزء من تلك الظواهر والتي لا تدرك إلا بالقياس.

الفرع الثاني: مجال البحث عن أحكام النوازل التي لا نص فيها

من مميزات شريعة الإسلام المباركة أن جعلها المولى تبارك وتعالى صالحة لكل زمان ومكان، فلا يأتي زمان بمختلف ظروفه وتعدد مشكلاته وتجدد حوادثه أو نوازله إلا وفي شريعة الإسلام حلول بديعة لعلاج تلك المشكلات وأحكام مناسبة لتلك المستجدات؛ لما في الشريعة من الأصول الثابتة والقواعد الكلية والمقاصد العظمى لاحتواء الوقائع الطارئة

¹ انظر روزيمي محمد بن رملي، فهم الحديث في ضوء المقاصد الشرعية تأصيل وفوائد وضوابط، مجلة الحديث، معهد دراسات الحديث النبوي، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، السنة الخامسة، العدد 9، شعبان، 1436هـ، ص 9.

والحوادث الجديدة بمختلف أشكالها وألوانها قال الإمام الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"¹.

ويُعدُّ مجال النوازل أكثر المجالات وأوفرها حظاً لتوظيف مقاصد الشريعة وذلك حينما يجد المجتهد نفسه أمام وقائع جديدة لم يرد فيها نص خاص من الشريعة وليس لها نظير للقياس عليه.

فالاتجاه في هذا المجال يكون بالمصالح المرسلة وهو ما يجعل أحكام الشريعة تتصف بالدوام والمرونة ومسايرة حياة الناس المتغيرة يقول ابن عاشور: "أما في النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك حجية المصالح المرسلة وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجة والتحسينية"².

ومن مجالات إعمال المصالح المرسلة التي تبرز بوضوح مظاهر السعة والمرونة في شريعتنا ما يأتي:

- اتساع منطقة العفو المتروكة قصداً ويتمثل ذلك في تلك المجالات الواسعة التي سمحت به الشريعة للعلماء الاجتهاد فيها لاستنباط الأحكام الشرعية بما يناسب مصالحهم التي تقتضيها ظروف أزمانهم وأحوالهم، وذلك من خلال مراعاة القواعد العامة والمقاصد الكلية. وتسمية ذلك بمنطقة العفو أخذاً من قوله صلى الله عليه وسلم: "ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال وما حرمّ فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإنّ الله لم يكن نسيئاً ثم تلا قوله تعالى: وما كان ربك نسياً"³.

¹ الشافعي، الرسالة، ص 19.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 41/3، ص 42.

³ الحاكم أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، کتاب التفسیر، رقم 3419، ت مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ، ج 407/2، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الضحايا، باب ما لم يذكر تحريمه، رقم 19724، ج 21/10، وإسناده حسن ورجاله موثقون، انظر الهيتمي، مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب ثان منه في اتباع الكتاب والسنة ومعرفة الحلال من الحرام، رقم 794، ج 171/1.

- جريان النصوص في الأحكام على الكلية: فمعظم النصوص جاءت في صورة قواعد كلية ومبادئ عامة، وكثيرا ما تتغاضى عن التفصيل والتعرض للجزئيات باستثناء النصوص الثابتة التي تستقر أحكامها كما في أمهات العبادات كالصلاة والزكاة والصيام، وأحكام الأسرة والمواريث وغيرها، وكذا أحكام العقائد كأركان الإيمان، وكذا مقادير العقوبات وكيفياتها وذلك سداً لباب الابتداع في الدين، أما غير ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمان والأحوال والعوائد فالنصوص فيها تتميز بالمرونة إلى أبعد الحدود والحكمة في ذلك التيسير على الناس في تحصيل منافعهم الدنيوية، ولو ألزمتهم الشريعة بأحكام معينة لكان ذلك يصلح لزمان دون غيره أو لمكان دون سواه¹.

ولمّا كان الأمر كذلك فتحت الشريعة أبوابها للاجتهاد بما يناسب كلياتها ويلائم مقاصدها للحفاظ على بقائها ودوامها، ولولا انفتاح باب التشريع بالاستصلاح لضاقت الشريعة على تحقيق مصالح الناس ولم تكن أهلاً لمسايرة مختلف الوقائع باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والأوضاع وهي التي جاءت رحمة للعالمين وهداية للناس أجمعين وخاتمة الشرائع التي جاء بها خير الأنبياء والمرسلين².

والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص خاص يتم فيه إعمال النظر العقلي كالتعليل بمختلف مسالكه أو النظر المصلحي الذي يهدف إلى تحقيق المقاصد، ويُعدّ ذلك من الاجتهاد الصحيح الذي فوّض الشرع للعقل التصرف في تقدير المصالح أو المفاصد المتغيرة والمتعارضة داخل الإطار العام للشريعة وهو جلب المصالح ودرء المفاصد.

¹ انظر القرضاوي يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، ط2، 1413هـ، ص 5 وما بعدها، بوركاب محمد، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ط1، 1423هـ، ص 225 وما بعدها، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل درجة الماجستير من كلية الأوزاعي للدراسات الإسلامية في بيروت سنة 1414هـ.

² انظر خلاف عبد الوهاب، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط6، 1414هـ، ص 90، 91.

فالإمام المجتهد بمقاصد الشريعة ضروري حتى لا يضيّق سعة الشريعة ويدرك شمولها، ويحققه في خصوصيات الوقائع ويحافظ على ثباتها، فلا يهدر خصوصيات الألفاظ ولا يضع مقاصدها ولا يضرب بعضها ببعض فيقع في التغيير والتبديل¹.

والاجتهاد في هذا المجال مبناه على تقدير المصالح والمفاسد وذلك يستلزم معرفة كبيرة بمقاصد الشريعة بل في بعض الحالات يتوقف الاجتهاد على معرفة المقاصد دون غيرها كما نبه الشاطبي بقوله: "وإن تعلقَ -أي الاجتهاد- بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردةً عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة"².

فالناظر في النوازل والمشتغل بها حريٌّ به معرفة المقاصد الشرعية وضبطها لمعرفة أحكامها وعرضها على ميزان الشريعة الذي يقوم على قواعد المصالح والمفاسد في إطار قواعدها العامة، ولعل هذا ما جعل الشاطبي يشترط لمن يتولى مهمة الاجتهاد والفتوى في هذا النوع أن يكون عالماً بالمقاصد يقول: "فإن القرآن والسنة لَمَّا كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربيٌّ، كما أنّ من لم يعرف مقاصدهما لم يحلَّ له أن يتكلّم فيهما؛ إذ لا يصحُّ له نظر حتى يكون عالماً بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"³.

وللدلالة على أهمية المقاصد في هذا المجال أستعرض بعض الأمثلة:

أ/ في العبادات: كاستخدام التقنيات والأجهزة الحديثة ومنها مكبرات الصوت في المساجد لغرض تبليغ الصوت في الأذان والإقامة وكذا الخطب في الجُمُعَات والأعياد المختلفة، وذلك من شأنه تنظيم المصلين وأداء العبادة على الوجه الحسن الذي جاء في الشرع من حيث الاستواء والاستقامة وعدم مسابقة الإمام لا سيما مع كثرة الأعداد في المساجد؛ ولا يخفى أن عدم استعمال تلك الأجهزة يؤدي إلى فوات مصالح كثيرة.

¹ السفيناني عابد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط1، 1408هـ، ص 259، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية فرع الفقه والأصول قدمت لكلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة عام 1407هـ.

² الشاطبي، الموافقات، ج5/124.

³ الشاطبي، المصدر السابق، ج3/213.

فاستعمال تلك الأجهزة ليس فيه مناقضة لنصوص الشريعة أو قواعدها بل على العكس من ذلك فهي وسيلة إلى تحقيق مقاصد الصلاة أو الخطبة، وعلى ذلك فإنّ إعمال المصالح واعتبار مقاصد الشريعة يقضي القول بجواز مثل هذه الوسائل بل القول باستحبابها في مثل هذه الظروف ولا يقال إنها لم تنصّ عليها نصوص جزئية لأن هذه الأمور تدل عليها القواعد العامة التي تنزل بمثابة النص¹.

ومثل ذلك أيضا استحداث الطوابق في السعي والطواف وذلك بعد اكتظاظ الحجيج وكثرة الوافدين على المسجد الحرام لأداء المناسك بعد أن ضاقت عليهم المسالك في الطواف والسعي وحصلت بذلك مشقة كبيرة وكان ذلك سببا في وقوع بعض المفاصد التي أدت إلى هلاك النفوس في بعض الأحيان؛ فكان من المعقول والحكمة القول بجواز استحداث طوابق جديدة للتخفيف من شدة الزحام ورفع المشقة على الناس، وكلّ هذا إعمالا للمقاصد الشرعية وكليات الشرع التي تحثُّ على التيسير ورفع الحرج ودرء المفاصد عن الخلق².

ب/ في المعاملات المعاصرة: إذ تعتبر مجالا رحبا لتوظيف المقاصد واعتبارها مثل ما يتعلق بإجراء العقود المختلفة عن طريق وسائل الاتصال الحديثة كالهاتف والبريد الإلكتروني والفاكس وغيرها من الوسائل المعاصرة، وحينما ينظر المجتهد في تكييف تلك العقود يتبين له توفر الشروط المناسبة لصحة العقود كالرضا والصيغة فيحكم عليها بالجواز؛ ويتأكد ذلك عنده من خلال إعمال مقاصد الشريعة كالتيسير ورفع الحرج لا سيما حين تكثر المعاملات بتلك الوسائل، وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي بجواز إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة إذا تطابق الإيجاب والقبول وانتقى ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد³.

ج/ أما في المجالات الأخرى: كالطب فالأمثلة فيه كثيرة ولعل أشهرها وضوحا وأكثرها حضورا في حياة الناس هو استحداث بعض الأساليب الجديدة في العلاج من ذلك مثلا نقل الدم من شخص والتبرع به لشخص مريض، وقد أصبح اليوم هذا الأمر من الأساليب الناجحة والطرق النافعة لعلاج المرضى لما فيه من إنقاذ للنفوس من الهلاك؛ ومعلوم أنّ

¹ انظر الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2/116.

² انظر الجندي سميح عبد الوهاب، أهمية المقاصد في الشريعة وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، ص 64.

³ العيفة عبد الحق، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، (1403-1430هـ/1988-2009م)، د. ط، د. ت، ص

الحفاظ على النفس من المقاصد الخمسة الكبرى بعد الحفاظ على الدين، وكذا التعاون على البر والتقوى وتربية المسلم على الأخلاق الفاضلة كالرحمة والإحسان إلى الآخرين¹. من خلال ما تقدّم يتضح أنّ هذا المجال يعتبر من أهم المجالات وأوفرها حظاً لإعمال مقاصد الشريعة؛ وذلك من شأنه أن يجعل الشريعة شاملة لجميع مناحي الحياة وصالحة لكل زمان ومكان بحيث تتصدى لكل واقعة أو نازلة بما يناسبها من التكيف الشرعي الذي يهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد.

الفرع الثالث: مجال تنزيل الحكم على المحلّ

وهو ما يسمى بالاجتهاد التنزيلي وهذه المرحلة تأتي كمرحلة بعد معرفة الحكم الشرعي وكيفية استنباطه، إذ أنه لا يكفي فقط للمجتهد العلم بكيفية استنباط الأحكام الشرعية من خلال قواعدها وضوابطها وإنما يحتاج ذلك إلى معرفة الطريقة المناسبة لتنزيل الحكم الشرعي على أرض الواقع، لأن طبيعة الحكم الشرعي تتسم بنوع من التجريد والعموم الذي يحتاج إلى الواقع التطبيقي لتنزيله وتعيين مَحَاله من الوقائع والأفراد؛ ولذلك يقرر الشاطبي قائلاً: "كلّ دليل شرعي فمبنيٌّ على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي"².

واعتبار المقاصد في هذا المجال يرتكز على أربعة أمور³:

أولاً: فهم الواقع الذي يتنزل عليه الحكم الشرعي

من غير المعقول اعتبار الأحكام الشرعية مجردة عن واقع المكلفين وبعيدة عنه باعتبارها جاءت لتُنزَل على واقعهم وتتنطبق عليهم ويمثلوا لها لتحقيق مقصد الشارع الحكيم، وعلى المجتهد أن يكون عالماً بهذا الواقع ومحيطاً بالتبساته وحيثياته وهذا ما يصطلح عليه "فقه

¹ انظر الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2/130.

² الشاطبي، الموافقات، ج3/231.

³ انظر الكيلاني عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الرابع، 1439هـ، بحث مقدّم لملتقى الفتوى في الأردن الواقع والتطلعات بتاريخ 06 صفر 1434هـ، ص 16.

الواقع" ولمّا كان الواقع هو المحل الذي ينتزل عليه الحكم الشرعي ينبغي معرفته والإحاطة به¹.

ولا مناص للمجتهد من فهم الواقع والفقهاء فيه وذلك بما يحيط به من قرائن مختلفة وظروف متعددة حتى يكون اجتهاده موافقا لمقاصد الشرع؛ لأنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوّره. وقد ذكر ابن القيم هذا الأصل بالبيان والتفصيل واعتبر أنّ معرفة الناس أصل عظيم يحتاج إليه المجتهد وأنّ الجهل بمعرفة أحوال الناس ودنياهم يجعله يفسد أكثر مما يصلح ويخطأ أكثر مما يصيب لا يقدر على التمييز بين المتماثلات والمختلفات؛ وإذا لم يكن فقيها في معرفة الناس تصوّر له الظالم بصورة المظلوم وعكسه والمحقّ بصورة المبطل؛ فمن أراد الإصابة والتوفيق في ذلك ينبغي معرفة مكر الناس وخداعهم وطرائق احتياليهم في أعرافهم وعوائدهم ولذلك فإنّ الفتوى تتغير بتغير الأعراف والأحوال والعادات².

ثانياً: الموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة التطبيق وبين مفسدة الأصل ومصلحة التطبيق

وهذا المرتكز يعتبر من الأهمية بمكان إذ يترتب على المجتهد النظر والتدقيق في تطبيق الأحكام الشرعية وهل يكون ذلك محققاً للمقصد الذي شرع لأجله الحكم أم لا؛ وهذا المعنى له حضور كبير في شريعة الإسلام حيث يتجسّد النظر في تطبيق الحكم ومآلاته التي تترتب عليه، وعدم الاكتفاء بما عليه صورة الأمر في أصله وابتدائه إن كان مشروعاً أو ممنوعاً، إذ قد يكون الفعل في أصله مشروعاً ولكن عند تطبيقه يفضي إلى مفسدات كثيرة تفوق المصلحة التي شرع من أجله، ويشهد لذلك من السنة النبوية قضية إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه الصلاة فعن عائشة رضي الله عنها: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: يا عائشة لولا أنّ قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض وجعلت له بابين باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغت به أساس إبراهيم"³.

¹ انظر وورقية عبد الرزاق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، ط1، 1424هـ، ص 197.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4/157، بتصرف.

³ البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم 1586، ج2/147، مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم 1333، ص 604، واللفظ للبخاري.

وهذا يبين أنّ تطبيق الحكم الشرعي قد يؤدي في بعض الأحيان إلى خلاف مقصده وعلى المجتهد أن يكون فطنا ويتنبّه لذلك حتى لا يكون التطبيق سببا في تقويت مصلحة أو جلب مفسدة، ولذلك امتنع صلى الله عليه وسلم إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام خشية اهتزاز حرمة البيت في نفوس الناس ومخافة نفورهم من الإسلام اعتقادا منهم أن ذلك جرأة على الكعبة واعتداء على حرمتها وانتقاصا من مكانتها¹.

ومن ذلك أيضا مسألة هجر العصاة والمبتدعة الذي تقررت مشروعيته بأدلة كثيرة ولكن تطبيقه على حالات معينة وتنزيله على بعض الأفراد يحتاج إلى استحضار مقاصد الشريعة واعتبارها، وقد نبّه ابن تيمية إلى ذلك ووضّح أنّ الهجر يختلف باختلاف الأحوال والظروف وذلك بالنظر إلى قوة الهاجرين وضعفهم لأنّ المقصد من الهجر هو زجر المهجور وتأديبه؛ فإذا أدى إلى تقليل الشر وتخفيفه كان مستحبا وإن كان خلاف ذلك لم يشرع ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يهجر أحيانا ويؤلف أحيانا أخرى، كما هجر الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وكان في هجرهم عزّة للدين وتطهيرا لهم من الذنوب وألف بعض سادة العشائر ومنحهم من الصدقات تحبيبا لهم في الإسلام وترغيبا².

ويشهد لهذا في زماننا الإيجار المنتهي بالتملك وهو أن يقوم المصرف أو البنك بتأجير عين كسيارة أو نحوها إلى شخص مدة معينة بأجرة معلومة قد تزيد عن أجرة المثل؛ على أن يملكه إياها بعد انتهاء المدة ودفع جميع الأقساط³.

وهذا العقد له صور مختلفة وقد أفتت المجامع العلمية المعاصرة كهيئة كبار العلماء في السعودية ومجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية عشرة بالرياض على حرمة بعض صوره ومنها أن يرد عقدان مختلفان في وقت واحد على عين واحدة، والحكم بالمنع في مثل تلك الصورة داخل في المناطات التي شملتها نصوص الشرع التي جاءت بالنهي عن اجتماع عقد إجارة وبيع في آن واحد⁴.

¹ انظر السنوسي عبد الرحمن، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1424، 1هـ، ص149.

² انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28/206.

³ انظر شبير محمد، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ، ص322.

⁴ بن مصطفى نسيم، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 1435هـ/2014م، ص134.

وتنزيل الأحكام على الوقائع يبني على النظر في مآلات الأفعال بشطريه - سدّ الذريعة أو الاستحسان - وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: "النظر إلى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"¹.

وهذا أصل مهم يجب استحضاره عند كل من رام تنزيل الحكم الشرعي وتطبيقه على واقع الناس يقول الشاطبي: "وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"².

ويقول حلولو³: "إن الشيء قد يكون عند تجرده مشتملا على مفسدة فيمنع؛ ثم إذا أفضى إلى مصلحة راجحة أو اشتمل عليها اضمحلت تلك المفسدة في نظر الشرع وصارت مصلحة مأمورا بها"⁴.

فإذا كان سدّ الذرائع من المرتكزات التي يُعتمد عليها في التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، فكذا الاستحسان يعتبر قاعدة من القواعد المقاصدية في تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الناس، وتنزيل هذا الأصل المقاصدي له الكثير من الشواهد وصورة ذلك على سبيل التمثيل والتوضيح لا الحصر⁵:

- التوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للمحاربين ومعلوم أنّ دفع المال إليهم محرّم لما في ذلك من تقوية شوكتهم على المسلمين؛ غير أن هذه الوسيلة المحرمة في الأصل ارتفع عنها هذا الوصف لما أفضت إلى مصلحة راجحة وهي افتكاك المسلمين من الأسر.

¹ الشاطبي، الموافقات، ج5/177.

² الشاطبي، المصدر نفسه، ج5/177..

³ أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن موسى القيرواني عُرف بحلولو من أعلام المالكية الحافظين للفروع، له مؤلفات قيمة منها الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، شرح مختصر خليل، ولي قضاء طرابلس الغرب ثم صرف عنه ورجع إلى تونس وتوفي بها سنة 898هـ، انظر مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، ت عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ج1/373.

⁴ الرجراحي أبو عبد الله، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ت أحمد السراج، عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1425هـ، ج6/214.

⁵ القرافي، الفروق، ج2/33، شرح تنقيح الفصول، ص 449، باي حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432هـ، ص 452، وأصل الكتاب رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراه تخصص الفقه وأصوله بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية.

- دفع المال للرجل يأكله حراما حتى لا يرتكب ظلما للغير كأن يزني بالمسلمة إذا عجز عن دفع ظلمه إلا بذلك.

فهتان صورتان وإن كان فيهما دفع المال وسيلة إلى المعصية إلا أنه مأمور به وذلك بالنظر إلى رجحان مصلحته على تلك المفسدة¹.

فتنزيل أحكام الشريعة وتطبيقها في دنيا الناس يحتاج إلى مرتكزات أساسية تستند إلى النظر المقاصدي وذلك بمراعاة مآلات الأفعال والموازنة بين مصلحة الأصل ومفسدة التطبيق، كما في سد الذرائع أو بين مفسدة الأصل ومصلحة التطبيق كما في الاستحسان.

ثالثا: التحقق من انطباق علة الحكم في الواقعة المدروسة

وهذا المرتكز يعدّ محطة مهمة في تنزيل الأحكام الشرعية إذ أنّ المجتهد حين يتحقق من علة الحكم التي يستنبطها بمسالكها المختلفة، وحين ينظر في وقائعها المماثلة فإن اهتمامه منصبّ على مدى تحقق العلة في الواقعة الجديدة لإثبات الحكم وإن وجد العلة غير متحققة فيتأكد حينها من انتفاء الحكم.

ولهذا المرتكز أمثلة كثيرة من السنة، من ذلك مثلا نهيه صلى الله عليه وسلم عن بعض البيوع كنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع التمر بالرطب، فعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا نعم فنهى عن ذلك"².

ويستفاد من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهى عن هذا النوع من البيوع لعلّة الغرر وعدم المماثلة، ولهذا لفظ الاستفهام أينقص الرطب إذا يبس؟ معناه التقرير والتنبية والتوقيف على حقيقة الحكم وعلته ليعتبرها السائل ويستعملها في نظائرها؛ إذ لا

¹ القرافي، الفروق، ج2/33، شرح تنقيح الفصول، ص 449.

² مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يُكره من بيع التمر، ج2/624، الحاكم، المستدرک، كتاب البيوع، رقم 2264، ج2/44، وهو صحيح، انظر ابن الملقن، البدر المنير، باب الربا، الحديث العاشر، ج6/478، الزيلعي جمال الدين، نصب الراية لأحاديث الهداية، كتاب البيوع، باب الربا، ت محمد عوامة، الريان، دار القبة للثقافة الإسلامية، بيروت، جدة، ط1، 1418هـ، ج4/40.

يخفى عليه صلى الله عليه وسلم أنّ الرُّطب إذا جفّ ينقص وزنه فسأل عنه لتبيين علة المنع من صحّة البيع والنهي عنه¹.

وهذه الواقعة التي سُئل صلى الله عليه وسلم عن حكمها أرشد سائلها للنظر في تحقّق العلة من تحريم بعض صور البيوع المتمثّل في الغرر وانتفاء المماثلة المشترطة في النوع الواحد من الأطعمة، فلما تبين تحقّق علة النهي كان لزاماً من منع هذه الصورة وذلك لانتفاء المقصد من البيوع الذي يقتضي العدل والمساواة.

ويشهد لهذا المرتكز اجتهادات الخليفة الفاروق رضي الله في بعض الوقائع والمستجدات التي حدثت في خلافته، من ذلك مثلاً امتناعه من إعطاء سهم المؤلّفة قلوبهم في الزكاة لبعض من كان يأخذها في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فقد صحّ عن عمر رضي الله عنه لما جاءه عيينة بن حصن والأقرع بن حابس يطلبان منه الشهادة على أرض يقطعها إياها فأبى عليهما وقال لهما: "إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألّفكما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإنّ الله قد أعزّ الإسلام فاذهباً فأجهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما"².

وقد رأى عمر أنّ العلة التي كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في إعطاء المؤلّفة قلوبهم نصيباً من الزكاة لم تعد موجودة في عهده كيف لا والإسلام قد أعزّه الله تعالى وأظهره على الناس، ويشهد لهذا قوله رضي الله عنه: "والإسلام يومئذٍ ذليل" فلما أعزّ الله الإسلام في لم يبق للمعنى الذي شُرع من أجله التآليف معنى، ولهذا ترجم الإمام البيهقي

¹ ابن الأثير مجد الدين، الشافعي في شرح مسند الشافعي، ت أحمد بن سليمان، ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ، ج4/104.

² البيهقي، السنن الكبرى، كتاب قسم الصدقات، باب سقوط سهم المؤلّفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام، رقم 13189، ج32/7، ابن كثير إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق، ت عبد المعطي قلججي، دار الوفاء، مصر، ط1، 1411هـ، ج1/259، ورواته ثقات، انظر البوصيري شهاب الدين، إتحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة، رقم 4252، ت بإشراف أحمد عبد الكريم، دار الوطن، الرياض، ط1، 1420هـ، ج5/71.

لهذا الأثر المروي عن عمر بعنوان: "باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه"¹.

ومثل هذا الاجتهاد متعلق بتحقيق المناط²، كأن يُحَقِّق المجتهد المناط في نبيذ من الأنبذة؛ فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر علم بأنه خمر فيحكم بالقاعدة الثابتة في المسألة وهي أن كل مسكر خمر وكل خمر محرمة³.

وتحقيق المناط على قسمين: الأول: تحقيق عام كتحقيق معنى الفقر الذي يستحق به صاحبه الزكاة، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، والثاني: قد يكون خاصا أي يتعلق بشخص معين لمعرفة ما يناسبه وينطبق عليه من أحكام الشرع، وصاحبه ينبغي أن يكون ماهرا في النظر إلى حيثياته الدقيقة وجزئياته العميقة، يقول الشاطبي: "فصاحب هذا التحقيق الخاص الذي رُزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحمّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخصّ عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق"⁴.

وهذا الكلام البديع من الشاطبي يبيّن مدى أهمية التمكن من المعرفة التامة بالواقع وكذا بالواقعة المراد دراستها لإضفاء الحكم الشرعي عليها، بحيث أنه ينبغي عليه تحقيق المناط فيها بالصورة المناسبة حتى لا يقع الخلل حين الاجتهاد فيها والحكم عليها؛ ولكي يتحقق للمجتهد ذلك يجدر به معرفة أحوال المكلف هل هو داخل في عموم الخطاب أم أنه يستثنى

¹ البيهقي، السنن الكبرى، ج 32/7، ومن أراد التوسع في هذه المسألة ينظر المدني محمد، نظرات في فقه الفاروق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د. ط، 1422هـ، ص 45، ص 175، القرضاوي يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الرسالة، بيروت، ط 1، 1421هـ، ص 191.

² تحقيق المناط هو: النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء كانت بنص أو إجماع أو استنباط، انظر الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 379/3، الطوفي نجم الدين، شرح مختصر الروضة، ت عبد الله التركي، الرسالة، بيروت، ط 1، 1407هـ، ج 244/3.

³ وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل مسكر خمر وكل مسكر حرام"، مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم 2003، ص 965.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج 25/5.

في الحكم بناء على الضرورة أو الحاجة مثلاً؟ ولذلك فإن تحقيق المناط الخاص من أصعب أنواع الاجتهاد وموارد البحث كونه يشترط العلم بالجزئيات البسيطة والتفصيلات الدقيقة التي تحتق بالواقعة وكذا بالمكلف، وهذا هو التشخيص الحقيقي للمسألة المراد دراستها والتي من شأنها التأثير في مدى تنزيل الحكم الشرعي عليها ومدى بقائها على عمومها أو إطلاقها من غير تخصيص أو تقييد، ومثال هذا في واقعنا المعاصر:

- تحقيق المناط في مسألة استخدام مياه الصرف الصحي المعالجة في الطهارة¹ والمعروف أنّ معالجتها وتنقيتها يتم عبر مراحل مختلفة؛ وعليه فإنه إذا تمّ بتلك الطريقة فهل يجوز استعمالها في الطهارة الشرعية أم لا؟

فهذه المياه قبل معالجتها تعتبر نجسة لكونها اختلطت بها العديد من النجاسات التي تستوجب قذارتها لأنها تُغيّر من أوصافها والماء إذا تغيرت أوصافه بنجس اعتُبر نجساً، فهي لا ترفع حدثاً ولا تزيل نجاسة لعدم توفّر شروط الطهارة فيها، وأما بعد معالجتها وتنقيتها بإزالة النجاسة عنها تعتبر طاهرة ويصح استعمالها في الطهارة الشرعية لرفع الحدث أو إزالة النجاسة في البدن أو الثوب، وقد أصدر المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي قراراً بجواز استخدام مثل هذه المياه².

رابعاً: النظر في خصوصيات بعض الوقائع

تنزيل الأحكام الشرعية على محلها يحتاج إلى نظرة مقاصدية ثاقبة ويكون ذلك باعتبار خصوصيات بعض الوقائع وما يحيط بها من ملابسات، والحكم على الوقائع من غير التحقيق والتدقيق فيها قد يؤدي إلى الاضطراب في استنباط الأحكام الشرعية ومناقضة مقاصد الشرع؛ ومما يدل على أهمية هذا الأصل ومكانته ما تقرر في الكثير من الآيات القرآنية كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِتَّ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ البقرة: 173، وقوله

¹ انظر بلقاسم الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1،

1435هـ، ص 491، وأصل الكتاب رسالة علمية مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، من قسم أصول الفقه بكلية الشريعة

والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، عام 1435هـ بإشراف الدكتور غازي العتيبي.

² المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي في دوراته العشرين (1398هـ-1424هـ/1977م-2004م)،

ط2، د. ت، ص 238.

أيضا في جواز الإفطار في رمضان للمريض أو المسافر ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة: ١٨٤.

وغير ذلك من النصوص القرآنية التي تدل على استثناء بعض الأحكام بسبب ما يعتريها من ضرورات أو حاجات، وفي السنة النبوية الكثير من الآثار التي تؤكد هذا المعنى القرآني العظيم؛ ومن ذلك ترخيصه صلى الله عليه لبعض الصحابة في لبس الحرير ففي الصحيح عن أنس رضي الله عنه أنه قال: "رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحجة كانت بهما"¹.

فالنظر إلى خصوصيات الوقائع أو الأفراد أمر تقرر في الشريعة وهو من الأصول المهمة في استنباط الأحكام وفهم النصوص وفق مقاصدها وذلك حين تطبيق الأحكام الشرعية وتنزيلها على أرض الواقع، وفي ذلك يقول الشاطبي: "إن الأصل إذا أدى القول بحمله على عمومته إلى الحرج أو ما لا يمكن شرعا أو عقلا فهو غير جارٍ على استقامة ولا اطراد فلا يستمر الإطلاق"².

¹ البخاري، الصحيح، كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، رقم 5839، ج7/151، مسلم، الصحيح،

كتاب اللباس والزينة، باب إباحتها لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها، رقم 2076، ص 1000.

² الشاطبي، الموافقات، ج1/159.

المبحث الثالث: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص

من غير المعقول أن يكون الحديث عن مقاصد الشريعة بمنأى عن التعليل لأنه لُبُّ المقاصد وأساسه المتين، فمن غير الممكن إدراك مقاصد الشريعة والعلم بأسرارها إلا بالاعتماد على التعليل وفي هذا المبحث بيان أهمية التعليل وكذا أثر التعليل بالحكمة في تفسير النصوص.

المطلب الأول: مفهوم التعليل وأهميته وتحليل الآراء الواردة فيه

سأتعرض في هذا المطلب إلى مفهوم التعليل وإثبات أن الشريعة معللة ثم أعرج على أهمية التعليل باعتباره أهم عنصر في المقاصد وذلك من خلال ما يأتي من الفروع:

الفرع الأول: مفهوم التعليل وأهميته

قبل الدخول في الحديث عن أهمية التعليل ينبغي الإشارة إلى تعريفه حتى تتضح صورته في الأذهان.

أولاً: تعريف التعليل

1/ تعريف التعليل:

أ/ التعليل لغة: العلة لغة المرض، وحدث يشغل صاحبه عن وجهه كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول¹.

ب/ التعليل اصطلاحاً: التعليل في اصطلاح علماء المنطق والمناظرة علل الشيء إذا بين علته وأثبتته بالدليل، والتعليل إظهار عليّة الشيء²، أو هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر³، وعند علماء الأصول يطلق على معنيين:

الأول: أن أحكام الشرع وُضعت لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة بمصالح الخلق وفي ذلك بيان رحمة الشريعة وسماحتها وإظهار محاسنها وجمالها.

الثاني: ويطلق تارة ويراد منه بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها واستخراجها، وذلك يكون بأحد الأمور الآتية:

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج11/471.

² انظر شلبي محمد مصطفى، تعليل الأحكام، ص 12، العالم يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 123.

³ الجرجاني، التعريفات، ص 65، السيوطي جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ، ص 78.

- لمعرفة حكم واقعة لم يُنصَّ على حكمها عن طريق القياس الذي هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم.
- وقد تكون بمعرفة الحكم بالبحث في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطا للحكم الشرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى وهو ما يعرف بالمصالح المرسلة.
- وقد يكون بالبحث عن علة الحكم المنصوص عليه لا لتعديته إنما لمجرد معرفة العلة فقط، وهو ما يسمى بالتعليل بالعلة القاصرة¹.

ثانياً: بيان أهمية التعليل وإثباته في الشريعة

تعليل الأحكام له مكانة بارزة وأثر بالغ في ظهور مقاصد الشريعة حيث تعتبر السلم الذي ترتقي عليه المقاصد، والقول بتعليل الأحكام أسهم في قيام علم المقاصد وتدوينه بمباحثه المختلفة كالتعريف والحجية والأهمية وطرق إثباتها وغيرها، والتعليل يشمل بيان العلة ومسالك إثباتها والقياس عليها مما ساهم في صياغة علم المقاصد واكتسابه خصوصية معينة تميزه عن غيره من علوم الشريعة وفنونها².

يقول محمد مصطفى شلبي: "وعلى فهمه تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود وعدم مسايرتها للزمن ومنه يبتدئ طريق الإصلاح وعلى ضوءه يسير المصلحون"³.

فالاهتمام بعلم الشريعة والتنقيب عن أسرارها ومعانيها والبحث عن علل أحكامها، والنظر في مآلات التشريع وغاياته وأهدافه قد شكل الأساس المتين الذي رست عليه نظرية المقاصد وبذلك تطورت واكتملت⁴.

ولا شك أن علماء الأصول اهتموا اهتماماً بالغاً بتعليل الأحكام الشرعية ومن هؤلاء العلماء:

¹ انظر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج3/223، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 405.

² انظر الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص 49.

³ شلبي، تعليل الأحكام، ص 5.

⁴ انظر الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص 49.

- أبو حامد الغزالي الذي يرى أن من لم يراع التعليل بالحكمة والمعنى المناسب وزعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع أخرج عن حزب النظائر¹.

- واهتم ابن تيمية بدوره أيضا بمسألة التعليل اهتماما شديدا انطلاقا من الأصل العظيم الذي يتمثل في أنّ المولى سبحانه خلق كلّ شيء لحكمة وأن له في خلقه وأمره حكمة بالغة²، وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين وخير الراحمين، ومسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه يعتبرها ابن تيمية مسألة عظيمة جدا لما لها من تعلقٍ بأسماء الله جل وعلا وصفاته وأفعاله وأحكامه في الأمر والنهي والوعد والوعيد وهي داخلة في خلقه وأمره، وقد ذكر البعض أنه كتب في هذه المسألة مصنفاً خاصا لما سُئل عنها³.

ومن هنا يتضح جيدا مدى اهتمام ابن تيمية بمسألة التعليل، حيث اعتبرها من أعظم أصول الإسلام وأنّ مُنكِرَ التعليل منكرًا لما بيّنَتْهُ الشرائع من المصالح والمفاسد ومن الخيرات والشُرور وما في الشريعة من المناسبات بين أحكامها وعللها، ومنكرًا لخاصة الفقه الذي هو معرفة حِكم الشريعة وأسرارها ومحاسنها⁴.

وإنّ إثبات كَوْن الشريعة معللة بمصالح العباد في دينهم ودنياهم لا يحتاج إلى عناء كثير وجهد طويل، فأيات القرآن والأحاديث النبوية شاهدةٌ على ذلك شهادةً لا تحتاج إلى إثبات واستدلال، وإذا أردنا الاستدلال لذلك قد تتضب الأقسام وتجف الصحف لكثرة الأدلة والشواهد في القضية، وكما يقول ابن القيم: "وَالْقُرْآنُ وسنة رسول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وُجوه الحكم التي لأجلها شرّع تلك الإحكام ولأجلها خُلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مئة موضع أو مئتين لسُقناها ولكنه يزيد على ألف موضعٍ بطرقٍ مختلفة"⁵.

¹ انظر الغزالي، شفاء الغليل، ص 613.

² انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 213/8.

³ والحقيقة أنني لا أعلم اسم هذا المصنف وهل يزال محفوظا أم لا؟ وذكر ابن عبد الهادي أنّ اسم هذا المصنّف قاعدة في تعليل الأفعال، انظر العقود الدررية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ت طلعت الحلواني، الفاروق الحديثة للنشر، القاهرة، ط1، 1422هـ، ص 54.

⁴ انظر البديوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص 146.

⁵ ابن القيم محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، ت عبد الرحمن بن قاندي، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط1، 1432هـ، ص 22، ص 913.

والفقهاء الذين تكلموا في التعليل قسّموا أحكام الشريعة من حيث التعليل وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

أ- قسم معلل لا محالة وهو الذي تكون فيه العلة منصوصة أو دالة عليها بإحدى مسالكها المعروفة.

ب- قسم تعبدي محض وهو ما لا يُهتدى إلى علته أو حكمته.

ج- قسم وسط بينهما وهو الذي تكون علته خفية غير أن الفقهاء حين استنباطهم للأحكام قد يختلفون فيها كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، ومنع كراء الأرض على إطلاقه ممن قال بذلك من الصحابة والتابعين¹، غير أن القسم الثاني يندر وجوده وتصوّره في الشريعة بحيث تخفى الحكمة أو العلة فيه من كل الوجوه، أو لا يلوح للمجتهد معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاثات على مكرمة².

والعز بن عبد السلام حين تناوله للموضوع بيّن أن أحكام الشريعة قسّمان ما يعلل وما لا يعلل وعقد فصلا في كتابه قواعد الأحكام سمّاه: "فصل فيما عُرفت حكمته من المشروعات وما لم تُعرف حكمته"، وقرر فيه أنّ المشروعات على قسمين: أحدهما: ما يظهر بجلب مصلحة أو بدرء مفسدة أو كلاهما معا وهو الذي يعبر عنه بمعقول المعنى، والثاني: ما لم يظهر لنا وجه جلبه للمصلحة أو درئه للمفسدة؛ وهو ما يعبر عنه بالتعبد مما لا تُعرف حكمته أو علته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به من أمر أو نهي إلا إجلالا للرب وتعظيما له وانقيادا لطاعته³.

ويقول الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"⁴.

وحيثما تحدّث عن مجال إعمال المصالح المرسلة قرّر ما يأتي: "أنّ عامة النّظر فيها- المصالح- إنما هو فيما غُفِل معناه وجرى على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عُرضت على العقول تلقّتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبّدات ولا ما جرى مجراها من الأمور

¹ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/150، 151.

² انظر الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2/80.

³ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/22.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج2/513.

الشرعية؛ لأن عامة التبعثات لا يُعقل لها معنى على وجه التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك"¹.

الفرع الثاني: رأي الأشاعرة² في تعليل الأحكام

أولاً: عرض نظرتهم في التعليل

كثير من علماء المسلمين من المتقدمين أو المتأخرين ممن تناول مسألة التعليل نسب إلى الأشاعرة القول بنفي التعليل في الشريعة، بل منهم من نسب الاضطراب والتناقض في أقوالهم في هذه المسألة يقول ابن تيمية: "والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل وأما في الأصول فمنهم من يُصرِّح بالتعليل ومنهم من يأباه"³.

وقد ثبتت بعض النقول عنهم تقرر إثباتهم التعليل وبعضها تنفي ذلك أمثال الرازي والآمدي وغيرهما من محققي الأشاعرة، فقد ذهب الرازي في تفسيره أنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض لأنه لو كان كذلك لكان مستكملاً به والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهذا محال على الله تعالى⁴، وفي المحصول نجده يقرر غير ما ذكره في تفسيره ويؤكد أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح الخلق⁵.

كما أن الآمدي أيضاً في غاية المرام قرر أن الله تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لغاية يتوقف الخلق عليها، وكل ما أبدعه من خير وشر أو نفع وضّر لم يكن لغرض قاده أو لمقصود أوجب عليه الفعل⁶.

¹ الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ت سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ، ج2/628.

² الأشاعرة هم أتباع أبي الحسن الأشعري المنتسب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وهم على مذهبه بعد تركه لمذهب المعتزلة، وهم يؤولون نصوص الصفات ولا يثبتون إلا سبع صفات وهي فرقة من فرق أهل السنة في أغلب أصول الاعتقاد، وقد اتخذت الأشاعرة البراهين والدلائل العقلية والكلامية وسيلة في محاجة خصومها من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم، انظر الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل، ت عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، د. ط، 1387هـ، 94/1، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ت مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطبع، ط4، 1420هـ، ج1/83.

³ ابن تيمية، منهاج السنة، ج1/455.

⁴ انظر الرازي محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، دمشق، ط1، 1401هـ، ج2/168.

⁵ انظر الرازي محمد بن عمر، المحصول، ت طه جابر العلواني، الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ، ج5/172.

⁶ انظر الآمدي سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، ت أحمد فريدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ص

وذهب إلى هذا الشهرستاني الذي يرى نفي تعليل أفعال الله تعالى ويقول في ذلك: "إن الله تعالى خلق العالم... لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضرر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله"¹.

ويقول ابن السبكي معترضاً على دعوى أن الأحكام شرعت معللة بالمصالح إجماعاً: "وهذه الدعوى باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح لا بطريقة الوجوب ولا بالجواز وهو اللائق بأصولهم"².
ومن ذلك أيضاً ما نقله ابن مفلح من: "أن أفعال البارئ لا تعلل ولا يضاف إليها غرض"³.

وقال القرافي: "قلنا لأن من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض"⁴.
وقال الزركشي: "وقال بعض المتأخرين اشتهر عند المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تُعلل واشتهر عند الفقهاء التعليل"⁵.

وجاء في بيان المختصر: "أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والأغراض"⁶.
وقال العطار⁷: "وعلى هذا فإن أفعال الله لا تعلل بالثمرات وإن أُجيب بأن الثمرة تابعة لأفعال الله لا بالنظر إلى المكلفين لا إلى الحق تعالى لتعالیه عن ذلك وعن أن يبعثه شيء على شيء"⁸.

¹ الشهرستاني أبو الفتح، نهاية الإقدام، مكتبة المثنى، بغداد، د. ط، 1965م، ص 397.

² السبكي تقي الدين وابنه التاج، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1416هـ، ج 62/3.

³ ابن مفلح، الواضح في أصول الفقه، ج 265/5.

⁴ القرافي شهاب الدين، نفائس الأصول، ت عادل عبد الموجود، علي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 1، 1416هـ، ج 384/1.

⁵ الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، ت عبد القادر العاني وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413هـ، ج 124/5.

⁶ الأصفهاني، بيان المختصر، ج 304/1.

⁷ حسن بن محمد بن محمود العطار من علماء مصر أصله من المغرب أقام في دمشق وسكن بألبانيا اتسع علمه وعاد إلى مصر تولى مشيخة الأزهر سنة 1246هـ، كان يحسن عمل المزاول الليلية والنهارية له مؤلفات كثيرة منها الحاشية على شرح الجلال المحلي، وحواش في العربية والمنطق والأصول، توفي سنة 1250هـ، انظر الزركلي خير الدين، الأعلام، ج 220/2.

⁸ العطار حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت، ج 99/1.

ويعود السبب الذي حمل الأشاعرة على نفي التعليل في علم الكلام إلى أمور منها:
أحدهما: أن القول بأن أفعال الله وأحكامه معللة يلزم منه حاجته إلى غيره واستكمالته بذلك
الغير والمستكمل بغيره ناقص بنفسه وذلك يستلزم النقص في جنب الله تبارك وتعالى،
والآخر: أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك
الفعل والعجز على الله تعالى محال.

والثالث: أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض إن كان ذلك الغرض قديما لزم قَدَمُ الفعل، وإن كان
محدثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر وهذا يلزم منه التسلسل وهو من المحال أيضا¹.

ثانيا: تحليل رأي الأشاعرة في التعليل

من العلماء من حاول تفسير موقف الأشاعرة في المسألة والتوفيق بين قولهم بنفي
التعليل في بعض المواضع وإثباته في مواضع أخرى، منهم أمير بادشاه ابن الهمام الحنفي
حين قال: "والأقرب إلى التحقيق أنه -أي الخلاف- لفظي مبني على معنى الغرض فمن
فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال لا تعلق ولا ينبغي أن ينازع في هذا، ومن فسره
بالعائدة إلى العباد قال تعلق"².

وقد نبه السبكي أن والده قد اهتدى إلى نفي التعارض بين نفي الأشاعرة لتعليل الأفعال
وإثبات تعليل الأحكام فقال: "وما زال الشيخ والدي أطال الله عمره يستشكل الجمع بين
كلاميهما -أي القول بالتعليل ونفيه- إلى أن جاء ببديع من القول فقال في مختصر لطيف
كتبه على هذا السؤال وسماه ورد العلل في فهم العلل لا تناقض بين الكلامين"³.

ومنهم من يرى أن الذي نَقَّوه في علم الكلام وأنكروه هو العلة والغرض والتحسين العقلي
ورعاية الأصلح، أما الذي أثبتوه في أصول الفقه هو التعليل بالحكمة يقول الزركشي: "والحق
أن رعاية المصالح لأفعال الله وأحكامه جائز واقع لم ينكره أحد، وإنما أنكرت الأشعرية العلة
والغرض والتحسين العقلي ورعاية الأصلح والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضح ولخفاء
الغرض وقع الخَبْط"⁴.

¹ انظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج2/379.

² أمير بادشاه محمد أمين، تيسير التحرير، الناشر مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، 1351هـ، ج3/304، 305.

³ تقي الدين السبكي، وابنه التاج، الإبهاج في شرح المنهاج، ج3/41.

⁴ الزركشي، البحر المحيط، ج5/124.

كما رد ابن عاشور على استدلال الأشاعرة لنفي التعليل في علم الكلام واعتبر أنّ الدليل الذي اعتمدوا عليه يستند إلى مقدمتين سفسطائيتين:

الأولى: قولهم أنّ الفعل لو كان لغرض لزم ذلك أن يكون الفاعل مستكملاً به، وهذا خطأ وسفسطة بحيث وقع لهم الشبه بين الغرض النافع للفاعل بالذي يكون بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال.

الثانية: إذا كان الفعل لغرض كان ذلك الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل، وهنا أيضاً وقع لهم الخلط والشبه بين السبب الذي يكون بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم¹.

وقد مال ابن عاشور إلى التوفيق بين القولين فقال: **"والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً فإنّ جميع المسلمين اتفقوا على أنّ أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه، وأنّ جميعها مشتمل على حكم ومصالح وأنّ تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات هذا كلّها لا خلاف فيه وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعللاً غائية أم لا"**².

وسعى مرة أخرى لتوضيح المسألة أكثر واعتبر أنّ سبب لجوئهم لهذه المقولة حين أورد المعتزلة عليهم أنّ الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض أو حكمة وتلك الأغراض أو الحكم هي عين المصالح؛ فقالوا بأنّ أفعاله تعالى لا تتاط بالأغراض ولا يُعبّر عنها بالعلل، أو أنّ السبب أيضاً هو تنزيه وصف أفعاله تعالى بكل ما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلا الأمرين باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله كما أنّ غيره قد لا يكون فعله تعالى بالنسبة له منفعة³.

كما أدلى الشيخ البوطي بدلوه في هذه المسألة إذ حاول التوفيق بين تلك الآراء فرأى أنّ التعليل المقصود به في علم الكلام غير التعليل الأصولي الذي يتناول إثبات العلة واعتبار الأوصاف مناط الأحكام والتعليل المنهي هنالك غير التعليل المثبت هنا؛ فقولهم في الأصول

¹ ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج 380/1، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 44/2.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 379/1، 380.

³ ابن عاشور، المصدر السابق، ج 381/1.

أحكام الله معللة أي مشروعة لمصالح العباد وأما قولهم في علم الكلام أفعال الله لا تعلل ليس واردا على نفس المعنى؛ لأنّ العلة المقصودة هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة وأما مرادهم للعلة التي يثبتونها في علم الأصول فهي العلة التي جعلها الشارع موجبة للأحكام¹.

وبعد هذه النقول يتضح أنّ الأشاعرة لا يقولون بنفي التعليل الأصولي المعروف إنما ينفون لفظ الغرض الذي يُتوهمّ منه استكمال الله عز وجل به، أو فرارا كذلك من مقولة المعتزلة بوجود الصلاح والأصلح لله عز وجل فيتوهمّ من ذلك وجود سلطة فوق سلطة الله سبحانه وتعالى.

ومما يؤكد إثبات الأشاعرة للتعليل هو قولهم بالقياس ومن غير المعقول أن يكون القياس من غير تعليل، إذ مدار القياس على التعليل تنظيرا وتطبيقا وفيه ينظر المجتهد ويتحقق في ثبوت علة الأصل في الفرع وبالتالي إلحاقه بالأصل أو عدم ثبوتها فلا يلحق بالأصل، يقول التفتازاني: "والحق أنّ تَعْلِيلَ بعض الأفعال سيما شرعيّة الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شاهدة بذلك ... ولهذا كان القياس حجة إلا عند شذمة لا يُعندُّ بهم، وأما تعميم ذلك بأنه لا يخلو فعل من أفعاله من غرض فمحل بحث والأقرب إلى التحقيق - أي الخلاف - لفظي مبني على معنى الغرض"².

فيتضح من خلال الكتابات الأصولية للأشاعرة في باب التعليل أنهم يقرون بالتعليل في أحكام الله تعالى وقد نقل بعضهم الإجماع في المسألة، يقول الأمدي: "الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول، أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن

¹ انظر البوطي سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الرسالة، بيروت، ط2، 1393هـ، ص 96-98، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية من كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر في رجب 1385هـ/ أكتوبر 1965م.

² أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج3/304.

اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة أو بحُكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا¹.

وعلى هذا فإنّ الأشاعرة لا ينكرون التعليل وإنما الذي أنكروه استعمال بعض الألفاظ التي توهم النقص في جنب الله تعالى كالباعث والغرض، وقد أقرّوا بالتعليل بما لا يدع مجالاً للشك وفيما سبق بعض النقول الدالة على ذلك.

الفرع الثالث: التحقيق في القول بنفي التعليل

تبين من خلال ما سبق أنّ الأشاعرة ذهبوا إلى القول بتعليل الأحكام وقد أوردت النصوص والأدلة الكثيرة التي تؤكد ذلك وتتفي كل احتمال يثبت عكس ذلك، وفي هذا الفرع سأعرض لبيان مذهب القائلين بنفي التعليل وكذا الأدلة التي استندوا إليها.

أولاً: رأي الظاهرية في التعليل وبيان أدلتهم

1/ عرض رأي الظاهرية في التعليل

نفاة التعليل ومنكروه حقيقة هم الظاهرية وما إنكارهم للقياس إلا ثمرة ونتيجة لنفي التعليل حيث وقفوا في وجه القياس وردّوه، وقد خصص ابن حزم في كتابه الإحكام باباً كاملاً لأجل إلغاء التعليل وإبطاله وهو "الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل" في جميع أحكام الدين².

ومن شدة إنكاره للتعليل ومبالغته في إبطاله بلغ به الأمر أن سمّاه "دين إبليس"، واعتبر أنّ أول من قاس وعلل هو إبليس يقول: "فصحّ أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس وأنه مخالف لدين الله تعالى نعم ولرضاه ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ومن إثبات علة لشيء من الشريعة"³.

هذا ما جعل الأستاذ الريسوني يتعجب من عدم تصدي الإمام الشاطبي لابن حزم في المسألة وإبطال قوله، أم أنّ ذلك الموقف الذي اتخذه بمثابة إشارة منه إلى إهمال مذهب الظاهرية وعدم الالتفات إليه نظراً لوهنه وشدة ضعفه؟

¹ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/357، 358.

² ابن حزم علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ، ج8/76.

³ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8/113.

ورأى أنّ عدم تعرّض الشاطبي في الموافقات للرد على ابن حزم وإبطال قوله يعتبر نقصاً في مثل هذا المؤلف البديع الذي يُعدُّ كتاباً يؤسس لنظرية كاملة للمقاصد؛ لأنّ أساس هذه النظرية قائم على التعليل والذي افتتح به كتاب المقاصد، وكان الأخرى ذكر رأي ابن حزم وتفنيدته بالأدلة والبراهين القاطعة حتى لا يُعكّر صفو هذه المسألة المهمة التي اتفق عليها جماهير علماء الإسلام¹.

كما اعتبر الريسوني الشاطبيّ مناقضاً لقوله وذلك حين اعتبر مسألة التعليل قضية مسلّمة ومع ذلك فقد احتاج إلى القول: "وهذه دعوى لا بدّ من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً"² وليس هذا شأن المسلمات، وقد خصّص في كتابه نظرية المقاصد عنواناً كاملاً لموقف الرازي من التعليل وذكر أسباب هذا التخصيص³.

غير أن الدكتورة مليكة مخلوفي دافعت عن الإمام الشاطبي واعتبرت مقالته سليمة وأنه لم يقع في التناقض كما رأى الأستاذ الريسوني؛ لأنه حين التدقيق في كلام الشاطبي يتبين أنه كان يشير إلى إشكال وقع فيه الرازي في مسألة التعليل وذلك حين ينفية تارة ويثبته تارة أخرى وهذا الأمر بطبيعة الحال جعله لا يستقر على أمر واحد، والشاطبي لم يعتبر الرازي ضمن القائلين بنفي التعليل بقدر ما هو بصدد بيان اللبس الذي وقع فيه في هذه المسألة، ولم ينفرد برأيه هذا بل وافقه في ذلك ابن تيمية حين نسب إلى الرازي القول بالاضطراب والحيرة في تعليل الأفعال والصفات⁴، وقد أشار إلى هذا بقوله: "وأما الرازي فهو في الكتاب الواحد بل في الموضع الواحد منه ينصّر قولاً وفي موضع آخر منه أو من كتاب آخر ينصّر نقيضه ولهذا استقر أمره على الحيرة والشك"⁵.

فحين أراد الرازي التعبير عن تعليل الأحكام بما لا يتناقض مع موقفه من التعليل في علم الكلام اختار لفظ المعرّف للدلالة على العلة ولذلك أخفق في التعبير عن تعليل الأحكام

¹ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 239، 240.

² الشاطبي، الموافقات، ج2/9.

³ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 231.

⁴ انظر مخلوفي مليكة، تعليل الأحكام والأفعال وعلاقة التعليلين ببعضهما، مجلة الأحمديّة، الإمارات العربية، عدد 20، 1426هـ/2005م، ص 98، 99.

⁵ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج5/271.

لأن مصطلح المعرّف غير كافٍ لبيان موقفه المثبت، وتوجيه الشاطبي اللوم والعتاب له إنما كان من هذا الجانب ومعلوم أنّ الأحكام تتصل اتصالاً وثيقاً بالأفعال وتعتبر فرعاً من فروعها ومن الخطأ إثبات الحكمة في الأحكام ونفيها في الأفعال لأنّ إثبات أحدهما يستلزم إثبات الآخر ونفي أحدهما يلزم نفي الآخر وهذا ما فعل الرازي؛ ويزيد الشاطبي لتوضيح الإشكال الذي وقع فيه الرازي بأن الأمر التبس عليه حين تعليله للأحكام ليضطر إلى التوفيق بين رأيه الكلامي والأصولي وبالتالي يلجأ إلى تعريف العلة بالمعرّف مخافة إيهام النقص لله سبحانه واتهامه بالغرض في الأفعال؛ فوقع في إشكال يؤدي في ظاهره إلى نفي تعليل الأحكام برفع تعلق الثواب والعقاب بالمصالح والمفاسد وإن أراد صاحبه إثباته¹.

وقد نسب ابن حزم إنكار التعليل لجميع أهل الظاهر يقول: "وقال أبو سليمان² وجميع أصحابه رضي الله عنهم لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أصلاً بوجه من الوجوه... وهذا هو ديننا الذي ندين به وندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى"³.

2/ بيان أدلة الظاهرية في نفي التعليل

أورد ابن حزم في حملته على التعليل والقائلين به أدلة كثيرة لعل من أهمها:

أ/ قوله تعالى ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٣.

ويقرر أنّ الله تعالى بيّن الفرق بينه وبين خلقه إذ أنّ أفعاله وأحكامه لا يجوز السؤال عنها، ولذلك فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلة إلا بما نصّ الله تعالى أنه فعل كذا لأجل كذا، وعليه فلا يحل لأحد من خلقه أن يسأل لمّ كان هذا السبب ولم يكن غيره؟ أو لمّ جعل هذا السبب ولم يجعل غيره؟ والقول بمثل هذا عصيان وإلحاد وفسوق في الدين⁴.

¹ انظر مخلوفي مليكة، نظرية الأشاعرة في تعليل الأحكام والأفعال وعلاقة التعليلين ببعضهما، ص 98 وما بعدها.

² هو داود بن علي بن خلف أبو سليمان الأصبهاني الملقب بالظاهري أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام مولده بالكوفة وإليه تنسب طائفة الظاهرية وسميت بذلك لأخذها بظواهر النصوص وإعراضها عن الرأي والقياس وكان أول من جهر بهذا القول، وأخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور وغيرهما وتوفي ببغداد سنة 270هـ، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، 1900م، ج2/255، الزركلي، الأعلام، ج2/333.

³ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج77/8.

⁴ ابن حزم، المصدر السابق، ج102/8، 103، أبو زهرة محمد، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1978م، ص 391.

وعلى هذا نجده يقرر عدم جواز البحث عن علل أحكام الشريعة لأن هذا في نظره يؤدي بصاحبه إلى معارضة أحكامه سبحانه وتعالى، وبذلك يجرم ويفسّق كل من سأل عن علل الشريعة ومقاصدها من خلال هذه الآية التي اتخذها سيفا بتّارا للرد والظعن في كل من سأل عن مقاصد الشرعية ومحاسنها ونقّب عن عللها وأسرارها.

ب/ دَعَمَ موقفه هذا بقوله تعالى ﴿ وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾ المدثر: ٣١، وأردف هذه الآية بشرحها وبيان فقال: "أخبر تعالى أن البحث عن علة مراده ضلال لأنه لا بد من هذا أو من أن تكون الآية نهيا عن البحث عن المعنى المراد وهذا خطأ لا يقوله مسلم، بل البحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم وعلى كل مسلم فيما يخصه فصح القول الثاني ضرورة ولا بُدَّ"¹.

ج/ كما استدل أيضا بقوله تعالى ﴿ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾ الأعراف: ٢٠، ويذكر ابن حزم أن خطأ آدم عليه السلام كان من وجهين:

أحدهما: تركه حمل نهي ربه تعالى على الوجوب، والآخر: قبوله قول إبليس أن نهي الله جل وعلا إنما لعة معينة، ومن خلال هذا استنتج ابن حزم أن تعليل أوامره سبحانه معصية والتعليل هو السبب في وقوع أول معصية لله عز وجل ولهذا تبرأ من إثبات شيء من العلل في الشريعة².

واستدل بأدلة كثيرة في هذه وتجنبا للإطالة اقتصر على ما ذكرت³.

ثانيا: تحليل رأي الظاهرية في التعليل

بالرغم من أن ابن حزم أنكر التعليل وشنّ عليه وعلى قائله حملة شرسة لكنه اعترف بشيء منه وإن لم يُسمّه تعليلا وقد وضع له ضوابط تليق بظاهريته⁴.

¹ ابن حزم، المصدر السابق، ج8/112.

² انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8/113، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ت سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، د. ط، 1379هـ، ص 49.

³ للاستزادة والتوسع في الموضوع ينظر ابن حزم علي بن أحمد، الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ت مشهور بن حسن آل سلمان، الدار الأثرية، الأردن، ط1، 1429هـ، ص461، وما بعدها، ص 518 وما بعدها.

⁴ انظر البيهقي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 98.

كما يمكن التقريب من حدّة الخلاف بينه وبين جمهور العلماء في مسألة التعليل خصوصا إذا علمنا أن كثيرا من الاختلافات راجعة إلى الخلاف اللفظي أو الاصطلاحي لكل منهما، وابن حزم يعرف العلة بأنها: "اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا والعلة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة للإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده"¹.

ولا شك أن العلة بهذا المعنى الذي يتصوره ابن حزم لا يقول به علماء المسلمين بما فيهم المعتزلة الذين يقولون بوجود الأصلح على الله تعالى، فيمكن من خلال هذا إخراج هذا من النزاع بين الجمهور وابن حزم لأن الجميع متفق على أن المولى سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يُسأل عن ذلك فهو حكيم عليم.

والعلة بهذا المعنى يتفق الجميع على إنكارها، فأهل السنة المثبتين للتعليل في الشريعة يقولون بجعل الشارع للعلل على سبيل التفضل والإحسان بمشيئته سبحانه وتعالى لا يلزمه منها شيء.

فرعاية المصالح للخلق تفضلا وإحسانا لا وجوبا وضرورة كما قالت المعتزلة، فالتعليل بهذا المعنى الذي تصوره ابن حزم لم يقل به أحد ممن أثبتته، وأن الأدلة التي ساقها في حملته الشرسة لإنكاره خارجة عن محل النزاع وحاله في هذا كما قال الأستاذ الريسوني: "معركة ابن حزم ضد هذا النوع من التعليل هي معركة ضائعة"².

والتعليل الذي يقول به أهل السنة يقرّ ابن حزم بشيء منه وإن لم يسمّه تعليلا فهو يسميه سببا وهو: "كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله كغضب أدى إلى انتصار فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة"³.

والفرق بين العلة والسبب عند ابن حزم هو أن العلة موجبة لمعلولها ضرورة بخلاف السبب فإنه غير موجب للمسبب ضرورة وفاعل المسبب مختارا إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله وإن وُجد السبب.

¹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 8/99.

² الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 101.

³ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 8/100.

وهو يعتبر الأسباب وإن كان ذلك في دائرة ضيقة إذ يقتصر فقط على تلك المنصوصة عليها، وفي نظره لا يجوز للمجتهد أن يقول بها إلا في حال وجود نص من قرآن أو سنة صحيحة يستند إليها، وهو لا ينكر أن يكون الله سبحانه وتعالى جعل بعض الأشياء سببا لبعض ما شرع من التشريعات فهو يقوّه ويثبتته، كجعل الكفر سببا في الخلود في النار والإيمان سبب لدخول الجنة، وجعل السرقة سبب في عقوبة القطع والقذف للجلد وغير ذلك، إلا أنه يُنكر الأسباب التي لا نصّ فيها، وهو لا يقول بأنّ الشريعة كلّها لها أسباب وإنما بعض منها وهو ما جاء التصريح بها نصّا وما عدا ذلك فهو من إرادته تعالى الذي يفعل ما يشاء¹.

وبالتالي فهو يعترف بشيء من العلل أو الأسباب لكن بمنظور ينسجم دائما مع ظاهره
وذلك بضوابط منها:

- أنه لا يحل لأحد التعليل في الدين وكذا جعل شيء سبب في الحكم إلا أن يأتي نص يصرح بذلك فلا اجتهاد فيها ولا استنباط.

- أنه لا يرى القياس على تلك الأسباب التي ثبتت بالنص كما يقول: **"لكنّا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه واخترع أسباب لم يأذن بها الله تعالى"**².

فلا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله سبحانه ولا يجوز أن يُتعدّى بها المواضع التي جاء التنصيص فيها على أنها أسباب.

- الربط بين بعض الأحكام وأسبابها المنصوصة ليس من وراءه حكمة أو غرض يعود إلى الشارع وإنما هو لمجرد المشيئة فقط.

وإقرار ابن حزم بالأسباب ولو في دائرة ضيقة يُعدّ اعترافا بمقاصد الشريعة وذلك من خلال إقراره بالتعليل المنصوص عليه وإن لم يسمّه تعليلًا فيكون بهذا قد اقترب قليلا إلى جمهور العلماء المثبتين للتعليل، وإذا نظرنا فيما كتبه في مواضع أخرى نجده يقترب مرة

¹ انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8/102، بن أكلي نصير، موقف ابن حزم من القياس والتعليل، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة - الجزائر، سنة 2015/2016م، ص 228، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص فقه وأصول تحت إشراف الدكتور سعيد فكرة.

² ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8/91.

أخرى وذلك حين حديثه عن الغرض وعرفه بقوله: "وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه مفاعل ويقصده بفعله وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده وإزالة الغضب غير الغضب والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار فصح أن كل معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر؛ فالانتصار بين الغضب وبين إزالته وهو مسبب للغضب وإذهاب الغضب هو الغرض منه"¹.

وبهذا يكون ابن حزم قد أثبت التعليل ولو في دائرة ضيقة وإن لم يُسمِّه تعليلًا كما تبين من خلال ما سبق؛ غير أنه خالف الجمهور في إثبات التعليل للأحكام التي لم يرد فيها نص فشنَّ على ذلك حملة لإنكاره.

غير أن القائلين بالتعليل لم يترددوا في الرد على ابن حزم وتقنيد رأيه وإبطال حُججه وبراهينه، ولعل ابن القيم يُعتبر من أهم العلماء المتقدمين الذين اعتنوا بالرد على منكري التعليل، رغم أنه لم يُسمِّ أحدا منهم وذلك في كتابه إعلام الموقعين وعقد فصولًا مختلفة منها: "فصل جاء القرآن بتعليل الأحكام" و "فصل ما ورد في السنة من تعليل الأحكام"²، كما تناول الموضوع بعناية فائقة في كتابه شفاء العليل وقد أحسن فيه ما شاء خاصة في البابين الثاني والعشرين والثالث والعشرين³.

ولا يخفى أن الآية التي استند إليها ابن حزم وكانت عمدته في إنكار التعليل والتهويل على القائلين به هي قوله تعالى ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ الأنبياء: ٢٣، معناها أنه جل وعلا أحكم الحاكمين لا مُعَقَّب لحكمه وهو اللطيف الخبير ولهذا فإن أحكامه وأفعاله في غاية الدقة والإتقان وفي منتهى الخير والإحسان فيستحيل أن تكون عرضة للاعتراض أو الاستدراك أو التعقيب عليها بخلاف أفعال العباد⁴.

¹ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8/100.

² انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/151، 152.

³ انظر ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1398هـ، ص 206 وما بعدها، ص 256 وما بعدها.

⁴ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 247.

وقد اعتبر ابن عاشور أن السؤال في هذه الآية بمعنى المحاسبة وطلب بيان سبب الفعل وإبداء المعذرة لفعل أمر ما، والتخلص من الملامة أو العتاب عن فعل ما وهو مثل السؤال في الحديث: "كلّم راع وكلّم مسؤول عن رعيته"¹؛ فالخلق يُسألون كناية عن عبوديتهم لأنهم بمظنة المؤاخذة والخطأ في الفعل أو الترك، وليس المقصود منها نفي سؤال الاستشارة أو طلب العلم كما في قوله تعالى ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾ البقرة: ٣٠، ولا سؤال الدعاء ولا الاستفادة والاستنباط مثل أسئلة الفقهاء أو أهل الكلام عن الحكم المتعلقة بأحكام الشريعة أو السنن الكونية التي أودعها المولى سبحانه فذلك استنباط وتتبع وليس سؤالاً للاعتراض أو التناول على أفعاله تعالى².

فالبحث عن الحكم والأسرار مما تزداد به البصيرة والقربى إلى رب العالمين لا يمكن القول بأن ذلك مما يُذمّ به صاحبه، غير أنّ المسلم لا ينبغي أن يتوقف عن الامتثال لأحكام الشرع حتى تتبين له الحكمة منها وتتضح الأسرار التي من أجلها شرعت، إذ أن الأصل في المسلم أن يلتزم بأحكام شريعته ويمتثل لها سواءً ظهرت الحكمة منها أم لم تظهر³. فمن خلال هذا يتبين إذن صحة القول بنظرية التعليل في الشريعة، ويتضح جليا ضعف قول ابن حزم في المسألة بالرغم من الضجة الكبيرة التي أثارها وإن تعليل الشريعة من صميم مسائل المقاصد وأهمها.

المطلب الثاني: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص

تقدم فيما سبق بيان أهمية التعليل في الشريعة الإسلامية وعلاقته الوطيدة بالمقاصد وقد حظي باهتمام بالغ من قبل العلماء، ومن أنواع التعليل التي ذكرها العلماء "التعليل بالحكمة" وفي هذا المطلب سيتم بيان موقف الفقهاء منه وما يتعلق بذلك من المسائل المهمة.

الفرع الأول: التعليل بالحكمة وموقف العلماء منه

حينما تناول الأصوليون مسألة التعليل لم يذكروا تعريفا محددًا لمصطلح التعليل بالحكمة بل إنهم عرّفوا كلا من التعليل والحكمة على حدة ومعنى التعليل بالحكمة ابتداء الأحكام

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم 893، ج 5/2، مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، رقم 1829، ص 886.

² انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 46/17.

³ انظر البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 102.

وارتباطها بما أودعه الشارع فيها من المعاني المناسبة التي تعود بالمصلحة على المكلفين¹ أو جعل الحكمة معنى مؤثرا في الحكم فيتعلق بها وجودا وعدما.

وقد اختلف العلماء في مسألة التعليل بالحكمة على ثلاثة مذاهب هي²:

القول الأول: امتناع التعليل بالحكمة المجردة عن الضابط ونسبه الغزالي إلى الدبوسي من الحنفية وقال في ذلك: "إن الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب وإنما الحكمة ثمرة"³، وذكر الآمدي أن هذا مذهب أكثر الأصوليين⁴، واستدلوا على ذلك بما يأتي:

1/ أن الحكم يتبع السبب دون حكمته لأن الحكمة ثمرة تابعة للحكم وليست بعلة فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الزجر دون القتل والثمرة إنما تحصل بعد الحكم وكيف يمكن أن تكون علة له، ولو قيل بأنها العلة المؤثرة لوجب القصاص على شهود القصاص لمسييس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل وهذا فاسد⁵.

ونوقش هذا من وجهين:

أحدهما: أنه لا يسلم بأن علة وجوب القصاص القتل لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة إلى الزجر، والحاجة إلى الزجر هي العلة دون نفس الزجر والحاجة سابقة وحصول الزجر هو المتأخر.

الثاني: أن الحكمة ثمرة الحكم في الوجود الخارجي لا في الذهن⁶.

2/ أنه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها والكل متفق على صحة التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة فلزم بذلك بطلان التعليل بالحكمة، وبيان هذا التلازم من وجوه:

¹ رائد نصري أبو مؤنس، التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2001م، ص 191، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفقه وأصوله بكلية الدراسات العليا بجامعة الأردن تحت إشراف الدكتور فتحي الدريني.

² انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/254، 255، الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج3/215.

³ الغزالي، المستصفى، ص 329.

⁴ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/254.

⁵ الغزالي، المستصفى، ص 329، ابن قدامة، روضة الناظر، ج2/293.

⁶ الرازي، المحصول، ج5/292.

- أن الوصف لا بد أن يشتمل على حكمة ليصلح التعليل به والحكمة هي المقصودة أصلاً من التشريع وإنما اعتبار الوصف علة مبني على أنه مظنة تحصيل الحكمة فالوصف الذي هو علة (فرع)، ولو كان التعليل بالحكمة وهي (الأصل) ممكناً لما جاز أن يعلل بالوصف المشتمل عليها وهو الفرع ما دام الأصل موجوداً، ومعلوم أنه لا يُعدل عن الأصل إلى الفرع إلا إذا تعذر المصير إلى الأصل ولهذا عُلِمَ من الأصوليين إقامة الوصف الظاهر المنضبط مقام الحكمة ذاتها عند التعليل بالرغم من وجودها كإقامتهم صيغة التعاقد مقام الرضا في البيع وسائر المعاوزات ودل ذلك على عدم جواز التعليل بالحكمة.

- لو جاز التعليل بالحكمة لزم تخلف الحكم عن علة وهو نقض لها وهذا خلاف الأصل وهو باطل، ومثال ذلك أن حكمة تحريم الزنا حفظ الأنساب من الاختلاط والضياع، ولو عُلِّلَ التحريم ووجوب الحد بها لزم أن من فَرَّ بصبيان صغار عن آبائهم وغيَّبهم عنهم حتى صاروا رجالاً لا يعرف بعضهم بعضاً واشتبهت أنسابهم لزمه الحد لوجود مقتضيه وهذا لم يقل به أحد¹.

3/ أنه لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب غير واجب فالتعليل غير جائز، ووجه الملازمة²: أن المجتهد مأمور بالقياس عند الافتقار إلى النص ولا يمكنه القياس إلا عند وجدان العلة ولا يمكنه وجدانها إلا بعد الطلب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا طلب العلة واجب وإذا كانت الحكمة علة كان طلبها واجباً، وبيان ذلك أن الحكمة لا تعرف إلا بواسطة معرفة الحاجات والحاجات أمور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها إلا بمشقة شديدة، فوجب ألا تكون هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج: ٧٨.

4/ أن استقراء الشريعة يدل على أن الأحكام معللة بالأوصاف لا بالحكم، لأنه لو فرض حصول الأوصاف الجلية كالبيع والنكاح والهبة من دون ظهور المصالح فيها لاستندت الأحكام إليها، ولو فرض حصول المصالح دون هذه الأوصاف لم تثبت بها الأحكام الملازمة لها وذلك يدل دلالة ظاهرة على امتناع التعليل بالحكمة³.

¹ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/445.

² انظر الرازي، المحصول، ج5/289.

³ الرازي، المحصول، ج5/290.

5/ أن الحكمة أمر خفي غير منضبط فلا يجوز التعليل بها، فوصف الغضب مظنة حصول التشويش الذي هو الحكمة، ولما كانت غير منضبطة علق الحكم على مظنتها وهو الغضب كالسفر مع المشقة في جواز قصر الصلاة والفطر في رمضان¹.

وقد يعترض على هذا بأن هناك بعض الحكم الظاهرة المنضبطة إما بنفسها أو بجعلها كذلك فهل يصح التعليل بها؟.

6/ أن القياس يقتضي ثبوت ما في الأصل من المعنى في الفرع والحكم والمصالح لا يُعلم القدر الحاصل منها في الأصل حاصل في الفرع لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها².

القول الثاني: وهو خلاف القول الأول وذهب أصحابه إلى أنه يجوز التعليل بالحكمة مطلقاً وإليه ذهب كثير الأصوليين من الشافعية كالغزالي، والرازي³، واختاره ابن قدامة، والطوفي⁴، واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

1/ لو لم يجز التعليل بالحكمة لَمَا جاز بالوصف المشتمل عليها ومعنى ذلك أن الوصف لا يعتبر إلا إذا كان مشتملاً على حكمة؛ فالسفر مثلاً علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفراً، فإذا قيل أن التعليل بالحكمة لا يجوز لأنها غير معلومة كان هذا قادحاً في عالية الوصف ذاته حيث إن الوصف لا يكون كذلك إلا إذا اشتمل على مصلحة ما⁵.

2/ أن الوصف وسيلة والحكمة مقصد وإذا جاز التعليل بالوسيلة فإن التعليل بالمقصد أولى لأنها المؤثر الحقيقي في الحكم⁶.

ويمكن أن يناقش هذا الدليل بأن الحكمة وإن كانت راجحة على الوصف من هذه الجهة

¹ انظر، الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج3/274.

² الإنشوي، نهاية السؤل، ص 350، القرافي، نفائس الأصول، ج8/3493.

³ الغزالي، شفاء الغليل، ص 457، الرازي، المحصول، ج5/290، 291.

⁴ ابن قدامة، روضة الناظر، ج2/297، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/446.

⁵ انظر تقي الدين السبكي وابنه التاج، الإبهاج شرح المنهاج، ج3/140.

⁶ انظر الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/445، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/255.

إلا أنه يترجّح عليها من جهة أخرى أقوى في الاعتبار وهو أنه ظاهر ومنضبط يسهل الاطلاع عليه¹.

3/ اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد في حين أن الشرع أوجب القتل على القاتل، ومستندهم في ذلك أنّ حكمة القصاص الزجر وعصمة الدماء، وهذا المعنى يقتضي إلحاق المشارك بالمنفرد والقياس أيضا يقتضي إلحاق الأطراف بالنفوس فيصان الطرف في القصاص عن المشارك كما يصان عن المنفرد².

القول الثالث: وهو الذي يرى بالتفصيل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها والحكمة الخفية المضطربة فجوّز التعليل بالأولى دون الثانية، واختار هذا الرأي الآمدي، وابن الحاجب³، وصفي الدين الهندي⁴، والسبكي وغيرهم⁵، ودليلهم في ذلك ما يلي⁶:

- انعقاد الاجماع على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية؛ فإذا كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها وأما إن كانت خفية غير منضبطة فيمتنع التعليل بها لأوجه هي:

- أنها إذا كانت خفية مضطربة تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والصُّور والأحوال ولا يمكن معرفة مناط الحكم منها والوقوف عليه لا يكون إلا بعد عسر شديد، وقد ألفنا من الشارع ردُّ الناس إلى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرَج.

¹ رائد سبتي سليمان، التعليل بالحكمة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1424هـ، ص 94، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس بإشراف الدكتور حسن سعد خضر.

² الغزالي، المستصفى، ص 330.

³ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/255، الأصفهاني، بيان المختصر، ج3/27.

⁴ محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي أبو عبد الله فقيه أصولي وُلد بالهند زار اليمن ثم الحجاز وحجّ ودخل مصر والروم واستوطن دمشق سنة 686هـ، له مصنفات منها نهاية الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة 715هـ، انظر الصفدي صلاح الدين، أعيان العصر وأعوان النصر، ت علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1418هـ، ج4/501، الزركلي خير الدين، الأعلام، ج6/200.

⁵ انظر السبكي تقي الدين وابنه التاج، الإبهاج شرح المنهاج، ج3/140.

⁶ انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/255، 256.

- أن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر.
- أن التعليل بالحكمة المجردة إذا كانت خفية مضطربة مما يفضي إلى العسر والحرَج في حق المكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها والحرَج مرفوع في الشريعة وقد دل على ذلك نصوص كثيرة.

القول المختار في المسألة:

بعد ذكر الآراء في المسألة يتبين لي أن الرأي الراجح هو الرأي القائل بالتفصيل بين الحكمة المنضبطة وغير المنضبطة وهو الذي اختاره الآمدي وابن الحاجب وابن تيمية وغيرهم، وسبب ترجيح هذا المذهب إلى قوة الأدلة التي استدلت بها هذا الفريق في المسألة إضافة إلى سلامتها من الاعتراض والمناقشة، وإذا نظرنا إلى الشريعة نجد الكثير من المسائل التي تعود إلى التعليل بالحكمة التي يتحقق فيها وصف الظهور والانضباط.

الفرع الثاني: بعض المسائل التي لها علاقة بالتعليل بالحكمة

كثير من المسائل في أصول الفقه لها علاقة وطيدة بمسألة التعليل بالحكمة ومثال ذلك¹:

أولاً: القياس

يعتبر القياس من أهم مصادر التشريع في الإسلام وهو في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع؛ وهو مسلك مهم للكشف عن الأحكام الشرعية حين الافتقار إلى النصوص الخاصة في الوقائع، ومن خلاله يمكن التصدي للكثير من النوازل والمستجدات التي لا نص يدل عليها أو إجماع، وبذلك يتيسر الأمر لإيجاد الأحكام الشرعية المناسبة لهذه الوقائع المستجدة من خلال النظر في حقيقتها وإحاقها بمثيلاتها من الوقائع التي ورد النص فيها ذلك لأنهما يشتركان في علة واحدة توجب ضرورة اشتراكهما في الحكم.

والتعليل بالحكمة له علاقة متينة وارتباط وثيق بالقياس ومعلوم أن العلة ركن قوي من أركان القياس ومما نبه عليه الأصوليون في شرط العلة أن تكون مناسبة لإناطة الأحكام بها، والمناسبة في حقيقتها راجعة إلى اعتبار المقاصد والالتفات إلى المصالح وهذا ما

¹ انظر ولد اليزيد إبراهيم، التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهية، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم، 1435هـ، ص 77 وما بعدها، وأصل الكتاب بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير بإشراف الدكتور حسن عبد الله حمد النيل، رائد سبتي سليمان، التعليل بالحكمة، ص 149 وما بعدها.

وضحه الغزالي بقوله: "جميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب"¹.

ويؤكد هذا المعنى ابن عاشور بقوله: "المناسبة معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الإذن فيه شرعا، وذلك المعنى وصف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم"².

ويمكن القول بأن ارتباط الحكم بالقياس من خلال أمرين مهمين هما:

أحدهما: اعتماد القياس على الحكم والمقاصد للوصول إلى الحكم الشرعي، ومثال ذلك مقصد حفظ العقل والمال في معرفة حكم المسكرات والمخدرات بمختلف أنواعها وأشكالها، فيحكم عليها بالتحريم لأنها مشابهة للخمر المحرمة بنصوص القرآن والسنة، ومعلوم أن علة تحريم الخمر هي الإسكار وهو الوصف الظاهر المنضبط والحكمة غياب العقل بحيث يتصرف الإنسان حينها تصرف المجنون وكم يؤدي هذا أيضا إلى ضياع المال وإتلافه بغير وجه حق، فيحرم الخمر لأنه يتسبب في تغييب العقل وفساده وضياع المال وتبديده.

والحكمة في تحريم الخمر متحققة في المخدرات بمختلف أنواعها وأسمائها ويتوجب حينها إلحاقها بالخمر لأنها تقوّت المصالح التي يفوّتها وتجلب المفسد التي يجلبها، ويستلزم هذا على الفقيه القول بحرمتها وبيان خطرها على العقل والمال كما هو الحال في الخمر بل وأسوأ من ذلك.

والآخر: أن القياس يقوّي التعليل بالحكمة والنظر المقاصدي عند المجتهد وينمّي من خلال اعتبار المعاني والحكم والأسرار واللطائف التي أودعها الشارع في أحكامه، والالتفات إلى المصالح والمفاسد جلبا ودرءا باعتبار القياس كونه مسلكا عقليا ومنطقيا لدرجة كبيرة حيث يُمكن المجتهد النظر والاعتبار والمقابلة والموازنة بين الأشباه والنظائر والتقدير فيما بينها، كما أنه يعالج القضايا المستجدة من خلال التأكد من عللها ومقابلتها بأصولها التي وردت فيها النصوص، وفحصها فحصا دقيقا يستطيع المجتهد من خلال ذلك اكتساب الخبرة والحنكة التي تجعله مؤهلا للتصدي للنوازل والكشف عن أحكامها الفقهية، ولا شك أنّ ذلك لا

¹ الغزالي، شفاء الغليل، ص 159.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج 47/3.

يكون إلا من خلال التأمل العميق وكثرة التفكير والتدقيق فيها والنظر في مآلاتها وعواقبها، فينضج بذلك الفكر المقاصدي لديه خاصة بعد التنقيب في العلل والنظر في المصالح والمفاسد¹.

وإن فهم حكمة الشرع ومقصوده كثيرا ما يسهل على المجتهد الجمع بين المسائل المتشابهة ببعضها والتفريق بين المختلفة منها، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن القضاء وقت الغضب لا يشمل فقط الغضب الذي يشوش الفكر ويشغل القلب وإنما يشمل كل ما من شأنه أن يزعج الطبع من الطرب والحزن والحقن والخوف والجوع المفرط والعطش الشديد وغير ذلك².

وتتضح العلاقة أكثر بين التعليل بالحكمة والقياس الجلي وهو الذي يعرف معناه من ظاهر النص بغير استدلال وهو ما يسميه الأصوليون فحوى الخطاب أو المفهوم الأولى ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة³، وفيما يلي توضيح ذلك:

أ- أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ومثال ذلك قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَوْفٍ وَلَا نَهْرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ الإسراء: 23، فالآية دلت بمنطوقها على النهي عن التأفيف على الوالدين، ودلت بمفهومها ومن جهة قياس الأولى عن تحريم الضرب والشتم وكل ما فوق التأفيف قولاً كان أو فعلاً، لأنه إذا منع اليسير فالأولى أن يمنع الكثير⁴. ولمّا فهم أنّ علة النهي هو إغاضة الوالدين علمنا أنّ العقوق بالضرب أو الشتم أشد فيؤخذ تحريم ذلك بطريق الأولى وصار تحريم الضرب والشتم بيناً وواضحاً بسبب التعليل واتضح الحكمة وهذا ما يسمى بفحوى الخطاب⁵.

والقياس الجلي أو الأولى لا يخفى على عاقل حجته وقوة دلالاته يقول ابن تيمية: "وكذلك قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب لكن عُرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا

¹ انظر الخادمي نور الدين، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية، دار إشبيلية، الرياض، ط1، 1424هـ، ص 26.

² ابن عقيل أبو الوفاء، الواضح في أصول الفقه، ت عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ، ج51/2، 52.

³ سيأتي بيان معاني هذه المصطلحات في وقت لاحق بالتفصيل إن شاء الله.

⁴ انظر البصري أبو الحسين، المعتمد، ت خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ج159/1.

⁵ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 278، بتصريف يسير.

فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا¹.

ومن ذلك أيضا أن ينص على الأعلى وينبه على الأدنى كما نبه المولى سبحانه وتعالى على الائتمان على الدينار بالائتمان على القنطار، ونبه بنفي الائتمان على القنطار بنفي الائتمان على الدينار حين قال ﴿ وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ آل عمران: ٧٥.

ومثال ذلك في السنة النهي عن التضحية بالعمياء فكان ذلك تنبيها على العمياء لأن فقد العين الواحدة أقل عيبا ونقصا من التي تفقدهما معا، فالعمياء قد ترعى من أحد الجانبين والعمياء لا تقدر أصلا على الرعي ورؤية العشب².

ب- أن يكون مساويا في الحكم للمنطوق وهو ما يسمى لحن الخطاب أو قياس المساواة³، ومثال ذلك النهي عن أكل مال اليتيم في قوله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ النساء: ١٠.

لأن العلة من تحريم أكل مال اليتيم هي الاعتداء عليه بالإتلاف والضياع وهذا المعنى يتحقق بصور مختلفة كالأكل وإتلافه بالإحراق أو بغير ذلك من الطرق المختلفة⁴.

فتحريم التعدي على مال اليتيم لا يقتصر على الأكل فقط وإنما يشمل جميع الصور التي يتحقق فيها معنى الاعتداء والظلم كتبديد ماله وضياعه في البيع أو الشراء وذلك نظرا لتساوي تلك الطرق في التعدي والظلم والتعدي على مال اليتيم⁵.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج21/207.

² انظر ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج2/42.

³ انظر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج1/342، المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج7/3298، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4/106.

⁴ المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج6/2878، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج3/482.

⁵ ابن باديس عبد الحميد، مبادئ الأصول، ت عمار الطالبي، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1988م، ص 34.

ثانياً: الاستحسان

الاستحسان بأنواعه المختلفة له صلة وثيقة بالتعليل بالحكمة ويتضح ذلك من خلال ما يأتي¹:

1/ أن هدف الاستحسان يلتقي مع الهدف من التعليل بالحكمة

فكثيراً ما يكون الاستحسان لمعالجة غلو القياس ومشكلاته استناداً إلى مقاصد الشريعة واستلهاماً لروحها يقول أبو زهرة: "إن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه يكون في مسألة جزئية ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية؛ فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية لكيلا يؤدي إلى الإغراق في الأخذ بالقاعدة التي هي القياس إلى الابتعاد عن الشرع وروحه ومعناه"².

فالاستحسان يعتبر من أهم الأصول الاجتهادية التي تستند إلى مراعاة حكم الشريعة ومقاصدها والأخذ به يؤدي إلى التناسق والتكامل بين الأدلة الشرعية، وكذا الأحكام المستتبطة بحيث لا يَشُدُّ عن الصورة المتكاملة لحقيقة التشريع الذي يقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا الأمر يقال أيضاً عن التعليل بالحكمة بحيث يؤدي ذلك أيضاً إلى التناسق في الأحكام وذلك بنفي كل صور التعارض والتناقض فيما بينها.

2/ ابتناء الاستحسان على قاعدة اعتبار المآلات لأنه يرجع إلى اعتبار قصد الشارع وتحصيل المصلحة التي قد تفوت إذا أُطلق القياس في جميع جزئيات الأحكام³.

فإجراء القياس مطلقاً قد يفضي إلى الحرج والمشقة في بعض موارد عمله وبالعكس بالاستحسان يُستثنى موضع الحرج من ذلك ومثال ذلك القرض والمساقاة، وسائر الترخصات الأخرى كالقصر والإفطار للمسافر وهي في حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد⁴.

¹ انظر رائد يوسف سبتي، التعليل بالحكمة، ص 154.

² أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د. ط، د. ت، ص 262.

³ الشاطبي، الموافقات، ج 5/194.

⁴ الشاطبي، المصدر السابق، ج 5/194، 195.

3/ أن الاستحسان مستنده اعتبار الحكمة والمصلحة وذلك بعينه التعليل بالحكمة، فالاستحسان بمختلف صورته وأنواعه اعتبار للمصلحة وأخذ بها، ولذلك عرفه ابن رشد بقوله: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"¹.

وعرفه الشاطبي بقوله: "وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"².

والاستحسان بالنظر كونه استثناء من القياس الجلي أو القاعدة الكلية يترتب عن عدم الالتزام به الحرج والمشقة، فأعماله والأخذ به ليس إلا تعليلاً بالحكمة واعتباراً للمقاصد والالتفات إليها فيه يتحقق رفع الحرج ودفع المشقة وبفضله يتحقق التيسير ولا يخفى أن هذا من أعظم حكم التشريع، يقول العز بن عبد السلام: "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وأجلة تجمع كل قاعدة منها علّة واحدة ثم استثنى منها في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد في الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفسد؛ وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق ويعبر عن ذلك كُله بما خالف القياس"³.

فالاستحسان طريق إلى تحقيق المقاصد وجلب المصالح وسبيل إلى تقوية الاعتماد عليها والالتفات إليها في استنباط الأحكام الشرعية، فهو يستند إلى تحقيق الرفق والتيسير على الخلق ورفع الحرج والعنت عنهم وهو كما يقول نور الدين الخادمي: "بمثابة الآلة لتنزيل المقاصد وتطبيقها والاعتماد عليها في معرفة أحكامه الفقهية العملية"⁴.

ثالثاً: سد الذرائع

الذرائع في اللغة جمع ذريعة، والذريعة هي الوسيلة إلى الشيء، يقال فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووُصّلتني الذي أتسبب به إليك⁵.

¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج3/201.

² الشاطبي، الموافقات، ج5/194.

³ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2/162، 163.

⁴ الخادمي، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية، ص 33.

⁵ الزبيدي، تاج العروس، ج12/21، ابن منظور، لسان العرب، ج8/96.

وسدُّ الذرائع في الاصطلاح قد عرّفها الشاطبي بأنها: "منع الجائز لئلاً يُتوسَّلُ به إلى الممنوع"¹، أو هي: "منع ما يجوز لئلاً يتطرق به إلى ما لا يجوز"².

ومهما اختلفت ألفاظ الفقهاء في تعريف سد الذرائع فإنها تتفق في مضمونها بأنها تتمثل في منع ما يؤدي إلى المحرم والمحظور وإن كان في أصله جائزاً.

ومناطق اعتبار سد الذرائع مبني على المصلحة التي تترتب على ذلك بحيث أن الشيء قد يكون في أصله مباحاً ولكن بالنظر إلى مآله قد يكون محرماً وذلك نظراً إلى المفسدة التي تتحقق من ذلك، فبيع العنب في أصله أمر جائز ولكن بيعه لمن يُعلم أنه يتخذ منها خمراً بناء على أصل الذرائع لا يجوز وذلك لئلاً يُتوسَّلَ به إلى اتخاذ الخمر المنهي عنه³.

فلا شك أن التعليل بالحكمة يحتل مساحة كبيرة في باب سد الذرائع، فلا يمكن للمجتهد سد الذريعة إلا إذا علم بمآلها ولا يكون عالماً بالمآلات إلا من خلال النظر في المقاصد وتفعيل قاعدة الوسائل، يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب ولمفسدة تُدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قُصد فيه وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك"⁴.

وتعتبر سد الذرائع في ذاتها حكمة من حِكم الشريعة ومقصداً من مقاصد الشريعة، بحيث أن الشريعة لم تعتمد إلى سدها وحسمها إلا لاعتبار مآلاتها ومقاصدها؛ فبالنظر إليها ابتداءً باعتبارها وسائل ليس في ذلك ما يشير إلى حرمتها أو فسادها ولكن من خلال النظر إلى ما ستؤول إليها تغيّر الحكم فيها وأصبحت تابعة لحكم مقاصدها، وكما يقول الريسوني: "قاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرّع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفساد؛ فإذا أصبحت أحكامه

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3/564.

² ذكر هذا التعريف ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، انظر ج2/305، وقد نسبه للمازري.

³ انظر العلائي صلاح الدين، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ت إبراهيم سلقيني، دار الفكر، دمشق، ط1،

1402هـ، ص 381.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج5/177، 178.

تُستعمل ذريعة لغير ما شرّعت له ويُتوسّل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية فإنّ الشرع لا يقَرُّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها بدعوى مخالفة ظواهرها ورسومها¹.

ومن أكثر الأئمة اهتماما بالذرائع فقهاء المالكية وهذا دليل على اهتمامهم بمقاصد الشريعة ورعايتها، وقد قرّر الشاطبي في موافقاته أنّ الإمام مالك قد حكّم قاعدة سدّ الذرائع في أكثر أبواب الفقه²، وهي النتيجة التي وصل إليها الأستاذ محمد هشام البرهاني يقول: "سدّ الذرائع من أصول الاستنباط الفقهي المهمة عند المالكية وليس في المذاهب الفقهية المنتشرة ولا في غيرها من بلغ في أخذه بهذا الأصل مبلغ المذهب المالكي، ولهذا كان العمل بالمصلحة المرسلّة أصلاً مستقلاً من أصول التشريع عنده، وليس سدّ الذرائع إلّا تطبيقاً عملياً من تطبيقات العمل بالمصلحة، ولذلك عدّه ضمن أصولهم وأعملوه في استنباطاتهم وتخريجاتهم في جميع أبواب الفقه، وفي كثير من المسائل العملية وبالغوا في ذلك حتى عدّ بعض الفقهاء سدّ الذرائع من خصوصيات مذهب إمام دار الهجرة"³.

وقد عدّ بعض المالكية سدّ الذرائع من خصائص هذه الشريعة المباركة وذلك حين بالغت في حسم الذرائع وقطعها، ومن نتائج أعمال هذا الأصل العظيم اعتياض التشريع عن التشديد والمبالغات في العقوبات التي كانت في الشرائع السابقة.

ولمّا كان التعليل بالحكمة قائم في أساسه وجوهره على جلب المصالح ودرء المفسدات وعليه فإنّ سدّ الذرائع بمثابة الشرط الثاني من نظرية التعليل بالحكمة واعتبار المقاصد، كما أنّ سدّ الذرائع يمثل الجانب الوقائي والدفاعي للمقاصد التي تُحفظ وجوداً وعدماً، فحري بالمجتهد حين استنباط الأحكام السعي لتحصيلها وتكميلها ودرء المفسدات عنها وتقليلها ما أمكن؛ فإذا كان هذا شأن المقاصد فالأمر نفسه بالنسبة لوسائلها إذ لا بدّ من مراعاتها

¹ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 91.

² الشاطبي، الموافقات، ج 5/182.

³ البرهاني محمد هشام، سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ، ص 615، وأصل الكتاب بحث مقدّم إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية.

والسعي في تحصيلها، كما أنّ المفسد قد حثّت الشريعة على تعطيلها وتقليلها وذلك لا يتحقق إلا من خلال تحريم وسائلها وسد الطرق الموصلة إليها¹.

فقاعدة الذرائع تستند في أصلها على حكمة الشرع ومقصوده وهي في حقيقتها نظر إلى المآلات في التصرفات والأفعال وذلك حتى تتسجم أحكام الشريعة فيما بينها؛ فالوسيلة التي يؤدي إلى مفسدة راجحة يجب منعها والتي تؤدي إلى مصلحة راجحة أيضا ينبغي فتحها، كما أنّ الذرائع تحكيم للمصلحة ورعاية للحكم التي تقررت في نصوص الشريعة وقواعدها وتعليل الأحكام عليها، فحظر الوسائل في بعض مواردنا إنما لمناقضتها الحكمة التي شرعت من أجلها ولهذا اعتبر الشيخ مصطفى الزرقا الذرائع فرعا من الاستصلاح بحيث يقول: "مبدأ سد الذرائع وهو باب واسع يتصل بسياسة التشريع ولذا يعتبر فرعا من الاستصلاح"².

رابعا: المصلحة المرسلّة

لا يمكن الحديث عن التعليل بالحكمة بمعزل عن المصالح المرسلّة أو الاستصلاح؛ فالحكمة قريبة جدا إلى المصلحة وهي أعم منها والعلاقة بينهما أنّ المصلحة المرسلّة تستند إلى المقاصد وحكم الشريعة التي دلت عليه القواعد وكلّيات الشريعة المقاصدية وهي في الحقيقة ضرب من ضروب التعليل بالحكمة وتعليل الحكم بالمصلحة وحكمة التشريع؛ ولذلك قرر الشاطبي: "أن كل أصل شرعي لم يشهد له نصّ عين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا من أدلته فهو صحيح يبني عليه ويُرجع إليه"³.

ومعنى هذا أنّ المصلحة المرسلّة إنما يكون اعتبارها إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع ومعانيه التي دلت عليها جملة من الأدلة.

والتعليل بالحكمة من أهم المسالك التي تؤكد على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ولما كان الأخذ بالمصالح المرسلّة تستند إلى اعتبار الحكم والمقاصد كان ذلك وسيلة مهمة للحكم على النوازل والحوادث المستجدة خصوصا في مجال المعاملات والعادات كتسجيل العقود وتوثيقها في الدوائر الحكومية، والاعتماد على بطاقات التعريف لتحديد هويات الناس

¹ انظر البديوي يوسف، مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، ص 373.

² الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ، ج1/107.

³ الشاطبي، الموافقات، ج1/32.

وغيرها من الإجراءات الإدارية التي اتخذتها الدول المعاصرة وذلك اعتبارا لمقصد الحفاظ على النظام العام وأمن الدول والجماعات البشرية نظرا لكثرة عدد الأفراد واتساع دائرة المعاملات فيما بينهم خصوصا حينما كثرت الحيل وقلّت فيه المبادئ والأخلاق¹.

وهذه الإجراءات لم تكن تعرف من قبل ولكن من خلال النظر المصلحي الذي عهدناه من الشريعة يتضح تماما أنه لا بأس من العمل بمثل هذه الإجراءات؛ بل يتوجب ذلك على الجهات المسؤولة إن لم تكن طريقة أخرى للحفاظ على حقوق الناس وأمنهم في أموالهم وأعراضهم فلا يَعدُّ أن يكون ذلك إلا من باب "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"²، فما كان وسيلة للحفاظ على مقاصد الخلق كان حكمه حكم ذلك المقصد.

وإذا كان التعليل المصلحي يهدف إلى جلب المصالح ودرء المفسدات عن العباد فكذلك المصلحة المرسلة لا تختلف عنه، غير أن التعليل المصلحي لا يقتصر فقط عن المصالح المسكوت عنها كما هو الأمر في الاستصلاح الذي يختص بالمصالح التي لم يرد فيها دليل معين على الاعتبار أو الإلغاء، بل إنه يشمل أنواع المصالح المعتبرة وبهذا يتضح أن التعليل المصلحي أوسع من المصالح المرسلة.

فالمصالح المرسلة كما تبين تعتبر فضاء خصباً ومرتعا واسعا للتعليل المصلحي حيث أنها تقوم في جوهرها وحقيقتها على اعتبار مقاصد الشريعة وكلياتها العامة التي تتضمن جلب المصالح ودرء المفسدات، ليعيش المسلم في ظل أحكام شريعته لا سيما حينما تكثر النوازل والمستجدات التي تحتاج إلى بيان أحكام الشريعة فيها ليتبين للمسلم كيف يتعامل معها.

¹ انظر الخادمي، المقاصد وصلتها بالأدلة، ص 30.

² القرافي، الفروق، ج2/32، الزركشي تشنيف المسامع، ج3/22، ج1/110، الشاطبي، الموافقات، ج3/427.

خلاصة الفصل الأول:

من خلال ما تقدم في هذا الفصل خلُصت فيه إلى النتائج الآتية:

- الناظر في كتابات العلماء القدامى لا يجد تعريفاً دقيقاً للمقاصد وإن تناولوها بالبحث والدراسة، وهذا بخلاف المعاصرين فقد اهتموا بتعريفها وإن اختلفت تعريفاتهم في صيغها وألفاظها إلا أنها تتفق جميعاً على أنها عبارة عن الحكم والمصالح والأهداف المودعة في قوالب النصوص ومعانيها التي جاءت بها الشريعة للعباد في معاشهم ومعادهم.
- إن معرفة عموم المكلفين لمقاصد الشريعة ولو بإجمال مدعاة إلى اليقين والثبات وزيادة الإيمان وترسيخه فيقل العبد على العبادة اختياراً كما أقبل عليها اضطراراً.
- إعمال نص الخطاب الشرعي والأخذ بظاهره والتقيّد بحرفيته يكون في مواطن إرادة ذلك الظاهر بحرفيته وقصد الشارع إليه وهذا يُلمح في مواطن التعبد ومسائل الاعتقاد وهنا يكون شرط النص الظاهري ابتدائياً صريحاً لا يحتمل نسخاً ولا تأويلاً، أما إذا لم يكن على هذا الشرط فأعماله والتمسك به إهدار للمقصد الذي حواه الخطاب الشرعي وإلغاء للدلالة المقصودة شرعاً من ذلك القالب اللفظي.
- المجتهد بحاجة إلى معرفة المقاصد والإحاطة بها ليستفيد منها في معرفة الأحكام سواء تعلق ذلك بتفسير النصوص أو الترجيح والجمع بينها، أو حين إعمال القياس واستنباط العلة المناسبة، أو البحث في معالجة أحكام النوازل والمستجدات لاحتواء الوقائع الطارئة بمختلف أشكالها، أو حين تنزيل الأحكام على واقعها.
- فهذه نظرية التعليل بانضباط يعين على تفسير النصوص والظفر بالمقصد المراد شرعاً خصوصاً أن أصول الأحكام عند الجمهور معللة.
- تُشكّل نظرية المقاصد ميداناً رحباً يُلمح بجلاء ووضوح في التعليل بالحكمة والقياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلّة؛ وهذا يكشف عن الحضور المقاصدي والدور الهام في تفسير النصوص.



الفصل الثاني:

مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له
وعلاقته بمقاصد الشريعة

المبحث الأول:

مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وأهميته

المبحث الثاني:

علاقة مقاصد الشريعة بتفسير النصوص



الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة
جاء هذا الفصل لإيضاح مفهوم تفسير النصوص وذلك ببيان معنى التفسير وكذا بيان معنى النصوص، كما سأطرق فيه إلى أهمية تفسير النصوص ومكانته في الشريعة وأهم الضوابط التي ينبغي اعتبارها في ذلك لإبراز علاقته بمقاصد الشريعة وذلك من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وأهميته
المبحث الثاني: علاقة مقاصد الشريعة بتفسير النصوص

المبحث الأول: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وأهميته

في هذا المبحث سأتطرق إلى مفهوم تفسير النصوص وكذا المدلولات القريبة من التفسير كالبيان والتأويل وما يتعلق بهما من المسائل المهمة، وبيان أهميته في الشريعة الإسلامية وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم تفسير النصوص وبيان أقسام النصوص

يُعدُّ تفسير النصوص من أهم الوظائف المنوطة بالعلماء للوقوف على دلالاتها والكشف عن معانيها ومعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالمكلفين وبلوغ مراد الشارع من تشريع الأحكام، وقد جاء هذا المطلب للتعريف بتفسير النصوص وبيان مفهومه.

الفرع الأول: مفهوم تفسير النصوص

أولاً: تعريف التفسير

1/ التفسير لغة:

جاء عن ابن فارس: "الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه، من ذلك الفسرُ يقال: فَسَّرْتُ الشيءَ وَفَسَّرْتُهُ، وَالْفَسْرُ وَالتَّفْسِيرُ نَظْرُ الطَّبِيبِ إِلَى المَاءِ وَحُكْمُهُ فِيهِ¹.

والفسر بمعنى كشف المغطى والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل².

وقد جاء ذكر لفظ التفسير في القرآن الكريم في موضع واحد من سورة الفرقان في قوله تعالى ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ الفرقان: ٣٣.

2/ التفسير اصطلاحاً:

منهم من عرّفه بأنه: "علم يُبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية³.

¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4/504.

² انظر ابن منظور، لسان العرب، ج5/55، الزبيدي، تاج العروس، ج13/323.

³ انظر الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ط3، 1362هـ، ج3/2.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وعرّفه بدر الدين الزركشي: "بأنه علم يُعرف به فَهْمُ كتاب الله المنزَّل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكْمِهِ"¹.

والزركشي في هذا التعريف ينحو بالتفسير لأكثر من الوقوف على معانيه فحسب بل أيضا إلى استنباط أحكامه والعمل بها والكشف عن مقاصده وأسراره.

وعرفه الشيخ طاهر بن عاشور بقوله: "التفسير اسمٌ للعلمِ الباحثِ عن بيانِ معاني ألفاظِ القرآنِ وما يستفاد منها باختصارٍ أو توسعٍ"².

وعرّفه الشيخ محمد بن صالح العثيمين بأنه: "بيانُ لمعاني القرآن الكريم"³.

وهذا التعريف المختصر لا يختلف كثيرا عن تعريف ابن عاشور وذلك باعتبار التفسير علم يُبحث فيه عن شرح وتوضيح معاني القرآن الكريم⁴، واستخراج دلالاته لفهم كلام الله سبحانه وتعالى ومعرفة أحكامه ومقاصده.

ثانيا: تعريف النص

1/ النص لغة: جاء في كتاب العين للخليل: "تصت الحديث إلى فلان نصّا أي رفعته والمنصّة التي تقعد عليها العروس... ، ونصّ كل شيء منتهاه وفي الحديث إذا بلغ النساء نصّ الحقائق فالعصبة أولى؛ أي إذا بلغت غاية الصغر إلى أن تدخل في الكبر فالعصبة أولى بها من الأم ويريد بذلك الإدراك والغاية"⁵.

وقال ابن سلام⁶: "وأصل النص هو منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها؛ ومنه قيل نصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كلّ ما عنده وكذلك النص في

¹ الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1376هـ، ج1/13.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1/11.

³ العثيمين، محمد بن صالح، أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، ط1، 1422هـ، ص 23.

⁴ انظر رحمانى إبراهيم، التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول "عرض ونقد"، الشهاب، عدد (2) جمادى الأولى 1437هـ/مارس 2016م)، ص 14.

⁵ الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ج4/228.

⁶ أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الإمام الحافظ الله سمع سفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك، ووكيعة، حدّث عنه البلاذري وغيره، له كتب منها غريب الحديث، وفضائل القرآن، والناسخ والمنسوخ، توفي سنة 224هـ، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت بإشراف شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط3، 1405هـ، ج10/490.

السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة¹.

ومنه قول أحدهم: نصّ الحديث إلى فلان أي رفعه إليه، والنص في السير أرفعه، ومنصة العروس منه أيضا، وبات فلان مُنْتَصًا على بغيره أي منتصبا². وهو من الظهور أيضا، فكلُّ ما أظهر فقد نُصَّ وكلُّ شيء نصصته فقد أظهرته³. ومنه قول امرئ القيس: وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصّته ولا بمعطل⁴. وعليه فإن من تتبّع لفظ النص في كتب اللغة فإنه في الغالب يجده لا يخرج عن معنى إظهار الشيء ورفعها وبلوغ منتهاها وأقصاه، على اختلاف بين أهل اللغة في تحديد الأصل في تلك المعاني فأبو عبيد بن سلام يرى أنّ أصل النص هو منتهى الأشياء وغايتها وأقصاها وجعله ابن دُرَيْدٍ وثعلب⁵ في الإظهار، وأما ابن فارس والزبيدي فذهبا إلى القول بأن الأصل فيه الرفع⁶.

2/ النص اصطلاحا:

الناظر فيما ذكره العلماء في تعريف النص يجد أنّ أقوالهم تعدّدت واختلفت ولعل السبب في ذلك يرجع إلى سعة هذا المصطلح وتعدد إطلاقاته، وسأحاول قدر المستطاع ذكر ما ورد في ذلك.

¹ ابن سلام أبو عبيد بن القاسم، غريب الحديث، ت محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1383هـ، ج3/457.

² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5/356.

³ انظر ابن سيده أبو الحسن، المحكم والمحيط الأعظم، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ج8/271، ابن منظور، لسان العرب، ج7/97.

⁴ امرؤ القيس بن حجر، ديوان امرؤ القيس، ت عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1425هـ، ص 43، ابن أبي الخطاب أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، ت علي البجادي، نهضة مصر، د. ط، 1981م، ص 127.

⁵ أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد المعروف بثعلب إمام الكوفيين في النحو سمع ابن العرابي، وروى عنه الأخفش الأصغر وأبو بكر بن الأنباري وغيرهم ثقة حجة مشهورا بالحفظ ورواية الشعر القديم، صنف كتاب الفصيح وهو صغير الحجم عظيم النفع توفي في جمادى الأولى سنة 290هـ ببغداد، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1/102، الزركلي، الأعلام، ج1/267.

⁶ لخشين رضوان، مصطلح النص التاريخ والتطور والواقع، بحث مقدّم لمؤتمر النص الشرعي القضايا والمنهج، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، السعودية، رجب 1437هـ، سبتمبر 2016م، ص 369.

أ/ تعريف النص عند الأحناف:

وفيما يأتي بعضا من تعريفات الأصوليين الأحناف للنص:

- عرفه صدر الإسلام البيزدوي بقوله: "النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام"¹.

- وعرفه ابن أمير حاج² بقوله: "اللفظ المفرد الذي ازداد وضوح معناه المسوق له بواسطة السوق مع احتمال التخصيص إن كان عاما والتأويل إن كان خاصا"³.

- وعرفه صاحب شرح المنار بقوله: "النص ما زاد المراد به وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم وهو سوق الكلام له فإن المسوق له أجلى من غيره"⁴.

ويمكن القول بأنّ النص عند الحنفية هو اللفظ الذي اتّضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلّت على أن معناه هو المقصود بالسوق أصالة مع احتمال التأويل وقبول النسخ في عهد الرسالة، ومن هذا التعريف تتبيّن لنا أمورٌ لعل أهمها:⁵

- أنّ النص واضح الدلالة لا يتوقّف فهم المراد منه على دليل خارجي أي لا يفتقر في إفادة معناه إلى غيره، ولا يحتاج إلى تدقيق وتأمل لفهم معناه بل يفهم بصيغة مباشرة.

- دلالة النص على المعنى أكثر وضوحا من دلالة الظاهر.

- سبب ازدياد وضوح النص على الظاهر بسبب قرينة تقترن بالكلام وقد تكون هذه القرينة سابقة للكلام، كما في قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥،

¹ البخاري علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البيزدوي، ج 47/1.

² محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي الفقيه الحنفي يعرف بابن أمير حاج ولد بجلب وأخذ النحو والصرف وارتحل إلى القاهرة ولازم ابن الهمام وانتفع به جماعة، من كتبه التقرير والتحبير وحج سنة سبع وسبعين وجاور بمكة ثم سافر منها إلى بيت المقدس فأقام بها نحو شهرين ولم يلبث أن مات سنة 779هـ، انظر السخاوي شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، د. ت، ج 211/9، الزركلي، الإعلام، ج 49/7.

³ ابن أمير حاج شمس الدين، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403هـ، ج 146/1.

⁴ ابن قطلوبغا زيد الدين، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، ت حافظ الزاهدي، دار ابن حزم، ط 1، 1424هـ، ص 86.

⁵ عزام عبد الله، دلالة الكتاب والسنة على الأحكام، دار المجتمع، جدة، ط 1، 1421هـ، ص 198، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه في أصول الفقه تحت إشراف الدكتور عبد العلي عبد الخالق بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر نوقشت في شوال سنة 1392هـ/ نوفمبر 1972م.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

فهذه القرينة تدل على أنّ المقصود من سَوِّق الكلام في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥، فالآية سَيِّقَتْ لبيان التفرقة بين البيع والربا ردًا على الكفار الذين ادَّعوا التسوية بينهما وهي نصٌّ في التفرقة بينهما ظاهرة في إحلال البيع وتحريم الربا، والحكم المستفاد بتحريم الربا وجواز البيع يستفاد من ظاهر الآية ولذلك عُلم بجواز البيع وحرمة الربا بنفس السماع، ونصًّا في التفرقة والمماثلة بين المعاملتين لأنَّ الآية سَيِّقَتْ لبيان نفي المماثلة والتسوية بينهما¹، وقد تكون القرينة بعدية كقوله تعالى ﴿مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبْعَ﴾ النساء: ٣.

- أنّ النص هو المقصود الأصلي من سَوِّق الكلام وهو ما يعنيه المتكلم من كلامه ابتداء وهو محلّ اتفاق بين الأصوليين أما الظاهر فليس مقصود من سوق الكلام؛ وكانّ النص بمثابة المقصد الأصلي والظاهر مقصد تبعي.

ب/ تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي:

- ما أطلقه الشافعي من تسمية الظاهر نصًا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع، فالنص على هذا المعنى الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فيكون هو والظاهر بمعنى واحد، يقول الإمام الشافعي: "فمثل لي بعض ما افترق عليه من رُوي قوله من السلف مما لله فيه نصٌّ حُكْمٍ يحتمل التأويل فهل يوجد على الصواب فيه دلالة؟"²، ويقول الجويني: "أما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه"³.

- كان يطلق على المجمل اسم النص فيقول: "ما أبانه لخلقه مثلُ جُمْل فرائضه في أنّ عليهم صلاة وزكاة وحجًا وصوماً، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيّن لهم كيف فرَضَ الوضوء مع غير ذلك مما بيّن نصًّا"⁴.

- نقل القرافي أنّ المراد بالنص عند الشافعي هو ما دلّ على معنى كيف كان⁵.

¹ انظر الشاشي نظام الدين، الأصول وبهامشه عمدة الحواشي، ت عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ، ص 47.

² الشافعي، الرسالة، ص 561.

³ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1/152.

⁴ الشافعي، الرسالة، ص 21.

⁵ القرافي، نفائس الأصول، ج5/2185.

وهذا ما ذكره أبو الحسين البصري بقوله: "أما النص فقد حدّه الشافعيّ بأنه خطاب يُعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه أو عُلم المراد بغيره وكان يسمى المجمل نصاً"¹، ويؤكدّه هذا أيضا ما ذكره الزركشي عن إلكيا الطبري² بأن الشافعي ذكر أنّ النص كلّ خطاب علم ما أريد به من الحكم³.

والملاحظ مما نُقل عن الإمام الشافعي فيما ذكره عن النص أنّ أقواله تتوّعت وتعدّدت بحيث لم يقصد به معنى واحداً، فتجده تارة يقصد به ما يوافق به المعنى اللغوي ويكون بمعنى الظاهر، وتارة يسمى المجمل نصّاً، وتارة أخرى يقصد به ما جاء في كتاب الله تعالى وصحّ من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم صريحا كانت دلالاته أم جملة؛ وبذلك يكون تناوله لمصطلح النص بمعنى أوسع بخلاف ما عُرف عند الأصوليين ممن جاء بعده.

ب/ تعريف النص عند الشافعية:

- يقول الجويني: "اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته فقال بعضهم هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل، وقال بعض المتأخرين هو لفظ استوى ظاهره وباطنه، واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص فقال: الفحوى تقع نصا وإن لم يكن معناها مصرحا به لفظاً"⁴.

وقول الإمام الجويني هذا دال على أنّ من الشافعية من يطلق لفظ النص ويريد به اللفظ الذي دلّ بنفس صيغته على المعنى المقصود ولا يحتمل التأويل، ومنهم من يريد به اللفظ الذي يستوي فيه احتمال ظاهره وباطنه، ومنهم من اعترض على ذلك وذكر أنّ النص يدخل في معناه فحوى الخطاب؛ واعتبر الجويني أنّ الفحوى لا استقلال لها وإنما هي مقتضى لفظ

¹ البصري أبو الحسين، المعتمد، ج1/294، 295.

² علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري المعروف بإلكيا الهراسي أحد فحول فقهاء الشافعية أصولا وجدلا تفقه على إمام الحرمين وهو أجل تلامذته بعد الغزالي، روى عنه السلفي وسعد الخير وغيرهما وكان يحفظ الحديث وينظر فيه ومن مصنفاته شفاء المسترشدين، أتهم بالباطنية وهو من ذلك براء توفي سنة 504هـ، انظر السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ت محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة، ط2، 1413هـ، ج7/231، الزركلي خير الدين، الأعلام، ج4/329.

³ الزركشي، البحر المحيط، ج2/462.

⁴ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1/150.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

على نَظْم مخصوص راجعة إلى معنى اللفظ كالاستحاثات على طاعة الوالدين وتحريم إيدائهما.

- وعند الغزالي أنّ النص مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي فاتّه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور.

الثاني: الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا قريبا كان أم بعيدا، كالخمس مئلا فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمّي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي.

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضّده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضّده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا¹.

ومن خلال ما سبق يتبين أن الإمام الشافعي يطلق لفظ النص ولا يريد بذلك المعنى الأصولي الدقيق له وهو الذي دلّ على معنى ولا يتطرق إليه احتمال، وإنما يطلقه على الظاهر والمجمل وكذا كل خطاب شرعي، وقد سلك هذا علماء الشافعية كالجويني والغزالي غير أنهم حين يستعملون لفظ النص كثيرا ما يريدون معناه الأصولي.

وخلاصة القول أنّ النص عموما ورد بأربع إطلاقات في الاستعمال الاصطلاحي تتجلى فيما يلي:

الأول: لفظ دالّ في محل النطق على معنى لا يحتمل غيره كألفاظ العدد.

الثاني: يطلق على ما يشمل النص بالمعنى المتقدم والظاهر فيكون تعريفه أفاد معنى قطعا احتمل غيره احتمالا مرجوحا أو لا.

الثالث: يطلق على اللفظ الدال على أيّ معنى كان سواء كان كتابا أو سنّة أو إجماعا أو قياسا.

¹ الغزالي، المستصفي، ص 196.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الرابع: يطلق على المعنى المستفاد من الوحي كتابا كان أو سنة نسا كان أو ظاهرا أو غيرهما يقابله الإجماع والقياس والاستنباط¹.

والنص بهذا المعنى هو الذي يقصده ابن حزم بقوله: "والنص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه"².

وهذا المعنى الأخير هو الاصطلاح الدارج عند الأصوليين والفقهاء أكثر من غيره، والمراد به الكلام الصادر عن الشارع لبيان التشريع ويتمثل في المصدرين الرئيسيين في التشريع الإسلامي وهما كتاب الله عزّ وجلّ وسنة النبي صلى الله عليه وسلم؛ وهو الذي يعنيه الشافعي في كثير من المواضع في كلامه وهو ما نسبه إليه أبو الحسين البصري في المعتمد والقرافي في نفائس الأصول.

والنص إذن هو بمجموع ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وما يُستفاد منهما من المعاني والأحكام، سواء كانت تلك المعاني والأحكام ظنية أو قطعية، يقول ابن تيمية: "ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين"³.

ثالثا: تعريف تفسير النصوص

عرّفه الدكتور محمد أديب صالح⁴ بقوله: "بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص"⁵.

¹ انظر الهندي صفى الدين، نهاية الوصول في دراية الأصول، ت صالح اليوسف، سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ، ج5/1975، الزركشي، تشنيف المسامع، ج1/331، العلوي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقبي السعود، ت الداوي ولد سيدي بابا، أحمد رمزي، مطبعة فضالة، المغرب، د. ط، د. ت، ج1/90، 91.

² ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1/42.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19/288.

⁴ ولد في مدينة قطنا جنوب الشام عام 1926م، دخل كلية الحقوق بدمشق ثم التحق الأزهر عام 1947م ثم بكلية أصول الدين وكان موضوع أطروحته للدكتوراه بعنوان تفسير النصوص في الشريعة الإسلامية، ثم عاد إلى دمشق ليسند إليه مهام رئاسة قسم الكتاب والسنة، وتلمذ على الأستاذ أبي زهرة وعلي الخفيف وغيرهما، توفي بمدينة الرياض في شوال 1438هـ/جويلية 2017م، انظر مجلة نور الشام، الشيخ محمد أديب صالح... عالم امتلاً علماً، <https://islamicsham.org>، تاريخ التصفح الأربعاء 17 شعبان 1442هـ/ 31 مارس 2021م.

⁵ صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ، ج1/59.

وعرّفه بعض الفقهاء بأنه: "العلم بالقواعد والبحوث التي يُتوصّل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"¹.

ويمكن القول بأن تفسير النصوص هو عبارة عن بيان معاني ودلالات ما في الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية؛ وذلك من خلال الاعتماد على آليات الاجتهاد وقواعد الاستنباط كدلالات الألفاظ ومقاصد الشريعة والعلم الذي يختص بذلك هو أصول الفقه.

الفرع الثاني: بيان أقسام النصوص

النصوص الشرعية تنقسم إلى أقسام مختلفة تتبعا لاعتباراتها والذي يعنينا في بحثنا هو اعتبار القطعية والظنية في الثبوت والدلالة وتنقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام كما قال صاحب كشف الأسرار: "الأدلة السمعية أنواع أربعة: قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كآيات المؤولة، وظني الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي، وظني الثبوت والدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني"²، والتفصيل فيها كالاتي:

أولاً: النصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة

ومعنى النصوص القطعية هي تلك التي استوفت القطعية في جانبها الدلالي والثبوتي وقطعية الثبوت أي أنها ثبت وصولها إلينا بطريق التواتر³، ولا شك أنّ القرآن كله من هذا القبيل إذ لا يمتري مسلم في وصوله إلينا بطريق التواتر ونقطع أنّ كلّ نصّ من نصوص القرآن الكريم هو نفسه الذي أنزله الله سبحانه وتعالى على قلب رسوله الأمين، كما قال تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الشعراء: 192، 193، وبلغه صلى الله عليه وسلم إلى الأمة كما أنزل عليه؛ وكان عليه الصلاة والسلام كلما نزلت عليه آية من

¹ انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1/59، خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، مصر، الطبعة الثامنة، د. ت، ص 12.

² البخاري علاء الدين، كشف الأسرار، ج1/84.

³ والتواتر هو رواية الجمع عن الجمع غير محصورين في عدد معين ولا صفة مخصوصة بحيث يبلغون حدا تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب، انظر السخاوي شمس الدين، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ت علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1424هـ، ج4/15، الأنصاري زين الدين، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، ت عبد اللطيف هُمَيْم، ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، ج2/160.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

القرآن تلاها على أصحابه رضوان الله عليهم وأمرهم بكتابتها حتى يحفظوها في صدورهم وأكدوا ذلك بقراءتها في صلواتهم وخلواتهم.

أما قطعية الدلالة في النصوص فهي من جهة بيانها للمعنى حيث أنها تدلّ على معنى واحد لا يحتمل غيره ومثله في القرآن الكريم كثير جدا: كأنصبة الميراث الواردة في سورة النساء، ومقادير العقوبات كحد القذف في قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ النور: ٤، وحدّ الزنا في قوله تعالى ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ النور: ٢.

فهذه الأعداد المذكورة كالثمانين والمائة دالة على العدد المعلوم لا يزيد عليه ولا ينقص، وواجب المسلم في مثل هذه الآيات أن يعمل بها كما جاءت من غير زيادة ولا نقصان ولا تأويل أو اجتهاد، فالتأويل في مثل هذه الآيات باطل قولاً واحداً والاجتهاد فيها واقع في غير محله ولا عبرة به، بل لا يسمى اجتهاداً أصلاً لأنه مناقض لقطعيات القرآن وصرّح به.

وهكذا الأمر في كل آيات الأحكام التي تدلّ على المراد منها دلالة واضحة لا تحتمل غيرها، كإثبات وحدانية الله تعالى وصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، كما في قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ كُفُّوا إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ البقرة: ١٦٣، وقوله أيضاً ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ الفتح: ٢٩.

ومن ذلك أيضاً الأوامر القرآنية الكريمة التي تحث على الفضائل ومحاسن الأخلاق كالصدق والأمانة والوفاء بالعهود والعدل وغيرها، وكذا تلك التي تنهي عن مساوئ الأخلاق كالكذب والخيانة والغدر والظلم وما شابهها؛ فكل هذا من باب القطعيات الثابتة في القرآن الكريم فلا تخضع للتبديل أو النسخ أو التغيير إلى قيام الساعة.

كما أنّ السنة المتواترة الواضحة الدلالة مفادها كالقرآن في قطعيتها وقوة دلالتها على الأحكام إذ ينبغي التسليم والانقياد لها، ومثل ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"¹.

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، رقم 1291، ج 80/2، مسلم، الصحيح، باب في التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم 3، ص 5.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

فهذا الحديث قطعي في ثبوته بحيث نُقل إلينا بطريق التواتر كما أنه قطعي في دلالاته القاضية بتحريم تَعَمُّدُ الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم في أي حال من الأحوال، وأن ذلك سبب يستوجب سخط الله سبحانه وتعالى وعقابه.

وهذا النوع من النصوص من المعلوم في الدين بالضرورة وهي لا تصلح لأن تكون مجالاً للاجتهاد بالإجماع وإذا ثبت أنها ليست محلاً للاجتهاد فلا يقال فيه كل مجتهد مصيب؛ بل المجتهد فيه مقطوع بإثمه وخطئه بل وكفره في بعض المواضع¹.

فلا يعتبر قول من قال بخلاف ما قرره النصوص القطعية لأن المقصد التشريعي الأعظم هو العمل بمنطوقها، ومثل ذلك ادعاء البعض جواز تغيير صلاة الجمعة ونقلها إلى يوم الأحد للمسلمين المقيمين في أمريكا لأجل حضور أكبر عدد ممكن من المصلين ولتعميم الفائدة والنفعة؛ ولا شك أن هذا من التشريع بالهوى والتشهي وتعطيل لثوابت العبادة وتغيير لحدود الله تعالى لورود نص صريح قطعي في ذلك ألا وهو قول المولى تبارك وتعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة: ٩، فتبقى صلاة الجمعة محددة بزمن معلوم ثابت لا يتغير إلى قيام الساعة².

وقد بين الشاطبي بوضوح أن الاجتهاد في هذا القسم ممنوع في الشريعة ولا أثر له وصاحبه مخطئ لا محال فقال: "فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد وهو قسم الواضحات لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً"³.

ثانياً: النصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة

تقدم معنا أن النصوص قطعية الثبوت هي تلك التي وصلت إلينا بطريق التواتر أما من حيث الدلالة فهي ظنية بحيث يمكن أن تحتل أكثر من معنى واحد، ومثل هذا واقع في كثير من الآيات الكريمة كقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ البقرة: ٢٢٨، فمن جهة الثبوت فهو قطعي لأنه قرآن بلغنا بالتواتر أما من جهة الدلالة على المعنى فهو

¹ انظر بكر أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، دار العاصمة، جدة، ط1، 1417هـ، ج1/82.

² الخادمي نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، ج2/118.

³ الشاطبي، الموافقات، ج5/115.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

ظني ودليل ذلك أنّ لفظ "القرء"¹ في لغة العرب لفظ مشترك بين معنيين فهو يطلق على الطهر كما يطلق أيضا على الحيض لذلك فدلالة القرء ظنية غير قطعية، فيحتمل أن يكون المقصود بالآية أن تتربص المطلقة التي ترغب في الزواج ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار. لذلك فإننا نجد الفقهاء قديما اختلفوا في المعنى المقصود بالقرء في الآية الكريمة هل هو الحيض أم الطهر فقد حمّله الأحناف والثوري والأوزاعي وجماعة على الحيض فاعتبروا أنّ العبرة في عدة المطلقة الحيضات²، وحمل المالكية والشافعية وجمهور أهل المدينة وجماعة معناه على الطهر فقالوا تَعَتَّدُ بِالْأَطْهَارِ وليس بالحيضات³.

ومثل هذا النوع من النصوص أيضا قول الله سبحانه ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ المائدة: ٦،

بحيث أنّ اللمس في اللغة يطلق على ثلاثة معانٍ هي:

- الجس باليد كما في حديث أبي سعيد الخدري: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبستين وعن بيعتين، نهى عن الملامسة والمناذة في البيع"⁴، واللامسة لمس الرجل ثوب الآخر بيده.

- اللمس بشهوة كما في قوله صلى الله عليه وسلم لما عز: "لعلك قبلت أو لمست"⁵.

فدلّت هذه اللفظة على أن المراد بقوله لمست غير الجماع الموجب للحد.

- ما نُقِلَ عن ابن عباس رضي الله عنه أنّ اللمس واللامسة والمباشرة بمعنى الجماع⁶.

¹ القرء بفتح القاف، تجمع على أقرء وقرء، وهو من الأضداد يقع على الطهر وعلى الحيض، والأصل فيه الوقت المعلوم، لذلك وقع على الضدين لأنّ لكل منهما وقتا، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4/32.

² السرخسي، المبسوط، ج3/153، الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع، ج3/194.

³ انظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج3/108، المزني إسماعيل بن يحيى، المختصر، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1410هـ، ج8/322.

⁴ البخاري، كتاب اللباس، باب اشمال الصماء، رقم 5820، ج7/147، مسلم، كتاب البيوع، باب إبطال بيع الملامسة والمناذة، رقم 1512، ص 707.

⁵ ابن خزيمة، الصحيح، كتاب الوضوء، باب ذكر الدليل على أن اللمس قد يكون باليد، رقم 30، ج1/61، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الحدود، رقم 8076، ج4/402، وفي رواية للبخاري: "لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت"، كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمُقرّر: لعلك لمست أو غمزت، رقم 6824، ج8/167.

⁶ انظر ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ت محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ج2/277، الحنبلي سراج الدين، اللباب في علوم الكتاب، ت عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، ج3/304.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وعلى المجتهد في مثل هذه النصوص أن يبذل قصارى جهده ليصل إلى المعنى المقصود منها وترجيحه على غيره من المعاني، وكل نص قطعي الثبوت ظني الدلالة إنما يصلح الاجتهاد فيه ضمن الإطار المظنون فيه فقط وفي حدود ما يحتمله ذلك النص من غير إفراط ولا زيادة عليه، ولا يُجتهد فيه من حيث ثبوته لأنه من باب القطعيات التي لا تقبل الاجتهاد بأي حال من الأحوال؛ فالاجتهاد الحاصل فيها إن كان ضمن إطار دلالته على معانيها فيرجح المجتهد حينها إحدى المعاني التي يراها مناسبة في تشريع الحكم وتحقيق المقصد من ذلك باللجوء إلى القرائن اللفظية والحالية¹.

ووجود النصوص ظنية الدلالة في الشريعة الإسلامية دليل على رحمتها ويُسرّها لأنها لو ألزمت المكلفين بأحكام ثابتة مستقرة لكان ذلك من الحرج البالغ عليهم لا سيما ما يتعلق بمصالح الدنيا من عادات ومعاملات، ولكن من حكمة الشارع أن جعل تلك الأحكام تتصف بالثبات من جهة وبالمرونة من جهة أخرى حتى يستقيم التشريع وتسير أحكامه بانتظام فلا تتعرض للضياع لأنها وسط بين التشديد والتخفيف فما كان وسطا بين الطرفين كان أبعد عن خطر الزوال، وقد ذكر الزركشي كلاما يحسن ذكره في هذا المقام فقال: "اعلم أنّ الله تعالى لم يُنصّب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه"².

ثالثا: النصوص ظنية الثبوت قطعية الدلالة

وهذا القسم لا يُتصوّر وجوده إلا في السنة النبوية لأن الظنية في الثبوت لا تتعلق بالقرآن الكريم ولا يخفى أنّ هذا القسم كثير في سنة النبي صلى الله عليه وسلم إذ أنّ أغلب الأحاديث ثبتت بطريق الآحاد وليس بالتواتر، ومثل ذلك ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم: "في خمس من الإبل شاة، وفي عشرٍ شاتان وفي خمسٍ عشرة ثلاث شياه، وفي عشرين أربع، وفي خمس وعشرين ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين..."³.

¹ انظر بن حرز الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص 47.

² الزركشي، البحر المحيط، ج6/108.

³ أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ج3/19، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الزكاة، ج1/549، والحديث له شاهد صحيح، انظر الزيلعي، نصب الرأية، كتاب الزكاة، باب صدقة السوائم، ج2/338.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

فنص الحديث هذا قطعي الدلالة حيث دلّ على معنى معلوم وهي بلوغ نصيب الإبل الذي توجب الشريعة الزكاة فيه وتلك الأعداد التي وردت لا تحتمل إلا معنى واحدا بحيث إذا بلغ عدد الإبل خمسة تزكى شاة واحدة مقابلها، وإذا بلغت عشرة شاتان وهكذا، لأن ألفاظ العدد كالخمس والعشرة لا تحتمل إلا معنى واحدا وهو ما يقتضيه ذلك العدد.

فهذا النص قطعي في دلالاته إذ دلّ على معنى واحد لا غير ولكنه من ناحية ثبوته فهو ظني لأنه نُقل إلينا بطريق الأحاد وليس بالتواتر فيجتهد المجتهد بالبحث عن سنده وطريق ثبوته، وما يتعلق بذلك من حال الرواة من حيث الضبط والعدالة وغيرها مما يتعلق بدراسة رجال الإسناد وما الشروط التي ينبغي توفرها فيهم لقبول روايتهم والأخذ بها أو ردها والاستغناء عنها وهذا النوع من العلم يختص به علماء الحديث¹.

ومثل ذلك أيضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في عدد تكبيرات صلاة العيد في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة، سبعا في الأولى وخمسا في الآخرة، ولم يصل قبلها ولا بعدها"².

فهذا النص يدل دلالة واضحة أنّ عدد التكبيرات في الركعة الأولى من صلاة العيد سبعا، وفي الركعة الثانية خمسا، ومجموعهما في الركعتين ثنتي عشرة تكبيرة، غير أنّ العلماء اختلفوا في هذه المسألة وسبب ذلك أنه ثبتت أحاديث أخرى تدل على أنّ عدد التكبيرات غير ذلك ولم يختلفوا في دلالة هذا الحديث لأنها قطعية كما تبين ذلك؛ ولا شك أنّ منشأ الخلاف في هذه المسألة لتعارض الآثار الواردة فيها ولو ثبت في المسألة هذا الحديث فقط لَمَا وقع الخلاف فيها وقد أخذ كل فريق بالعدد الذي صح عنده³.

وفي هذه الأحاديث الشريفة وأمثالها يسعى المجتهد للبحث في سند الروايات والطرق التي ثبتت بها تلك الآثار فيتأمل فيها ويدقق النظر في مختلف تلك الطرق التي ثبتت بها تلك الآثار والمرويات ويختبر درجتها وحال الرواة عدالة وضبطا، فإذا اطمأنّ لأرجح تلك

¹ انظر النملة عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ، ج2320/5.

² ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 6688، ج241/6، الدارقطني أبو الحسن، السنن، كتاب العيدين، رقم 1728، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ، ج386/2، والحديث له طرق وشواهد، انظر ابن الملقن، البدر المنير، ج59/5.

³ انظر بن حرز الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص 48.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الروايات وأفضلها ثبوتاً من خلال ما توفر لديه فيترجّح عنده إحداها تلك بناء على ما استند إليه في الترجيح ورَدُّ الضعيفة منها.

فمحلُّ الاجتهاد هنا إذن هو البحث في مدى صحة الخبر ونسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا حال رواته من حيث العدالة والضبط وأما الاجتهاد في دلالاته فغير ممكن لأنها قطعية وصریحة¹.

رابعاً: النصوص ظنية الثبوت ظنية الدلالة

وهذا النوع أيضاً لا يكون إلا في السنة النبوية ومثاله:

1/ حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "البَيْعَانُ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا"².

فهذا حديث آحاد فهو ظني الثبوت كما أنّ دلالاته ظنية أيضاً لذلك اختلف العلماء في معنى الافتراق الوارد فيه هل المقصود به افتراق الأقوال أم افتراق الأبدان، وقد حمله المالكية والأحناف على الافتراق في الأقوال³ وحمله غيرهم على الأبدان⁴، لأنّ مالكا فهم من الحديث أنّ لزوم البيع يكون بعد الفراغ من صيغة البيع ولو حُمِلَ على الافتراق بالأبدان لكان ذلك أمراً غير منضبط إذ قد يبقى المتعاقدان في مجلسها وقتاً طويلاً ولا يفترقا وقد لا يطول بقاؤهما فيكون الأمر غير منضبط بخلاف حمل الافتراق على الأقوال فإنه منضبط ولهذا قال: "وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه"⁵.

وليس الغرض من إيراد هذا المثال الترجيح بين القولين وإنما لبيان أنّ هناك الكثير من الآثار في السنة النبوية ظنية في دلالاتها حيث اختلفت تفسيرات العلماء وآراؤهم في دلالاتها ومعانيها، ولا شك أنّ لكل منهم قرائن وأدلة يستدل بها على رأيه والاعتماد عليها في الترجيح مع مراعاة المقاصد.

¹ انظر النملة عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج5/2320.

² البخاري، كتاب البيوع، باب إذا بين البائعان ولم يكتما ونصحا، رقم 2079، ج3/58، مسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، رقم 1164، ص 713.

³ انظر الصقلي أبو بكر، الجامع لمسائل المدونة، ت مجموعة باحثين، دار الفكر، ط1، 1434هـ، ج13/784، السغدّي، النتف في الفتاوى، ج/443.

⁴ المزني، المختصر، ج8/172، الكوسج إسحاق بن منصور، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1425هـ، ج6/3077.

⁵ مالك بن أنس، الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، رقم 79، ج2/671، مالك بن أنس، المدونة، ج3/222.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

- ومثاله أيضا ما رواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"¹.

فهذا الحديث أيضا رُوي من طريق وهو ظنيّ أيضا فهل النفي يتوجّه إلى الذات والصحة أو الكمال، فيلزم من نفي الذات والصحة فرضية الفاتحة ووجوبها في الصلاة وهذا ما ذهب إليه الجمهور، والحنفية حملوا النفي المقصود به على الكمال لا الصحة لأن لفظة "لا" مشتركة تحتل نفي الصحة ونفي الكمال وإذا احتملت الأمرين حُملت على نفي الكمال لأنه متيقّن²، وحملوا ذلك على الوجوب وهو عندهم أدنى من الفرض لثبوته بدليل ظني، فإن تركها المصلي عامدا فقد أساء وإن تركها سهوا لزمه سجود السهو والفرض الذي ثبت عندهم في الصلاة هو مطلق القراءة من غير تعيين واستدلوا على ذلك من قوله تعالى ﴿فَأَقْرَأْ وَما تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ المزمّل: ٢٠، وتعيين الفاتحة فرضا نسخٌ للإطلاق الوارد في الآية ونسخ الكتاب بالمتواتر لا يصح فكيف أن يصح بالآحاد³.

والاجتهاد في هذا النوع يكون من ناحيتين: الأولى من حيث الإسناد وقد مرّ بيانه، أما من ناحية الدلالة فيكون مجال الاجتهاد في النص الظني لاستنباط المعاني المقصودة منه ومعرفة الأحكام في كلّ هذه الأنواع يحتاج إلى النظر الدقيق والاجتهاد العميق؛ فقد يكون النص عاما يراد به التخصيص أو مطلقا حُصّ بنصوص أخرى، أو واردا بصيغة الأمر أريد به الندب أو الإباحة، أو نهيا يُحمل على غير التحريم وغير ذلك مما يتعلق بتفسير دلالات الألفاظ وطرق الاستدلال، وقد اختلف العلماء في هذا الجانب من الاجتهاد لذلك نجد الاختلاف في بعض الفروع الفقهية⁴.

¹ البخاري، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، ج1/151، مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم 394، ص 184.

² القدوري أبو الحسين، التجريد، ت محمد سراج، علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط2، 1427، ج1/489.

³ انظر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج1/160، العيني بدر الدين، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ، ج2/211.

⁴ انظر شعبان زكي الدين، أصول الفقه الإسلامي، دار الكتب، بيروت، ط2، 1971م، ص 416، 417.

المطلب الثاني: المدلولات المقاربة لمصطلح تفسير النصوص

في هذا المطلب سأعرض إلى بيان أهم المرادفات والمدلولات المقاربة لتفسير النصوص وما يتعلق بذلك من المسائل المهمة.

الفرع الأول: البيان وسائله وأثر تأخيره عن وقت الحاجة

أولاً: تعريف البيان وسائله

1/ تعريف البيان

أ/ البيان لغة: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب وأصله الكشف والظهور¹.

وقال الجاحظ: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصولة"².

وبان: بمعنى فارق يقال بانّت المرأة من زوجها: إذا فارقت وانقطع النكاح بينهما، وبانت المرأة من زوجها أي انفصلت عنه ووقع عليها طلاقه³، والطلاق البائن هو الذي لا يملك الزوج فيه استرجاع المرأة إلا بعقد جديد⁴.

ب/ البيان اصطلاحاً:

عرفه الإمام الشافعي بقوله: "والبيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لما خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيداً بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"⁵.

وعرّفه البعض بأنه: "الدليل الذي يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى ما هو دليل عليه، وقال البعض هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي"⁶.

¹ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1/174، ابن منظور، لسان العرب، ج13/69.

² الجاحظ أبو عثمان، البيان والتبيين، ت عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ، ج1/76.

³ عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1/574.

⁴ ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، ج1/175، الزبيدي، تاج العروس، ج34/297.

⁵ انظر الشافعي، الرسالة، ص 21.

⁶ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ت عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1421هـ، ج1/316.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

- ومنهم من عرّفه بأنه العلم الحاصل من الدليل وإليه ذهب أكثر الشافعية كالأمدي والرازي، والمعتزلة كأبي الحسين البصري وغيرهم¹.

2/ وسائل البيان: للبيان وسائل يظهر من خلالها المراد وتكشف الغموض والإجمال، وفيما يأتي بيان ذلك²:

- القرآن الكريم:

- يقع البيان بالقرآن بتخصيص العموم كقوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ النساء: ٣، ثم خصّ بعض النساء كالأمهات والبنات بقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ النساء: ٢٣.

- ويكون أيضا بيان مدة الفرض وهو نسخ، كما في قوله تعالى ﴿مَتَّعَنَا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ البقرة: ٢٤٠، ثم جاء البيان إلى إنقاص العدة في قوله ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ البقرة: ٢٣٤.

- كما يكون البيان بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية كما في بيان مجملات القرآن كقوله تعالى ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ الأنعام: ١٤١، وقوله ﴿حُذِّمْنَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ التوبة: ١٠٣، فبين صلى الله عليه وسلم مقادير الزكوات وأنصبتها وقد صح عنه أنه قال: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وليس فيما دون خمس ذؤد صدقة ولا فيما دون خمس أواق صدقة"³.

- ويكون البيان بفعله صلى الله عليه وسلم وتوضيحا لأمر من أمور الشريعة كبيان عدد الصلوات وطريقة الوضوء والغسل، والترك مثل تركه صلى الله عليه وسلم للخروج إلى صلاة القيام في رمضان بعد الليلة الثالثة خشية أن تفرض على أمته.

¹ انظر الهندي صفي الدين، نهاية الوصول في دراية الأصول، ج5/1798، الزركشي، البحر المحيط، ج3/478.

² انظر القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ت أحمد المبارك، د. م، ط3، 1414هـ، ج1/110 وما بعدها، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/739.

³ البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، رقم 1447، ج2/116، مسلم، الصحيح، كتاب الزكاة، رقم 979، ص 435، الأوسق جمع وسق والمراد بالوسق ستون صاعا، والصاع أربعة أمداد، والذؤد من الثلاثة إلى العشرة لا واحد له ويقال في الواحد بغير وكذلك النفر والرهن وغيرها، والأوقية بضم الهمزة وتشديد الياء وجمعها أواقي بتشديد الياء وتخفيفها، والأوقية الشرعية أربعون درهما.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وهذا البيان عند الأحناف يسمونه بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل وغيرهما؛ كما في قوله تعالى ﴿ وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ البقرة: ٤٣، فإنه مجمل إذ العمل بظاهره غير ممكن وإنما موقوف على البيان، وقوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ المائدة: ٣٨، فإنه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع إذ يشمل ظاهر هذه الآية سارق القليل والكثير، وكذا حد موضع القطع، ونحو ذلك ما جاء في الربا؛ وقد لحق تلك الآيات الكريمة البيان بالسنة إذ بين صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة والزكاة بالقول والفعل، والقطع في السرقة بإخراج بعض الصور، وبيان ما يكون فيه الربا في قوله: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء يدا بيد"¹، وغير ذلك مما بيته عليه الصلاة والسلام².

- ويكون البيان بالاجتهاد وهو ما اختص العلماء به بحيث يبذلون الجهد لمعرفة الأحكام الشرعية بإحدى طرق الاجتهاد المعروفة كالإجماع أو القياس أو الاستصلاح أو غيرها من المسالك الاجتهادية التي تمكّن المجتهد من استنباط الأحكام بالشكل الصحيح الذي يتوافق مع مقاصد النصوص وكليات الشريعة.

فالبيان يحمل المجتهد على فهم مقاصد النصوص الشرعية ومعرفة وجه الحكم فيها؛ ولا شك أنّ ذلك لا يكون إلا من خلال البحث والتدقيق حين النظر في النصوص واستنباط الأحكام منها والعمل بما ورد فيها؛ والإقدام على الاجتهاد في تفسير وفهم النصوص قبل معرفة أوجه البيان فيها يؤدي بالمجتهد إلى مخالفة مراد الشارع والخطأ في استنباط الأحكام وفهم معانيها.

وليس كل النصوص بحاجة إلى بيان ولكن ما يراد بها غير ظاهرها أو حقيقتها أو ما كان مجملاً وغيرها؛ يقول الإمام الغزالي: "يحتاج إلى البيان كل ما يتطرق إليه احتمال، كالمجمل، والمجاز، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر

¹ مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم 1587، ص 744، البخاري، الصحيح،

كتاب البيوع، باب ما ينكر في بيع الطعام والحكزة، رقم 2134، ج3/68.

² انظر البخاري علاء الدين، كشف الأسرار، 107/3.

المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول (افعل) أنه للندب أو الوجوب، أو أنه على الفور أو على التراخي، أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا عُقبت باستثناء، وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال، والفعل من جملة ذلك¹.

ثانياً: أثر تأخير البيان عن وقت الحاجة

1/ تأخير البيان عن وقت الحاجة

وصورة ذلك أن يقول مثلاً: "صلوا غداً ثم لا يبين لهم كيف يصلوا في الغد أو أتوا الزكاة عند رأس الحول ثم لا يبين لهم عند رأس الحول كم يؤدون أو إلى من يؤدون ونحو ذلك لأنه تكليف ما لا يطاق"²، وهذه المسألة فيها تصلح للبحث من وجهين³:

أحدهما: في تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع إلا على قول من يجوز التكليف بما لا يطاق؛ فيقولون بجوازه عقلاً لا بوقوعه ولذلك كان عدم الوقوع متفقاً الفريقين ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه⁴.

والثاني: في تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل: وذلك في الواجبات التي ليست فورية حيث يكون الخطاب لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشاركة، أو له ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخر التخصيص والنسخ ونحوه، وفي ذلك مذاهب⁵:
الأول: الجواز مطلقاً وهو قول عامة الشافعية والمتكلمين⁶ ونسبه الباجي إلى أكثر المالكية⁷، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ البقرة: ٤٣، ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة

¹ الغزالي، المستصفى، ص 85.

² انظر الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2/688.

³ انظر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج1/295، الزركشي، تشنيف المسامع، ج2/854، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/744، 745.

⁴ انظر ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج1/534، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج3/452.

⁵ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/745.

⁶ الجويني أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، ت عبد الله النبالي، بشير العمري، دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، بيروت، مكة المكرمة، ط1، 1417هـ، ج2/209، الشيرازي أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، ت محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ، ص 207.

⁷ الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج1/7.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

جبريل عليه السلام وبصلاة النبي صلى الله عليه وسلم¹، وقوله أيضا ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ آل عمران: 97؛ ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك كثير لا يحصى².

الثاني: المنع مطلقا نقله أبو بكر الباقلاني وغيره عن أبي إسحاق المُرَوَّزِي³، وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وأبي داود الظاهري⁴، واستدلوا على ذلك بقولهم لو جاز ذلك فإما أن يكون إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل، أما إلى مدة معينة فهذا تحكُّمٌ ولكونه لم يقل به أحد وأما إلى الأبد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم⁵.

الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره وهو قول أبي الحسن الكرخي وجماعة⁶، وكذا يختلفون في أن في الخطاب العام يقع بفعل النبي صلى الله عليه وسلم والفعل يتأخر عن القول لأن بيانه بالقول أسرع من الفعل.

الرابع: جواز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه قبل البيان غير مفهوم حكاها الماوردي وغيره⁷.

الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعد والوعيد؛ حكاها الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة⁸.

¹ الحديث عند البخاري، الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم 3221، ج4/113، مسلم، الصحيح، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم 610، ص 275.

² الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص 208، 209.

³ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي الفقيه الشافعي إمام عصره في الفتوى أخذ الفقه عن ابن سريج وبرع فيه وانتهت إليه الرياسة بالعراق وصنف كتبا كثيرة وشرح مختصر المزني وأقام ببغداد طويلا ثم ارتحل إلى مصر وأواخر عمره وتوفي بها سنة 340هـ، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1/27.

⁴ انظر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2/854، الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج2/210، الشيرازي أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ، ص 54.

⁵ الأصفهاني، بيان المختصر، ج2/402.

⁶ الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 54، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/39.

⁷ الإسنوي جمال الدين، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ت محمد حسن هيتو، الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ، ص 430، الزركشي، البحر المحيط، ج3/500.

⁸ السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج1/295.

ولا يخفى أنّ من كان له نظر في موارد الأحكام وطرق الاستنباط أنّ البيان قد يتأخر إلى وقت الحاجة وهذا معلوم بالشرع وبالنظر؛ فأما بالشرع فكما ذكر القائلون بالجواز ورود كثير من الأحكام وبيانها والتفصيل فيها بعد أن جاءت الأوامر بها كالأمر بالصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها، وأما بالعقل فإنّ الأحكام شرعت للامتثال بها والالتزام بما فيها من الأوامر والنواهي ليتمكن المكلف على أداء ما كُلف به على أتم وجه وأحسن صورة والتمكّن من ذلك يحتاج عند أداء الفعل ولا يستلزم بالضرورة بيانه عند الخطاب.

2/ أثر تأخير البيان عن وقت الحاجة: الاختلاف في جواز تأخر البيان تترتب عليه بعض الآثار في كثير من المسائل والفروع التي تتبني على هذه المسألة ومن أهم تلك المسائل¹:
أ/ تخصيص العام:

اختلفت نظرة الأصوليين إلى ماهية التخصيص وطبيعته هل هو بيان محض أم لا؟ وبناء عليه ما أثر ذلك في الفكر الأصولي؟ واختلف الجمهور مع الأحناف إلى قولين:
القول الأول: التخصيص محض بيان وتفسير وهو قول الجمهور من علماء الأصول؛ لأن العام يعتريه احتمالان متساويان أحدهما إرادة العموم وإرادة الخصوص وبهذا يكون ليس مبيّنا في حدّ ذاته إنما يحتاج إلى بيان وتفسير، ولذلك عرّفه الجمهور بأنه قصر اللفظ على بعض أفراد دليل².

القول الثاني: التخصيص بيان ومعارضة ولا يُعتبر بيانا محضا وهذا قول الأحناف، واعتباره بيانا من جهة لأنه يُبيّن إرادة الشارع واعتباره معارضا لأن العام والخاص دليلان قطعان تراحما بحكيمهما على القدر الذي اختلفا فيه، ولهذا عرّفه الأحناف بأنه قصر العام على بعض أفراد دليل مستقل مقارن مساوٍ له قوّة³.

¹ انظر الكبيسي صهيب، تأخير البيان وأثره في الفكر الأصولي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد الثالث، العدد 11، سبتمبر 2011م، ص 39.

² انظر المرادوي علاء الدين، التحبير شرح التحرير، ج 6/2512، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 3/269، الفناري شمس الدين، فصول البدائع في أصول الشرائع، ت محمد حسين إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1427هـ، ج 2/56.

³ البخاري، كشف الأسرار، ج 1/306.

ب/ تعارض العام والخاص:

من المسائل التي تأثرت بتأخير البيان مسألة تعارض دلالة العام مع دلالة الخاص، هل يثبت التعارض ويقدم الخاص على العام، أم أنه لا وجود للتعارض بينهما:
القول الأول: هو تقديم الخاص على العام مطلقاً ولا عبرة بتأخر النص الخاص أو تقدمه، وهو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة¹ لأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله العام²؛ فالعام يجوز إطلاقه وإرادة به العموم أما الخصوص فإطلاقه لا يفيد إلا التخصيص ويكون بذلك أقوى دلالة من العام فيقدم.

كما أنّ العمل بالعام فقط يلزم منه إبطال الدليل الخاص مطلقاً، ولو عمل بالخاص لا يلزم منه إبطال العام مطلقاً لإمكان العمل به فيما خرج عنه ولذلك كان العمل بالخاص أولى³.

والقول الثاني: أنه يقدم المتأخر من النصين عاماً كان أو خاصاً وهو قول الأحناف، وفصل الحنفية في ذلك وقالوا: إن كان الخاص متأخراً موصولاً خصص العام، وإن كان متراخياً نسخه في القدر الذي تناوله العام⁴، واستدلوا بقول ابن عباس رضي الله عنه: "كانوا يتبعون الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁵.

فالعام عند الأحناف يوجب حكماً فيما تناوله قطعاً ويقينا وهو بمنزلة الخاص، وقد ثبت عن أبي حنيفة أنّ الخاص لا يقضي على العام ولا يترجح عليه وإنما يجوز أن ينسخ الخاص بالعام إذا كان العام متأخراً ومثال ما صح عن الترخيص بشرب أبوال إبل⁶، غير

¹ انظر الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج2/560.

² انظر الرازي، المحصول، ج3/104، الأصفهاني، بيان المختصر، ج3/389، المرادوي، التعبير شرح التحرير، ج8/4176.

³ انظر الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج2/389.

⁴ السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج1/199، التفتازاني سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، د.ط، د.ت، ج1/74.

⁵ مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، رقم 1113، ص 497، مالك، الموطأ، كتاب الصيام، باب ما جاء في الصيام في السفر، رقم 21، ج1/294.

⁶ انظر البخاري، الصحيح، كتاب الوضوء، باب أبواب الإبل والنواب والغنم ومرابضها، رقم 233، ج1/56، مسلم، الصحيح، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص، باب حكم المحاربين والمرتدين، رقم 1671، ص 794.

أنَّ الأحناف رأوا أنَّ هذا الحكم منسوخ بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "استنزهاوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه"¹، لأنَّ لفظ البول في هذا الحديث محلى بالألف واللام الذي يفيد العموم والاستغراق فيتناول أبوال الإبل وغيرها، وقد أمر صلى الله عليه وسلم بالنزاهة منه وكان هذا متأخراً فيرجح هذا الحديث على الأول ويُعتبر ناسخاً له فيقدم عليه².

وبهذه الأمثلة يتضح أثر تأخير البيان على الخلاف في بعض الفروع الفقهية بين الجمهور القائلين بالجواز وغيرهم من الأحناف الذين يشترطون أن يتصل الخطاب بالبيان.

الفرع الثاني: التأويل مفهومه وبيان أنواعه

أولاً: تعريف التأويل وشروطه

1/ تعريف التأويل:

أ/ التأويل لغة: يطلق لفظ التأويل في اللغة على عدّة معان منها:

المعنى الأول: الرجوع: جاء في مقاييس اللغة: آل يؤول أي رجع يقال: "أول الحكم إلى أهله" أي أرجعه وردّه إليهم... ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه"³.

المعنى الثاني: الترجمة والتفسير ومنه قوله تعالى ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ الإسراء: ٣٥، ومنه أيضاً دعاؤه صلى الله عليه وسلم لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁴.

والتأويل هنا بمعنى التفسير والرجوع إلى الفهم الدقيق والسليم لأحكام الله سبحانه وتعالى.

المعنى الثالث: بمعنى إصلاح الشيء وجمعه، تقول ألت الشيء أي جمعته وأصلحته ومنه قول العرب أول الله عليك أمرك أي جمعه، ودعاؤهم على أحد لا أول الله عليك شملك⁵.

¹ البيهقي، معرفة السنن والآثار، باب الصلاة بالنجاسة، رقم 4954، ج3/368، الدارقطني، السنن، باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه، رقم 464، ج1/232، وقال الدارقطني الصواب أنه مرسل، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الطهارات، ج1/128.

² انظر السرخسي، المبسوط، ج1/54، الكاساني، بدائع الصنائع، ج1/61.

³ ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1/161، 162.

⁴ ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 2397، ج4/225، ابن حبان محمد بن أحمد، الصحيح، كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، رقم 7055 ت شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ، ج15/531، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، رقم 6280، ج3/615، وقال الحاكم هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، وقال الهيثمي ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح، انظر مجمع الزوائد، باب جامع فيما جاء في علما وما سئل عنه، رقم 15515، ج9/276.

⁵ الأزهرى أبو منصور، تهذيب اللغة، ت محمد عوض مرعب، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج15/329.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

المعنى الرابع: السياسة، يقال ألت القوم أو أولهم أولاً إذا أحسنّت سياستهم، يقال ألتنا وإيل علينا أي سُننا وساسنا غيرنا، ويقال وألت الإبل أولاً وإيالا سُقتها¹.

ولعل الأصل في التأويل يرجع إلى معنى الأول أي الرجوع بالشيء، أو مأخوذ من الإيالة وهي السياسة وكان المفسر للكلام ساسه وأحسن نسجه حتى أصبح سهلاً للفهم وقريب إلى الأذهان والتأويل بالمعنى الاصطلاحي كما سيأتي بيانه لا يخرج عن هذا الإطار اللغوي².

ب/ التأويل اصطلاحاً:

مصطلح التأويل ورد عند علماء الأمة وسلفها المتقدمين وقد استعمل بما يتفق مع المعنى اللغوي الأصلي لهذا اللفظ، قال الطبري: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير"³.

وذكر ابن كثير أنّ للتأويل معنيين: أحدهما: بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه ومنه قوله تعالى ﴿ وَقَالَ يَا بَنِيَّ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ﴾ يوسف: ١٠٠، وقوله ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ الأعراف: ٥٣، والآخر: التفسير والبيان والتعبير عن الشيء ومنه قوله تعالى ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾ يوسف: ٣٦، أي بتفسيره⁴.

وأما عند علماء الكلام والأصول فهو: "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل الصفات وترك تأويلها"⁵.

وعرّفه الغزالي بأنه: "عبارة عن احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"⁶.

¹ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 10/450، ابن دُرَيْد أبو بكر، جمهرة اللغة، رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م، ج 2/1090.

² انظر عزام عبد الله، دلالة الكتاب والسنة على الأحكام، ص 590، 591.

³ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج 5/220.

⁴ انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2/9.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3/55،

⁶ الغزالي، المستصفى، ص 196.

وعرفه ابن الحاجب بأنه: "حمل للظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيِّره راجحاً"¹. وعرفه الأمدى بقوله: "وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"².

ومن دقق النظر في تعريفات علماء الكلام للتأويل يتبين له أنها وإن اختلفت قليلاً في ألفاظها ومبانيها فإنها تتفق في حقيقتها ومعناها الذي يتمثل في حمل اللفظ على غير ظاهره بقريئة أو دليل يعضده.

ومن خلال التعريفات السابقة ننبه إلى المحترزات الهامة في التأويل الصحيح:

- فقولهم: "حمل اللفظ على غير مدلوله" احتراز عن حمله عن المدلول نفسه.
- وقولهم: "الظاهر منه" احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه، فذلك لا يعتبر تأويلاً إلى الآخر الظاهر.
- وقولهم: "مع احتمال له" احترازاً عن صرف اللفظ عما يحتمله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، كتأويل قطعيات الدلالة التي لا تحتمل إلا معنى واحداً فإن ذلك يعدّ تأويلاً فاسداً.
- وتقييدهم بقولهم "بدليل يعضده" يُخرج كلّ تأويل لم يستند إلى دليل معتبر فذلك لا يكون تأويلاً صحيحاً³.

2/ شروط التأويل وضوابطه:

لا يخفى أنّ التأويل يحتاج إلى قواعد تضبطه، وضوابط تحكمه، وشروط تحصّله، وإنه لمن الضروري معرفة ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ حتى لا يجترأ أهل الأهواء على الاعتداء على أحكام الله سبحانه وانتهاك حرمتها بحجة التأويل، ولا ريب أنّ الطوائف الضالة التي ظهرت في أوساط المسلمين قديماً وحديثاً لم يكن لتظهر لولا تسرُّها وراء ستار التأويل كالباطنية ومن ورثهم في زماننا هذا ممن ادّعوا أنّ ألفاظ الشريعة ونصوصها إنما القصد منها معانيها وأسرارها الباطنة التي زعموها فجاءوا بمنكر من القول وزورا؛ وما أحسن كلام ابن تيمية حين وصف أمثال هؤلاء القوم حين قال: "ولهذا لمّا لم يكن لهم قانونٌ قويم وصراطٌ مستقيم في النصوص لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج

¹ الأصفهاني، بيان المختصر، ج/2، 415.

² الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج/3، 65.

³ انظر الأمدى، المصدر نفسه، ج/3، 65.

إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب"¹.

وفيما يأتي تلکم الشروط والضوابط²:

- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل وداخلاً في مجاله كالظاهر والنص عند الحنفية ولا يكون مفسراً أو محكماً؛ كصرف العام عن العموم وقصره على بعض أفراده لأن العام يحتمل التخصيص، وصرف المطلق عن الشروع وحمله على المفيد بدليل يجيزه، وصرف المعنى الحقيقي إلى المجازي بقريضة معتبرة ومقبولة فكل هذا تأويل صحيح.

- أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر ويكون هذا اللفظ راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله لأن الأصل هو العمل بالظاهر حتى يقوم دليل على جواز حمله على غير ظاهره، ولا يصح تأويل بمجرد الاحتمال البسيط، ومثاله ما قد يظهر من تعارض ظاهري بين ظاهر النص الجزئي وأصله العام، كما في قوله تعالى ﴿وَأَتُوا أَلْيَتَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ النساء: ٢، فإن ظاهر الآية يفيد وجوب دفع أموال اليتامى إليهم وهذا يعارض ظاهر قوله تعالى ﴿وَأَتُوا أَلْيَتَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسَمُ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ النساء: ٦، لأن هذه الآية تدل صراحة على أن دفع أموال اليتامى لا يكون إلا عند بلوغهم سن النكاح أو إنباس الرشد منهم وهو معنى يتعارض مع الآية الأولى، ولذلك لزم تأويل الآية الأولى فيحمل لفظ اليتامى الوارد فيها على معناه المجازي لا الحقيقي، فيكون المعنى بذلك أن المولى سبحانه وتعالى أراد بكلمة اليتامى في الآية الأولى البالغين الذين كانوا يتامى من قبل فسماهم اليتامى باعتبار ما كان³.

¹ ابن تيمية تقي الدين، درء تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط2، 1411هـ، ج240/5.

² راجع الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج67/3، الزركشي، البحر المحيط، ج443/3، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج759/2.

³ انظر حصوة ماهر حسين، أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات، عدد 58، رجب 1435هـ، ص 14، 15..

- أن يكون اللفظ محتملاً للتأويل ولو كان احتمالاً مرجوحاً وذلك أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو العرف أو الشرع، فإذا أُريد حمل الشاة مثلاً على الحمل أو القرء على غير الطهر والحيض فإنّ ذلك حملٌ للفظ ما لا يحتمل وهو تأويل فاسد غير صحيح.

- أن يكون المعنى الذي يؤوّل إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صُرف عنه وذلك بالدليل المرجح، وهذا هو المعنى الذي قصده الأصوليون بقولهم في تعريف التأويل "بأنه حمل الظاهر على المعنى المحتمل المرجوح بدليل يُصَيِّرُهُ راجحاً"¹.

- أن يكون الناظر في النص المؤوّل من أهل الاجتهاد الذين لهم قدرة للنظر في النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها استنباطاً صحيحاً، لا سيما أنّ باب التأويل من الأبواب المعقدة في الشريعة مما ينبغي على المرء أن يكون على اطلاع واسع بعلوم الشريعة وفنونها ليتمكّن من الاجتهاد في ذلك اجتهاداً لا يخرج عن حدودها ونطاقها، حتى لا يحتمل الألفاظ على غير محتملاتها ومعانيها ويؤوّل النصوص تأويلاً يخالف مقاصدها ويناقضها².

ثانياً: أنواع التأويل: التأويل ينقسم إلى أقسام وذلك باعتبارات مختلفة:

الاعتبار الأول: باعتبار الصحة والبطلان ينقسم إلى نوعين تأويل صحيح وفساد.

النوع الأول: التأويل الصحيح

وهو التأويل الذي يعضده دليل قوي لصرف اللفظ لغير ظاهره مع احتمال له لظاهره، ومثاله قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ المائدة: ٦، فقد ورد في الآية قراءتان الأولى بنصب اللام في "أرجلكم" والأخرى بالكسر³؛ فعلى قراءة الكسر يكون الفرض في الوضوء هو مسح الرجلين لإفادة الواو الاشتراك في الحكم فعطفت الآية الأرجل على مسح الرأس، فالظاهر أن تشترك معه في الحكم وهو وجوب المسح، ولكن تحتل الآية معنى آخر وهو أنّ الواو تعطف الأرجل على الأيدي فهي منصوبة مثلها فتشترك معها في الحكم وهو الغسل، فيكون

¹ انظر ابن مفلح، أصول الفقه، ج3/1044، الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج2/415، المرادوي، التعبير شرح التحرير، ج6/2849.

² انظر الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ، ج1/314، 315.

³ ابن مجاهد أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، ت شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ، ص 242، أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 1428هـ، ج1/114.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

حينها فرض الرجلين كفرض اليدين وهو الغسل لا المسح كما يوهم ظاهر الآية، وقد كُسرَت الآية من باب المجاورة ومثل ذلك وارد في كلام العرب¹.

وصرّف اللفظ عن ظاهره وحمله على هذا المعنى لا غرابة في صحته بل وردت أدلة من السنة تعضد هذا المعنى وتؤكد، غير أنّ العمل بالظاهر ممكنا مع أنّ الأخذ به خلاف للأولى والراجح لأنه يخالف ما ذهب إليه الجمهور وثبت بالأدلة الكثيرة من السنة، كما أنّ قراءة الخفض تعدّ ظاهرة عند من يفسرها بالمسح على الخفين².

النوع الثاني: التأويل الفاسد

وهو التأويل الذي ليس له دليل يعضده أو أنّه استند إلى دليل ضعيف لا يقوى لنقل المعنى إلى غير ظاهره، أو فيه صرف الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً؛ ويدخل في هذا النوع سائر التأويلات التي يقول بها الشيعة الباطنية كتأويل الطهور بالبراءة والتنظف من أيّ اعتقاد ومذهب سوى مبايعة الإمام، والصيام بالكشف عن السر، والكعبة بالنبي، والطواف بالبيت سبعا بأنه الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة، والصفة هو النبي والمروة هو عليّ، وغيرها من التأويلات التي دلّ على فسادها الشرع والعقل³.

الاعتبار الثاني: من حيث قربه وبعده عن الفهم وهو نوعان أيضاً:

النوع الأول: تأويل قريب إلى الفهم

وهو ما يكفي في إثباته أدنى دليل ومثاله قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل: ٩٨، فظاهر الآية يقتضي أنّ الاستعاذة تكون حين الفراغ من التلاوة غير أنّ المعنى الظاهر غير مراد من الآية لعدم ظهور المناسبة بين الاستعاذة والفراغ من القراءة، والمقصود منها الاستعاذة قبل الشروع في قراءة القرآن لصرف شر الشيطان ونفخه وهذا دليل قويّ يقتضي صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يحتمله، ويكون معنى الآية إذا

¹ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2/1.

² انظر الرشيد عماد الدين، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشهاب، د. ط، 1420هـ، ص 474، وأصل الكتاب أطروحة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من جامعة دمشق نوقشت عام 1419هـ/1998م.

³ انظر الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، ت عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، مصر، د. ط، 1383هـ، ص 56.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

أردت قراءة القرآن أيها المسلم فعليك بالاستعاذة من الشيطان الذي يثير الشبهات بوساوسه ويفسد القلوب بدسائسه فأمر سبحانه وتعالى بالاستعاذة منه عند تلاوة القرآن¹.

النوع الثاني: تأويل بعيد عن الفهم

ومثاله: ما جاء عن فيروز الديلمي² أنه أسلم على أختين فأتى النبي عليه الصلاة والسلام فسأله عن ذلك فقال له صلى الله عليه وسلم: "فأمره أن يمك أيتهما شاء ويطلق الأخرى"³. وهذا دليل لمن سأل أن يُبقي في عصمته من شاء منهما بشرط أن يفارق إحدهما، وأول الحنفية هذا الحديث بأن معناه أن يبتدئ زواج إحدهما إن كان الزواج بهما في عقد واحد ويستبقي الأولى منهما إن كان الزواج بهما في عقدين متفرقين، ودليلهم على هذا التأويل قياس الداخل في الإسلام على من يكون مسلماً وتزوج بأختين في عقد واحد كان زواجه باطلاً وعليه أن يفارقهما ويبتدئ الزواج بمن شاء منهما، وتأويلهم هذا بعيد عن الصواب لأن الرجل الذي سأل حديث عهد بالإسلام وليس له علم بأحكام الشريعة ولم يفصل له النبي صلى الله عليه وسلم بل خيره في أمره ولو كان المراد كما قالوا لبينه صلى الله عليه وسلم لأنه من المعاني التي لا يمكن فهمها واتضحها إلا بالبيان، فتركه للاستفصال عن المتقدمة والمتأخرة من الأختين دليل على صحة إمساك واحدة منهما سواء كانت الأولى أو الثانية⁴.

الاعتبار الثالث: وهو التأويل باعتبار السبب وينقسم إلى تأويل واجب وجائز.

النوع الأول: التأويل الواجب

وهو تأويل الظاهر الذي لا يستقيم معناه إلا بعد حمله على غير ظاهره قطعاً ومثل هذا ما جاء في الحديث القدسي: "أن الله سبحانه يوم القيامة يقول للعبد: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين، قال أما علمت أن عبي فلانا مرض

¹ انظر القاسمي جمال الدين، محاسن التأويل، ت محمد باسل السود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ج6/407.

² فيروز الديلمي: يكنى أبا عبد الله وهو من أبناء فارس قاتل الأسود العنسي الذي ادعى النبوة في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم مات في خلافة عثمان رضي الله عنه، انظر ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج3/1264.

³ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم 14060، ج7/300، ابن ماجه محمد بن يزيد، السنن، كتاب باب الرجل يسلم وعنده أختان، رقم 1951، ج3/128، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ، وصحح إسناده ابن حبان والبيهقي إسناده، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب النكاح، ج3/169.

⁴ انظر ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج5/651.

فلم تعده، أما علمت أنك لو عُذتْهُ لوجدتني عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني...
أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي...¹.

فتأويل ألفاظ مَرَضْتُ، أو استطعمتك، الواردة في الحديث واجب لأنه ورد من طريق السمع وهو مبين في الحديث كما أنّ العقل يمنع ثبوت صفات النقص لله عزّ وجلّ، ولو فُرض أنّ الحديث لم يفسّر معنى المرض والاستطعام لحكّمنا أنّ ذلك غير مقصود من ظاهر الكلام وأنّ المقصود به أمر آخر غير ذلك لأنّ الله جلّ وعلا منزّه عن النقص أو العيب؛ والدليل على هذا الأصل العظيم مبين في كثير من آيات القرآن الحكيم وأحاديث الرسول الكريم التي تفوق الحصر والتعداد.

النوع الثاني: التأويل الجائز

وهو التأويل الذي يحتمله اللفظ احتمالا غالبا مع التنبيه أنه قد يحتمل غيره؛ لأنّ سبب التأويل غير قطعي إذ يمكن أن تستقيم العبارة من دونه وهو محتملا مع احتمال ظاهر اللفظ أيضا؛ ويمكن أن يمثّل لهذا النوع بالتأويل الصحيح أو القريب².

وينبغي التنبيه في هذا المقام على أنّ هذه الأنواع من التأويل التي ذكرتها قد تتداخل فيما بينها، أي يمكن أن يكون التأويل صحيحا وقريبا في نفس الوقت، أو جائزا صحيحا، أو واجبا صحيحا، أو نحو ذلك غير أنه يمتنع أن يكون في صورتين هما:

- القريب ضدّ البعيد، فلا يكون التأويل قريبا بعيدا في آن واحد.
- الفاسد ضدّ الصحيح بكل أنواعه سواءً كان قريبا أم بعيدا، فلا يكون فاسدا صحيحا لأنه من التناقض ولا يتصف الفاسد بأنه قريب أو بعيد لأنّ هذين النوعين من أوصاف التأويل الصحيح³.

ثالثا: مجال التأويل وآثاره

1/ مجال التأويل:

التأويل الأصولي كمنهج للاجتهاد بالرأي لا مجال له في القطعيات كالقواعد التشريعية العامة المحكمة، أو القواعد الفقهية التي ثبتت باستقراء النصوص والأحكام الجزئية، أو

¹ مسلم، الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم، 2569، ص 1196.

² انظر عماد الدين محمد الرشيد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، ص 478.

³ انظر عماد الدين محمد الرشيد، المرجع السابق، 479.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الأحكام المعلومة في الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الشرك والربا والخمر وغيرها، لأنّ قصد الشارع فيها واضح وجلي بما لا يدع مجالاً للشك وبصورة قاطعة تنفي كلّ احتمال يخالفها¹.

وعليه فإنّ مجال التأويل أغلبه يقع في غالب الفروع أما الأصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري فقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب:
الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجري على ظاهرها ولا يُؤوّل شيء منها، وهذا قول المشبّهة².

الثاني: أنّ لها تأويلاً لكن تُمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ آل عمران: ٧، قال ابن برهان³ وهذا هو قول السلف.
الثالث: أنها مؤولة⁴.

ويرى ابن الصلاح أنّ الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاث: فرقة تُؤوّل، وأخرى تشبّه، وثالثة ترى أنّه لم يُطلق الشارع مثل هذه اللفظة وإطلاقه سائغٌ وحسنٌ، فنقولها مطلقاً كما قال مع الإقرار والتصريح بالتقديس والتنزيه والبراءة من التحديد والتشبيه وتفويض ذلك إلى من أحاط بكل شيء علماً وخبراً، وعلى هذا الدرب صدّر الأمة واختاره أئمة الفقهاء وأعلام الحديث، وأفصح الغزالي في غير موضع بهجر ما سواها فكتب في آخر عمره كتاب "إلجام العوام عن علم الكلام" وحثّ فيه على مذهب السلف ومن تبعهم⁵.
وهذه المسألة يطول فيها الكلام لكثرة ما جاء عن الأئمة الأعلام من النقول وهذا الكلام وما قبله يدل على أنّ ترك التأويل في مثل هذه المسائل أولى مع علمنا أنّ التأويل لا بد من قيام قرينة ودليل يدل عليه⁶.

¹ انظر الدريني فتحي، المناهج الأصولية، الرسالة، بيروت، ط3، 1434هـ، ص 160.

² المشبّهة صنفان صنف شبّه ذات الباري عزّ وجلّ بذات غيره، وصنف آخر شبّه صفاته بصفات غيره.

³ أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي كان متبحراً في الأصول والفروع تفقه على أبي حامد الغزالي وأبي بكر الشاشي، ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد شهراً، وصنف كتاب الوجيز في أصول الفقه، توفي سنة 520هـ ببغداد، انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1/99.

⁴ انظر الزركشي، البحر المحيط، ج3/439، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/756.

⁵ الزركشي، المصدر السابق، ج3/440، الشوكاني، المصدر السابق، ج2/757، بتصرف يسير.

⁶ انظر بن بيّه عبد الله، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1999م، ص 144.

فحريٌّ بالمسلم أن ينكفَّ عن التأويل في هذا الباب ويفوض أمر ذلك إلى الرب تبارك وتعالى كما ثبت ذلك عن السلف وهو الذي ارتضاه أئمة الأصول في آخر حياتهم كالجويني والغزالي والرازي وغيرهم¹.

2/ آثار التأويل:

من الضروري أن يكون للتأويل آثار عملية غير أنه ينبغي القول بأن تلك الآثار تختلف باختلاف أنواع التأويل باعتباره صحته وفساده، وآثار التأويل الصحيح كما يأتي:

أ/ **الاختلاف الفقهي:** للتأويل أثر واضح في الاختلاف الفقهي باعتبار أنه باب من أبواب الاستنباط وطريقاً من تفسير النصوص وفهمها بما يناسب المقاصد التي جاءت بها، وقد كان لهذا الأثر ظهوراً جلياً في الاختلاف بين الظاهرية الذين تمسكوا بظواهر النصوص وحرفيّتها وبين غيرهم من الفقهاء القائلين بالتأويل².

ومثال ذلك اختلاف الجمهور مع الظاهرية في مسألة التعوُّذ أيكون ذلك قبل التلاوة أم بعده؛ وابن حزم كعادته بظاهره المفردة قرّر بأنه فرض على كلّ من أراد الصلاة أن يتعوّذ بعد القراءة وفي كل ركعة من الصلاة ولو قرأ كلمتان من القرآن وكذلك الأمر في غير الصلاة أيضاً لعدم ظاهر الآية الذي توجب التعوُّذ بعد القراءة³.

أما الجمهور فيرون أنّ الاستعاذة تكون قبل القراءة لا بعدها لأنّ المراد من الآية الكريمة إذا أردت قراءة القرآن، وليس القصد منها إذا فرغت من القراءة كما يفيد ظاهر اللفظ، وكذلك مثل قوله تعالى ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة: ٦، أي أنه إذا أردت القراءة وإذا أردتم القيام إلى الصلاة⁴.

¹ انظر المعلمي عبد الرحمن، القائد إلى تصحيح العقائد، ت ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ، ص 69، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج3/381.

² انظر أبو هريرة عاطف محمد، أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، المؤتمر العلمي الدولي بعنوان/ النص بين التحليل والتأويل والتلقي، جامعة الأقصى، غزة، أبريل 2006م، ص 17.

³ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2/278-281.

⁴ ابن بطال أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، ت ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ، ج1/214، السلمي عياض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ، ص 392.

ب/ إصابة مراد الشارع وموافقة مقصوده: لا يخفى أنّ المقصد من التأويل الصحيح هو إدراك حقيقة الأحكام الشرعية وكذا الحكمة منها وذلك حين يتعدّر حملها على حقيقتها فيلجأ المجتهد إلى التأويل؛ لأن بعض النصوص حين يتأمل فيها المجتهد يتبين له أنّ ظواهرها غير مقصودة إنما القصد منها غير ما يتبادر في ظاهرها وهذه النصوص قسما:

- نصوص واضحة وصريحة في التأويل (تؤوّل وجها واحدا) وهي التي أجمع عليها الفقهاء بأنّ القصد منها التأويل ولا يجوز إجراؤها على ظواهرها؛ وبذلك يتبين للناظر فيها حين الوهلة الأولى أنها المقصود منها التأويل قطعا وبذلك تُحمل على غير ظواهرها، كتأويل معنى قوله تعالى في الحديث القدسي "وجدتني عنده" أي وجدت ثوابي وكرامتي ويدل على ذلك قوله تعالى في تمام الحديث وختامه لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، لو أسقيته لوجدت ذلك عندي أي المقصود به أجره وثوابه¹.

- نصوص تُحمل على التأويل لكن ذلك يكون بعد إمعان النظر فيها أي أنها ليست مثل القسم الأول الذي يفهم منها التأويل مباشرة من غير التدقيق والنظر فيها؛ ومثل هذه النصوص قد يقع الاختلاف فيها فيؤوّلها البعض ويحملها البعض على ظواهرها ومثال ذلك قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ وقوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، ومعنى ذلك إذا أردت القراءة فعليك بالاستعاذة، وإذا أردتم القيام بالصلاة وأدائها فعليكم بالطهارة وهو بمثابة استعمال الفعل في معنى إرادة وقوع معناه².

ج/ الجمع بين الأدلة عند التعارض:

الجمع بين الأدلة والتوفيق بينها مطلب شرعي والتأويل ليس مجرد حالة يقتضيها النص إنما في بعض الحالات ضرورة يلتجأ إليه المجتهد عند تعارض الأدلة وذلك قصد التوفيق والجمع فيما بينها، ولعل أحسن مثال في هذا المقام مسألة الاغتسال بفضل المرأة فقد ذهب الجمهور إلى جوازه واستدلوا على قولهم بحديث ابن عباس قال: "اغتسل بعض أزواج النبي

¹ النووي محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج16/126.

² انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج20/8.

صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء ليتوضأ منها أو يغتسل منها فقالت له: "يا رسول الله إني كنت جُنبا فقال صلى الله عليه وسلم إن الماء لا يُجنب"¹.

ومنع الظاهرية الاغتسال بفضل الماء واستدلوا بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة²، ويقول ابن حزم: "كل ماء توضع منه المرأة أو اغتسلت فأفضلت منه فضلا لم يحل للرجل الوضوء من ذلك الفضل ولا الغسل منه"³.

وقد وُفق الخطابي في الجمع بين الآثار الواردة في هذه المسألة وعمد إلى التأويل في عدم حمل النهي على التحريم؛ وذلك بحمل أحاديث النهي على ما تساقط وسال من الأعضاء عند التطهر به ولا يدخل في ذلك الماء الذي تبقى في الإناء أو أن النهي في ذلك على الاستحباب لا على الوجوب⁴.

وأما آثار التأويل الفاسد فهو من أعظم الجنايات على دين الإسلام وأقبح أبواب الفساد وأصل كلّ خراب في الدين والدنيا وهو الفتنة الكبرى والبلاء الأعظم لأنه أصل كل الشرور، ويرى ابن القيم أنّ افتراق أهل الكتاب والمسلمين إلى فرق كثيرة إنما كان بسبب التأويل الفاسد، بل وإراقة دماء المسلمين في مواقع كثيرة كالجمل وصيغين والحرّة وغيرها لم تكن لتقع لولا التأويل، ولم يدخل أعداء الإسلام من القرامطة والمتفلسفة والباطنية وأمثالهم بأفكارهم الضالة وآرائهم الفاسدة إلا من باب التأويل، ولم يجد أهل الإلحاد ممّن اعتنق مذهب الاتحاد

¹ أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب البول في الماء الراكد، رقم 68، ج 51/1، ابن ماجه، السنن، باب الرخصة بفضل وضوء المرأة، رقم 370، ج 241/1، وقال ابن دقيق العيد أخرجه الترمذي وصححه، انظر الإمام بأحاديث الأحكام، كتاب الطهارة، ت حسن إسماعيل الجمل، دار المعراج الدولية، دار ابن حزم، الرياض، بيروت، ط2، 1324هـ، ج 51/1.

² أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب النهي عن الوضوء بفضل طهور المرأة، رقم 82، ج 61/1، الترمذي محمد بن عيسى، السنن، باب في كراهة فضل طهور المرأة، رقم 64، ت أحمد شاكر وآخرون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ، ج 93/1، وإسناده حسن وقد حسنه الترمذي وصححه ابن حبان، انظر، ابن الأثير، جامع الأصول، رقم 5033، ج 69/7.

³ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 204/1.

⁴ انظر الخطابي، معالم السنن، ج 42/1.

والحلول مدخلا إلا من مدخل التأويل، فلم يُفتح باب التأويل إلا مناقضة لأحكام المولى تبارك وتعالى في شرعه وليس في الإسلام بلاء إلا ومن وراءه التأويل¹.

المطلب الثالث: أهمية تفسير النصوص في الشريعة

لما كانت نصوص الكتاب والسنة أصل الأحكام والمنبع الذي تُستقى منه الأدلة التشريعية المختلفة كان النظر في تفسير معانيها ودلالاتها من أهم الأغراض التي يتغياها أهل الاجتهاد؛ وفي هذا المطلب بيان لأهمية تفسير النصوص والحاجة إلى ذلك.

الفرع الأول: أهمية وجوه البيان لنصوص الشريعة

تبيّن معنا أنّ تفسير النصوص يتعلق ببيان معانيها وإزالة الغموض عنها وذلك إما بيانا للمجمل والخفي أو تقييدا للمطلق أو تخصيصا للعام أو غير ذلك من وجوه البيان وهو الذي يمكن أن نسميه بيان التفسير، ويتوجب على من أراد تفسير النصوص أن يحيط علما بما وقع للنص من أوجه البيان المختلفة وقد يتبين له بعد التأمل والنظر بيان من الشارع لما يريد تفسيره كأن يجد مخصّصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، أو ناسخا لمنسوخ أو غير ذلك، وهذا المعنى من التفسير لا يخرج في حقيقته عن البيان لأنه كما اتضح لا يخرج عن نطاق الإظهار والكشف وهو ما يعبر عنه ببيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص².

وذلك لا يكون إلا بمعرفة جملة من القواعد التي تمكّن المجتهد معرفة مدلولات تلك النصوص على الأحكام الشرعية، وتفسير النصوص من الناحية العملية كان مقتربا بنزول الوحي فحيثما كان القرآن الكريم أو السنة النبوية كان فقهه يستنبط منهما، ولا شك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان أعلم الناس بمدلولات النصوص الشرعية ومعانيها وكان حريصا أشد الحرص في تعليم صحابته أحكام الشريعة، فلما قبضت روحه الطاهرة كان الصحابة قد تعلموا منه ما يتعلق بفهم النصوص وتفسيرها وإن لم يكن ذلك مُدوّنا في مؤلفات وكتب؛ لكن كان ذلك راسخا في أذهانهم وعقولهم سواء ما يتعلق بدلالات الألفاظ كأحكام العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك أو ما يتعلق بمقاصد الشريعة وتنزيل النصوص على الواقع.

¹ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4/193، بتصرف.

² انظر صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/60.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

ولا يصح الاعتقاد أنّ مناهج تفسير النصوص لم تكن موجودة في عصر الصحابة بل هي مرتبطة بنزول الشريعة لأنه لا يمكن أن تفهم تلك النصوص من دون الرجوع إلى ضوابط تضبطها وقواعد تحكمها لتبيّن معانيها ودلالاتها على الأحكام؛ وهذا أمر لم يغفل عنه الصحابة الذين كانوا أعلم الناس بلغة العرب وأساليبها كما أنهم شهدوا التنزيل وعاشوه فعلموا أسباب النزول والورود وفهموا مقاصد الشرع ومراده وكل ما يتعلق ببيان الأحكام وتفسير النصوص.

ولا يخفى أن تفسير النصوص ينبغي أن يكون وفق جملة من القواعد أو القوانين التي يسلكها المجتهد ويعتمد عليها لتفسيرها وفق المقاصد والغايات التي وُضعت لأجلها تلك النصوص، ولذلك كانت قواعد تفسير النصوص من أهم المباحث في علم أصول الفقه كمباحث المشترك، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، ودلالات الألفاظ على المعاني باعتبار الظهور والخفاء، وما يتبع ذلك من دلالة النص ومفهوم الموافقة والمخالفة وغيرها من المباحث الأصولية المهمة التي يستعين بها المجتهد لفهم النصوص واستنباط الأحكام الشرعية بشكل صحيح بعيدا عن تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين¹.

وإذا أراد المجتهد التوفيق والسداد في بيان وتفسير نصوص الشريعة وفق غاياتها ومقاصدها التي جاءت من أجلها ينبغي أن يتحقق في ذلك جملة من الأمور لعل أهمها:

أولاً: النظر المصلحي فيما تقتضيه النصوص

لا يمتري عاقل أنّ الأحكام الشرعية الثابتة بالكتاب أو السنة مصلحة للعباد في معاشهم ومعادهم وذلك هو غاية الطلب في استنباط الأحكام؛ وبقدر ما يكون تحقيق مقاصد النصوص تكون الاستجابة لها تطبيقاً وتفعيلاً وبقدر ما يكون تفويت مقاصدهما بقدر ما يكون إهدارها وإلغاء العمل بها².

¹ هذه العبارة جزء من حديث "يحمل من هذا العلم من كلّ خلف عدوّه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين،

وتأويل الجاهلين"، الطبراني أبو القاسم، مسند الشاميين، رقم 599، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، الرسالة، ط1،

1405هـ، ج1/344، الأجرى أبو بكر، الشريعة، ت عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ، ج1/272،

وفيه عمرو بن خالد القرشي ونسبه الإمام أحمد إلى الوضع، انظر الهيتمي، مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب أخذ الحديث

من الثقات، رقم 601، ج1/140.

² انظر قرطاح مصطفى، النظر المصلحي عند الأصوليين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432هـ،

ص 37.

والنظر المصلحي في النصوص يقتضي عدم الجمود على ظواهرها وغيض الطرف عن وجه التعليل والمصلحة فيها، وأنه كثيرا ما يجد المجتهد نفسه بحاجة إلى التعليل المقاصدي لتفسير النص تفسيراً صحيحاً وفهمه بما يتوافق مع معقول الشريعة، وقد يصل به الأمر إلى تأويل النص وصرفه عن ظاهره وذلك في حال مخالفة معناه الظاهر مقاصد الشريعة وكلياتها، ففي السنة أنّ أبي أمامة رضي الله عنه لَمَّا رأى سِكَّةً¹ وشيئاً من آلة الحرث قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل"².

فظاهر الحديث يفيد كراهية الاشتغال بالحرث وأنّ ذلك سبب في وقوع الذلّ على العبد وليس كذلك لأنّ النظر المقاصدي يقتضي أنّ الكسب في الزراعة لا حرج ولا بأس فيه بل هو مستحب، ولهذا فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر الأنصار أن يتخلّوا عن الزراعة والغرس وقد كانوا أهلاً لها، وقد ثبت في أحاديث أخرى أنّ الذي يغرس زرعاً أو شجراً يثاب على ذلك وإن أكل منه الدواب والأنعام، قال صلى الله عليه وسلم: "ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طيرٌ أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة"³.

ولهذا فإنّ معنى الحديث محمول على من شغله ذلك عن الجهاد في سبيل الله والقيام بالواجبات، ولذلك فإنّ البخاري حين ترجم لهذا الحديث بعد ذكر فضل الزرع والغرس بما نصّه: باب ما يُحذَر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحدّ الذي أمر به، ويفهم من هذا أنّ النهي يُحمل على أمرين: أحدهما: إن كان الاشتغال بالحرث يؤوّل إلى تضييع الواجبات كالجهاد في سبيل الله وتركه يعني غلبة الكفار وبسط سلطانهم على المسلمين والآخر: مجاوزة الحد فيه مما قد يكون سبباً في الترف والإسراف⁴.

¹ السِكَّة هي الحديدية التي تُسَّقُّ بها الأرض عند الحراثة، انظر المظهري الحسين بن محمود، المفاتيح في شرح المصابيح، ت جماعة بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، ط1، 1433هـ، ج3/497.

² البخاري، الصحيح، كتاب المزارعة، باب ما يُحذَر من عواقب الاشغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به، رقم 2321، ج3/103.

³ البخاري، كتاب المزارعة باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم 2320، ج3/103، مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، رقم 1553، ص 729.

⁴ انظر ابن حجر أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1379هـ، ج5/5، الأنصاري زكريا، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، ت سليمان العازمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ، ج 87/5.

ثانياً: أهمية تقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة في تفسير النصوص

لَمَّا كانت الشريعة جارية على نهج المصالح كان لزاماً على المجتهد حين النظر والاجتهاد فيها ألا يخرج عن الإطار الذي تقرّر فيها؛ وحين يتطرق المجتهد إلى تفسير النصوص وتحديد نطاق تطبيقها ومجال أعمالها فإنه ينبغي أن يكون ذلك ضمن الإطار المصلي الذي جاءت تلك النصوص لتحقيقها والحكم التي تدعو إليها¹.

وحيث تتعارض المصالح عند المجتهد يكون أمام واقع يقتضي عليه إزالة اللبس والتوفيق فيما بين تلك المصالح إما بالجمع أو الترجيح فيما بينها وذلك مما تقتضيه الفطر السليمة والعقول الرشيدة، لأنه إذا اجتمعت المصالح الكثيرة ولم يمكن الجمع فيما بينها وجب حينها النظر في أعلاها شأنها وأكثرها نفعاً.

فمن المصالح منها ما هو ثابت ومستقر لا يتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال ومنها ما يتغير بتغير الظروف والأزمان والأحوال، والمجتهد حينما ينظر في الأحكام الشرعية ينبغي أن يدرك طبيعة المصالح وخصائصها وهل هي من المصالح الثابتة أو المتغيرة، لأنّ ذلك حريٌّ بأن يكون سبباً في الحكم على الحوادث ومعالجة الوقائع بما يتوافق مع مقاصد الشارع وأسرار التشريع؛ وقد ذكر الشيخ محمد الخضر حسين² كلاماً يحسن إيرادها فقال: "وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علّق عليها الشارع حكماً بها إلى أصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً يطابقها"³.

¹ انظر حسان حسين حامد، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط1، 1414هـ، ص 23.

² محمد الخضر بن الحسين بن علي الحسني التونسي عالم إسلامي أديب باحث من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة وممن تولوا مشيخة الأزهر تخرج بجامع الزيتونة ودرّس فيها ولي قضاء بنزرت سنة 1323هـ، وزار الجزائر ثلاث مرات ويقال أصله منها، وانتقل إلى المشرق قبل الحرب العالمية الثانية، وبعد احتلال فرنسا لسوريا اتجه نحو القاهرة وتوفي بها سنة 1377هـ/1958م، ومن مؤلفاته حياة اللغة العربية، مدارك الشريعة الإسلامية وغيرها، انظر الزركلي، الأعلام، ج6/113.

³ محمد الخضر حسين، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ت محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، د. ط، 1999م، ص 33.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

ثمّ مثل لذلك بما ورد في السنة من عدم منع النساء من الصلاة في المسجد، في قوله عليه الصلاة والسلام: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله"¹، فإذا نظر المجتهد إلى علة الإذن للنساء بالصلاة في المسجد هو الانتفاع بسماع القرآن والموعظة، وخروجهن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن فيه مفسدة تقتضي المنع، وعليه فإنه إذا ترتب على خروجهن وقوع المفسد، فإنّ هذه الحادثة تأخذ منحىً جديداً في الحكم لرجحان مفسدة خروجها².

وعلى المجتهد أن يكون في غاية الفطنة لمعرفة طبيعة المصالح وعلاقتها بالأحكام التي تتبني على المصلحة فتتغير إذا تغيّرت تلك المصلحة وتلك المصلحة كانت بمثابة العلة التي أوجبت الحكم ومعلوم أنّ الأحكام منوطة بعلاقتها، وتغيير الفتاوى والأحكام التي مستندتها المصلحة لا يعني أطراح الأحكام الشرعية والعبث بها بمحض التشهي والتأثر بإفرازات العصر ومستجدات الدهر والرغبة في التحرّر من سلطان الشرع؛ وحقيقة الأمر أنّ هذا التغيير ناتج عن انتقال مناط التكليف وتغيّره، والأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدمًا³.

وهذا ما نلاحظه في فتاوى واجتهادات الصحابة رضي الله عنهم كالتقاط ضوال الإبل وقد ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله الرجل قال: "ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر فذرها حتى يلقاها ربّها"⁴.

وقد كانت ضوال الإبل في زمن عمر مؤبّلة⁵ لا يأخذها أحد ولا يُتعرّض لها، فلما كان زمن عثمان أمر بتعريفها فتباع لصاحبها ويعطى له ثمنها؛ وذلك لما كثر الناس في زمنه وأصبح الكثير منهم لا يتورع في الاعتداء عليها فرأى أنّ الأصلح أن يبيعهما فإذا جاء

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء وغيرهم، رقم 900، ج2/6،

مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، رقم 442، ص 206.

² انظر محمد الخضر حسين، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ص 34.

³ انظر السنوسي محمد بن عمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 423.

⁴ البخاري، الصحيح، كتاب المساقاة، باب شرب الناس والدواب من الأنهار، رقم 2372، ج1/30، مسلم، الصحيح، كتاب

اللقطه، رقم 1722، ص 823.

⁵ ويراد بذلك أنها كثيرة مجتمعة حيث لا يُتعرض لها، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1/16، ابن منظور،

لسان العرب، ج5/11.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

صاحبها أعطي ثمنها، وفي زمن علي بنى لها مَرَبَدًا¹ يعلفها فيه علفا لا يُسَمِّنُها ولا يُهزِّلُها من بيت المال فمن أقام البينة على ملكيتها أخذها وإلا بقيت على حالها لا يبيعها². ولا شك أنّ اجتهاد عثمان وعلي رضي الله عنها لم يكن مخالفا لظاهر الحديث وأنّ ما أجاب به النبي صلى الله عليه وسلم الرجل كان بمقتضى ما كان عليه الناس في زمنه من أمانة وثقة، ولذلك أمر أن تُترك الإبل ولا يُتعرَّض لها لأمانها من الضرر ووصول أيدي الناس إليها، لكن لما رأى عثمان وعلي فساد أخلاق الناس والطمع في أموال الناس وحقوقهم اجتهد كلٌّ منها بما يراه مناسبا لحفظ أموال الناس من أيدي الظالمين وإن كان هذا الاجتهاد في ظاهره مخالف لظاهر الحديث لكن يتفق مع حقيقته ومقصده في صيانة المال وحفظه. والأصل المقرر شرعا وعقلا أنّ المصالح متى تعددت وتزاحمت فإنّ أولى السُّبُل اتّباعا هو سبيل الجمع بين تلك المصالح وتحصيلها مجتمعة؛ فالذي يقدر على الجمع بين أعظم الفعلين مصلحة ودرء أذناهما مفسدة جمَع بينهما كمن يرى مسلما يريد أن يقتل أخاه وآخر يريد أن يسرق مال أخيه فإن استطاع أن يجمع بين إنقاذ الأول من الموت والآخر من حفظ ماله وجب عليه ذلك، وإن تعذّر له تحصيل المصلحتين معا فعليه إنقاذ الأول من الموت لأنّ حفظ النفس أولى بالمحافظة³.

وإذا تعذّر الجمع بين المصالح فإنه يتعيّن الرجوع إلى الترجيح فيما بينها وذلك بتقديم الأولى فالأولى، وكان لعلماء الأمة قديما جهودا مباركة في بيان طرق التقديم والترجيح بين المصالح الازدحام والتعارض، وبناء الأحكام وفقا لتلك القواعد والضوابط حريّا لتحصيل المصلحة بما تقتضيه نصوص الشرع ومقتضى العقول السليمة؛ والترجيح بين المصالح يكون باعتبارات مختلفة كالترجيح بناء على درجة المقاصد وقوتها، وبعموم المقاصد وخصوصها، وترجيح المقاصد الأخروية على الدنيوية وغير ذلك من أوجه الترجيح المختلفة.

¹ المَرَبَد بكسر اللام وفتح الباء من رَبَدَ وهو الموضع الذي تُحبس فيه الإبل والغنم، وربده حبسه، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2/182.

² انظر الباجي أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ، ج6/143، 144.

³ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/128 بتصرف.

ثالثاً: أهمية فهم علل النصوص وضبطها في تفسير النصوص

تعليلاً للأحكام مذهب الجمهور ولم يخالف في ذلك إلا من شذَّ من أهل العلم كالظاهرية والنظام من المعتزلة وغيرهم، وابتداء الأحكام الشرعية على العلل والمصالح لا يحتاج إلى بيان أو توضيح وعلى المجتهد أن يلتفت إلى تلك العلل والمصالح ولا يغض الطرف عنها. وانطلاقاً من مبدأ التعليل اجتهد الصحابة في كثير من الأحكام والحوادث التي وقعت في عصرهم، ولذلك أعملوا القياس في كثير من اجتهاداتهم والقياس لا يتأتى إلا بمعرفة المعنى والوصف الذي يصلح أن يكون علّة ويتحقّق في الفرع المراد إلحاقه بالأصل، ولهذا ذهب عليّ رضي الله عنه إلى القول بجلد السكران ثمانين قياساً على القاذف؛ فعن عمر بن الخطاب: "أنه استشار في الخمر يشربها الرجل فقال عليّ نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين"¹.

فعليّ وإن لم يجد نصّاً ثابتاً في عقوبة الخمر إلا أنه نظر إليه باعتباره يشترك مع القذف في وصف معتبر وهو الافتراء فألحقه به وجعل شارب الخمر كالقاذف ولم يكن في عهده صلى الله عليه وسلم نصٌّ في تحديد عقوبة شرب الخمر إذ كانوا يضربون بالأيدي والنعال والجريد، فاعتمد على النظر والقياس في تحديد العقوبة وحاصل ذلك أنه راجع إلى إقامة السُّكر مقام القذف كون السُّكر غالباً ما يقع فيه الافتراء والقذف وهذا ما جعله يساويه في الحكم².

وكذلك أيضاً حكم ما نصّ عليه الشارع من الأعيان التي يقوم غيرها مقامها من كلّ وجه أو يكون أولى منها كالنص على الأحجار في الاستجمار ومعلوم أنّ الخرق والقطن والصوف أولى منها في التطهير والتنظيف، وكذلك النص على الغسل بالتراب من ولوغ

¹ مالك، الموطأ، كتاب الأشربة، باب الحد في الأشربة، رقم 2، ج2/842، الحاكم، المستدرک، كتاب الحدود، رقم 8131،

ج4/417، والأثر صحيح وله طرق مختلفة، انظر، الزيلعي، نصب الراية، كتاب الحدود، باب حد الشرب، ج3/346.

² انظر الهري محمد الأمين، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، ت بإشراف هاشم محمد مهدي، دار المنهاج، دار طوق

النجاة، ط1، 1430هـ، ج18/499.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الكلب والأشنان¹ أولى منه فَعُلْم مقصود الشارع منه وحصول ذلك المقصود على أتم الوجوه بنظيره وما هو أولى منه وأحرى بالاعتبار².

وعلى أصل التعليل يبني القياس وتُلحق فروع الأحكام بأصولها الثابتة أحكامها وذلك لاشتراكهما في العلة الموجبة للحكم، ومثاله في واقعنا المعاصر قياس البصمة الوراثية وإلحاقها بالقيافة³ في إثبات النسب، وقد أيد مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة وقرر جواز الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي واعتبارها وسيلة في إثبات الجرائم التي ليس فيها حد شرعي⁴.

والتعليل أحيانا يكون بالاتفات إلى مقاصد النصوص والاستناد إلى حكمة التشريع منها وقد يكون ذلك بحذف خصوص الوصف وإناطة الحكم بالمقصد الأعم، ومثال ذلك مسألة زكاة الفطر فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخرجها من الأقوات كالتمر والشعير غير أنّ البعض كالحنفية ومن وافقهم ذهبوا إلى جواز إعطائها نقدا.

وفي عصرنا أفتى البعض بعدم جواز إخراجها نقدا معتبرا أنّ ذلك مخالف لظاهر الحديث، وهذا القول فيه نوع من التضييق لا سيما وأنّ النقود أصبحت في أغلب الأحيان تحتل مساحة واسعة في المعاملات بين الناس؛ وقد حدث في بعض الأمصار أنّ المزكي يشتري صدقة الفطر من أحد التجار بثلاثين ريالاً فيسلمه للفقير ثمّ يذهب الفقير ليبيعها لنفس التاجر بالثمن نفسه أو أقل أحيانا وذلك حين يكثر الطعام لدى التاجر، ويظل بذلك

¹ الأشنان بضم الهمزة وكسرهما لغةً معرّب وتقديره إعلان يقال له بالعربية الحُرْض وتَأشّن غسل يده بالأشنان، والأشنان شجر من الفصيلة الرمامية ينبت في الأرض الرملية يُستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي انظر الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج1/16، إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1/19.

² انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/19.

³ القيافة مصدر من قاف قيافة وفي اللغة تتبع الأثر والشبه، والقيافة شرعا لا تخرج عن المعنى اللغوي والفقهاء يعرّفونها بأنها عملية يتم فيها تتبّع الآثار ومعرفة الشبه بالشبه، والقائف الذي يتتبع الآثار ويعرفها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه، انظر ابن منظور، لسان العرب، ج9/293، فرج سعيد أحمد، القيافة تعريفها ومشروعيتها وشروط العمل بها، مجلة جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، العدد 5، 2015م، ص 5.

⁴ انظر المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي في دوراته العشرين، ص 343، 344.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الطعام يباع ويشترى والفقير في حقيقة الأمر أخذ نقدا ولم يأخذ طعاما، ولا ريب أن كمال شريعة الإسلام يقضي على خلاف مثل هذه الأقوال والآراء التي فيها تشدّد وتعنت¹.

كما يكون التعليل بتخطي عموم اللفظ وإناطة الحكم بالخصوص، كما في الصحيح: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصة وعن بيع الغرر"².

وهذا الحديث فيه تقرير على منع كل البيوع التي تشتمل على الغرر بغض الطرف عن طبيعته ودرجته، كالنهى عن المخاضرة والملامسة والمناذبة والمزابنة³، غير أنه لا يعني أن كلّ معاملة اشتملت على الغرر محرمة شرعا؛ فالمساقاة⁴ مثلا تُستثنى من الإجارة المجهولة العمل للحاجة وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم: "أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم وأن لرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرتها"⁵.

وعند أبي حنيفة المساقاة باطلة مستدلا بالعموم الذي يقضي بتحريم الغرر والأجرة في المساقاة عنده فيها غرر إذ لا يمكن التأكد من سلامة الثمرة من عدمها، ولذلك أجابه الجمهور القائلون بالجواز بأن حديث النهي عن الغرر عام وحديث الجواز خاص فيكون الخاص قاضيا على العام ومقدّما عليه؛ فدلّ ذلك على أن المساقاة مستثناة من العام الذي يفيد تحريم المعاملات التي تشتمل على الغرر مطلقا، ويكون ذلك من باب إناطة الحكم بالخصوص واستثنائه من العموم للضرورة والحاجة تقتضي ذلك للتيسير على الناس في أمور معاشهم⁶.

¹ انظر القرضاوي يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008م، ص 73، 75، كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1423هـ، ص 155، 157.

² مسلم، الصحيح، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، رقم 1513، ص 707.

³ المخاضرة من الخضرة وهو أن يبيع المرء الثمار أو الزرع قبل نضجها وبُدوّ صلاحها، والملامسة وهي أن يلمس ثوبا مطويا ثم يشتريه ولا خيار له إذا رآه أو يقول له البائع إذا لمسته بعثته لك، والمناذبة بأن يقول إذا نبذته أو نبذت الحصة فقد وجب البيع، والمزابنة هي بيع التمر اليابس بالرطب كيلا وبيع الزبيب بالعنب كيلا، انظر الأنصاري زكريا، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، ج4/607.

⁴ وهي معاقدة دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء من ثمره وهي المعاملة، انظر المجددي محمد عيم، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 203.

⁵ مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم 1551، ص 728.

⁶ انظر العظيم آبادي محمد أشرف، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه تهذيب سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ، ج9/201.

الفرع الثاني: علاقة تفسير النصوص بدلالات الألفاظ

أولاً: أهمية أصول الفقه ودعوى إخراج دلالات الألفاظ منه

يُعدُّ علم أصول الفقه من ابتكارات العقل الإسلامي ومن منجزات الحضارة الإسلامية إذ يعتبر من العلوم الأصيلة التي ظهرت في العالم الإسلامي والغرض منه إدراك معاني نصوص الشريعة وتفسيرها بما يلائم مقاصدها وينسجم مع قواعدها، وهو عبارة عن جملة من التقنيات المُحكّمة والقواعد الدقيقة التي تمكن المجتهد من النظر في النصوص وبعضها قواعد لغوية من خلالها يتم تفسير التراكيب اللفظية كالأمر والنهي، والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها، وبعضها قواعد عقلية للتعامل مع النص من جهة لوازمه العقلية.

ومعلوم أنّ الصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكونوا بحاجة إلى تدوين تلك القواعد لامتلاكهم ملكة فطرية في فهم لسان العرب وكذلك من جاء بعدهم، غير أنه حين بدأ الإسلام في التوسع بدأ اللسان الأعجمي يختلط باللسان العربي وصاحب ذلك انتشار بعض الأفكار الواردة من اليونان أو الفرس فكان لزاماً من وضع قواعد وضوابط لتفسير النصوص حفاظاً عليها من التحريف والتزييف، وصرح ابن خلدون في توضيح هذا المعنى قائلاً: "واعلم أن هذا الفن -أصول الفقه- من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غُنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج إليها فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام فمنهم أخذ معظمها"¹.

وكانت مناهج تفسير النصوص ثمرة جهود ونتاج قرائح علماء المسلمين الأخيار الذين أبداعوا فيها أئماً إبداعاً ورسوموا بذلك معالم أحسن العلوم وأجود الفنون المتعلقة بالعلوم الشرعية وذلك بعد استقراء الأساليب العربية وإدراك طبيعتها في الخطاب ومعرفة ما يمكن أن تؤدي إليها الألفاظ من مدلولات وذلك قصد فهم النصوص الشرعية واستخراج الأحكام منها وإدراك القواعد العامة للتشريع².

¹ ابن خلدون، المقدمة، ت عبد الله الدرويش، دار يعرب، د. م، ط1، 1425هـ، ج2/201.

² انظر محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/9 وما بعدها.

ولا يخفى أن قواعد تفسير النصوص ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة العربية التي هي لغة الوحي وقد أشار بهاء الدين السبكي للصلة الوثيقة بين علم المعاني وأصول الفقه فقال: "اعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما علم المعاني هما موضوع غالب الأصول، وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومسائل الأخبار والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل والتراجيح كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني"¹.

وقد ذهب البعض من أهل العلم إلى القول بإخراج دلالات الألفاظ من أصول الفقه بحجة أن ذلك راجع إلى مباحث لغوية بحتة كبناء العام على الخاص والمطلق على المقيد ورد المجلد إلى المبين وما يقتضيه الأمر والنهي ونحوه ذلك؛ فالواجب على المجتهد البحث عن مواقع الألفاظ في لغة العرب وموارد كلام أهلها فما وافقه فهو أحق بالاتباع والأخذ به، وإذا اختلف أهل الأصول مثلاً في مسألة ابتداء العام على الخاص هل يكون بإطلاق أم بشروط كأن يكون الخاص متأخراً، أو حمل معنى النهي هل هو على التحريم أو الكراهة؟ أو ما شابه فإن الحكم في ذلك هو اللغة العربية وما هو متعارف لدى الناطقين بها، أما إذا وجد ما يدل على ذلك من أدلة الشرع من كون العام يحمل على الخاص أو النهي على التحريم مثلاً فالمسألة تعتبر من أصول الفقه².

وأرى أنه لا داعي من التعمق في هذه المسألة والتكلف فيها لإخراج القواعد الأصولية اللغوية من أصول الفقه؛ وقد اتفق الأصوليون على إدراج تلك القواعد ضمن مباحث أصول الفقه ولم نجد أحداً منهم تطرق إلى هذه المسألة وتكلف النظر فيها ومعلوم أن أغلبهم كانوا متمرسين في اللغة أمثال الجويني والغزالي والرازي وابن تيمية والشاطبي وغيرهم.

ثانياً: دلالات النصوص عند الأصوليين

1/ دلالات النصوص عند الأحناف

النص قد يدل على معان متعددة بطرق مختلفة من طرق الدلالة وهي عند الأحناف أربعة: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص وفيما يأتي تفصيل ذلك:

¹ بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، ت عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ، ج47/1، ص48.

² انظر قادر زكريا، من أصول الفقه على منهج أهل الحديث، دار الخراز، ط1، 1423هـ، ص18.

أ/ عبارة النص

عرفها السرخسي بقوله: "أما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويُعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له"¹.

وعرفها أديب صالح بقوله: "هي دلالة صريحة بلا نظر ولا بحث وهي دلالة ما سيق لأجله الكلام سواء سيق له أصالة أو تبعا"².

ب/ إشارة النص

وعرفها البزدوي بأنها: "العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه"³.

وعرفها السرخسي بقوله: "والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز"⁴.

والأمثلة على عبارة النص وإشارة النص كثيرة من ذلك قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ الحشر: ٨، والثابت بالعبارة في هذه الآية هو استحقاق نصيب من الفيء للفقراء لمجيء سياق الآية به، وأما الثابت بالإشارة أن المهاجرين من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا لاستيلاء المشركين عليها⁵.

ومثاله أيضا قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثِلَتًا وَرَبْعًا﴾ النساء: ٣، والحكم المقصود أصالة بسوق الكلام في هذه الآية الشريفة هو إباحة الزواج بأربع نساء ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور وهو ثابت بعبارة النص، وأما إباحة الزواج فهو ثابت بالإشارة⁶.

¹ السرخسي شمس الأئمة، الأصول، ت أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1414هـ، ج236/1.

² صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/469.

³ البخاري علاء الدين، كشف الأسرار، ج1/68.

⁴ السرخسي، الأصول، ج1/236.

⁵ السرخسي، الأصول، ج1/236، النفتازاني، شرح التلويح، ج1/249.

⁶ انظر، صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/472.

ج/ دلالة النص

عرفها السرخسي بقوله: "فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأي"¹.

ومنهم من عرفها بأنها: "دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى"².
ودلالة النص نوعان³:

أحدهما: دلالة قطعية وهي التي يكون المعنى فيها معلوم قطعاً لا يحتمل أن يكون غيره هو المقصود كتحريم التأفيف ونهر الوالدين في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ الإسراء: ٢٣، وتحريم الاعتداء على مال اليتيم بالوجوه المختلفة كالأكل والإحراق مثلاً أخذاً بقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ النساء: ١٠.

والآخر: دلالة ظنية وهي التي لا يكون المعنى فيها معلوماً قطعاً إذ يحتمل أن يكون غيره هو المقصود ومثال ذلك: إيجاب الكفارة على المفطر في رمضان بالأكل والشرب فهي ظنية إذ يحتمل أن تختص الكفارة بالجماع فقط كما ورد الحديث.

د/ اقتضاء النص

عرفه السرخسي بأنه: "عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم"⁴.

وعرفه الدكتور فتحي الدريني بقوله: "دلالة اللفظ على معنى مقدر لازم للمعنى المنطوق متقدم عليه مقصود للمتكلم يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً"⁵.
والمعنى الذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته على تقديره على ثلاثة أقسام⁶:

¹ السرخسي، الأصول، ج 1/241، السَّغْنَاقي حسام الدين، الكافي شرح البيزوي، ت فخر الدين قانت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1422هـ، ج 3/1053.

² التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج 1/245.

³ البخاري، كشف الأسرار، ج 1/73.

⁴ السرخسي، الأصول، ج 1/186.

⁵ الدريني فتحي، المناهج الأصولية، ص 276.

⁶ انظر البخاري، كشف الأسرار، ج 1/75.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الأول: ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"¹.

ومعلوم أن الخطأ والنسيان لم يرفعا بدليل وقوعهما في الناس وعليه فلا بد من تقدير مضمرة لاستقامة الكلام وصدقه وتقديره بأن يقال وضع اثم الخطأ أو حكمه عن أمتي².

الثاني: ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلا كما في قوله تعالى ﴿ وَسَّأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ يوسف: ٨٢، والتقدير هنا سؤال أهل القرية لا القرية ولا جدرانها أو بيوتها إذ لا يصح ذلك عقلا، والتقدير في العير سؤال الناس والرفاق الذين كانوا فيها³.

الثالث: ما وجب تقديره صحة الكلام شرعا: ومثاله قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾ البقرة: ١٧٣، ولكي يصح الكلام شرعا يجب تقدير محذوف هو الأكل أو الانتفاع أي إنما حرم عليكم الأكل والانتفاع بذلك.

2/ عند الجمهور: يقسمون الدلالة إلى منطوق ومفهوم

أ/ دلالة المنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق⁴.

والمنطوق ينقسم إلى قسمين صريح وغير صريح؛ فالصريح هو دلالة اللفظ على الحكم بطريقة المطابقة أو التضمن كون اللفظ وضع له وهو عبارة النص عند الحنفية؛ ومثاله قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: ٢٧٥، بحيث دل النص بمنطوقه الصريح على جواز البيع وتحريم الربا⁵.

وغير الصريح هو ما يلزم عما وضع له اللفظ وهو يقارب في معناه اقتضاء النص عند الأحناف.

¹ ابن ماجه محمد بن يزيد، السنن، باب طلاق المكره والناسي، رقم 2043، ج3/199، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطلاق، رقم 2801، ج2/216، وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين، انظر الرباعي، فتح الغفار، رقم 4521، ج3/1550.

² انظر صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/548.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج13/40.

⁴ ابن مفلح، أصول الفقه، ج3/1056، الأصفهاني، بيان المختصر، ج2/430، الزركشي، تشنيف المسامع، ج2/677.

⁵ صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/594.

ب/ دلالة المفهوم: وتنقسم إلى قسمين هما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة

➤ مفهوم الموافقة: وهو دلالة النص عند الأحناف، وعرفه الأمدى بقوله: "أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب"¹.

وعرفه الزركشي: "بأنه بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق"².

وفحوى الخطاب هو أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى من المنطوق به كتحریم ضرب الوالدين الذي هو أبلغ من تحريم السب والشتم، وأما لحن الخطاب فيكون الحكم في المسكوت عنه مساوٍ للمنطوق ومثاله تحريم إحراق مال اليتيم وإتلافه³.

➤ مفهوم المخالفة: وعرفه الأمدى بقوله: "وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب"⁴.

وعرفه الدريني بأنه: "دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق لغير المنطوق لانتهاء قيد معتبر في تشريعه"⁵.

ومثال ذلك قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الحجرات: ٦، وفي هذا دلالة على أن العدل إن جاء بنبا لم يتبين، ومنه قوله تعالى أيضا ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطلاق: ٦، فيه دلالة على أن المبتوتة غير الحامل لا يجب عليها الإنفاق⁶.

¹ الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/84.

² الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج1/166، الزركشي، البحر المحيط، ج4/5.

³ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 53 وما بعدها، الزركشي، تشنيف المسامع، ج1/342، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج3/154.

⁴ الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/88.

⁵ الدريني فتحي، المناهج الأصولية، ص 313.

⁶ انظر الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج1/243، الغزالي، المستصفي، ص 265، الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/88.

ثالثا: تطبيقات أثر الدلالة في تفسير بعض نصوص السنة الشريفة

1/ عبارة النص: ومثال ذلك حديث: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاثٍ الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة"¹. فهذا الحديث دال بعبارته على أن استحقاق القتل لا يكون إلا بأمر ثلاثة وهي: الكفر بعد الإيمان والزنا بعد الإحصان وقتل نفس بغير نفس.

والثيب الزاني هو من تزوج ووطئ بنكاح صحيح ووقع في الزنا سواء أكان ذكرا أم أنثى ويشترط أن يكون بالغا عاقلا حرا وعقوبته الرجم، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رجم ماعزا والغامدية، وكذلك القاتل الذي يقتل عمدا وعدوانا فهو يُقتل قصاصا وقد جاء التنصيص على ذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ البقرة: 178، والمرتد عن دين الإسلام لعله تغيير الملة.

فهذه الأمور الثلاثة من الأسباب الموجبة للقتل وقد دل على ذلك لفظ الحديث وعبارته، وهذه الأمور الثلاثة هي معانٍ مقاصدية تستوجب القتل وهي تعود على الكليات الخمس بالإخلال والنقض فالزنا فيه إخلال بكلية النسل وهو سبب في اختلاط الأنساب، والقتل أيضا فيه إهدار لنفس مسلمة بغير حق ولذلك فإن القاتل لَمَّا تسبب في إتلاف نفس بريئة كان الأنسب أن يجازى بجنس عمله وهو القتل وذلك حفاظا على النفوس من الاعتداء، وأما حكم الردة فإن في ذلك إخلال بكلية الدين الذي هو أعظم المقاصد وأساسها ولا سيما إن أعلن المرتد محاربته للإسلام وأهله وذلك من خلال السب والشتم وإثارة الفتنة والبهتان.

¹ البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى أن النفس بالنفس والعين بالعين، رقم 6878، ج5/9، مسلم، كتاب القسامة والمحاريب، باب ما يباح به دم المسلم، رقم 1676، ص 798.

2/ إشارة النص:

- قوله صلى الله عليه وسلم: "أغنوهم عن الصدقة في مثل هذا اليوم"¹.
- وقد أفاض شمس الأئمة السرخسي في استنباط الأحكام عن طريق دلالة الإشارة من بعض نصوص السنة وأورد هذا الحديث وقرر ما يأتي:
- أن الثابت بالعبارة وجوب زكاة الفطر ولزوم أدائها إلى الفقراء يوم العيد وذلك ما جاء لأجله السياق، وأنه ثبت بالإشارة عدة أحكام منها:
 - أن الزكاة إنما تجب على الأغنياء لأن الإغناء لا يتحقق إلا من الغني وأما الفقر فلا يتحقق به ذلك.
 - ومنها أن الواجب صرف الزكاة إلى المحتاج فهو الذي يُتصوّر إغناؤه.
 - أن إخراجها ينبغي أن يكون قبل صلاة العيد ليستغني المحتاج عن المسألة ويتفرغ قلبه لأدائها بخشوع وتدبر.
 - ومنها أن الإجزاء في إخراجها يكون بأي مال ما دام العبرة في ذلك هو الإغناء وذلك يحصل بمطلق المال وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير غيرهما.
 - ومنها أيضا أن الأولى في صرف الصدقة إلى مسكين واحد لتحقق الإغناء به وذلك بخلاف تقسيمها على عدد من المساكين، وهذه جملة من الأحكام عُرفت بإشارة النص وهو من جوامع الكلم الذي حُصّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم².
- وهذه المعاني التي قررها السرخسي بناء على إشارة النص يمكن الاستئناس بها في تفسير النصوص وبناء الأحكام عليها لا سيما إذا كانت معانٍ لا تناقض عبارة النص، وذلك كالقول بجواز إعطاء زكاة الفطر نقدا إذا تغيّرت الأعراف وتبدّلت الظروف كما هو الأمر في زماننا حيث أصبح للنقود أثر بالغ وأهمية كبيرة في حياة الناس وهي أنفع للفقير.

¹ الزيلعي، نصب الراية، كتاب الزكاة، فصل في مقدار الواجب ووقته، ج2/432، وقال غريب بهذا اللفظ، وعند الدارقطني في سننه بلفظ أغنوهم في هذا اليوم، كتاب زكاة الفطر، رقم 2133، ج3/89، البيهقي في السنن الكبرى بلفظ أغنوهم عن طواف هذا اليوم، من حديث الربيع عن أبي معشر وقال أبو معشر هذا نجيح السندي المدني وغيره أوثق منه، كتاب الزكاة، باب وقت إخراج زكاة الفطر، رقم 7739، ج4/292، والحديث ضعفه ابن الملقن، البدر المنير، ج5/620.

² السرخسي، الأصول، ج1/240، 241، صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/489، 490.

3/ دلالة النص: إيجاب الكفارة في رمضان بالأكل والشرب

ذهب الأحناف والمالكية والثوري وجماعة¹ إلى وجوب الكفارة على المكلف إذا انتهك حرمة رمضان بالأكل أو الشرب وذلك بخلاف ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة². وقد جاء في السنة عن أبي هريرة أن رجلاً جاء إلى النبي فقال هلكت، قال: وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: هل تجد ما تُعْتَق رقبته؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا، قال فهل تجد ما تطعم به ستينا مسكيناً؟ قال لا، قال: ثم جلس فأتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال: تصدق بهذا، قال: أفقر منا؟ فما بين لابتئها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك³.

فالحديث دلّ بعبارته على أن معنى الوقاع في نهار رمضان سبب في إيجاب الكفارة وهو أمر متفق عليه بين العلماء وهو معنى واضح لا يخفى على أحد؛ بينما الأحناف والمالكية ذهبوا إلى أبعد من ذلك واعتبروا أن دلالة النص على الحكم تتمثل في انتهاك حرمة الصيام والاعتداء عليه لذلك لم يقتصروا على الوقاع فحسب لإيجاب الكفارة؛ وإنما وسَّعوا دلالة النص لتشمل كل من انتهك حرمة شهر رمضان بالأكل أو الشرب اللذين يشتركان مع الجماع في معنى الانتهاك، لأن الأكل والشرب في نظرهم يتحقق فيهما هذا المعنى فيثبت لكل منهما من طريق دلالة النص حكم الجماع الذي دلت عليه عبارة النص⁴. قال السرخسي: "وقد علمنا أنه لم يرد الجنائية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جنائية لعينه، ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جنائية أصلاً، فعرفنا أن جنائته كانت على الصوم باعتبار ركنه الذي يتأدى به وقد

¹ الزيلعي فخر الدين، تبين الحقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الأميرية الكبرى، القاهرة، ط1، 1313هـ، ج1/328، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2/65.

² الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج2/178، ابن قدامة أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ، ج1/444.

³ مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان، رقم 1111، ص 495.

⁴ انظر صالح محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1/529.

عُلم أن ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ووجوب الكفارة للزجر عن الجنابة على الصوم"¹.

4/ اقتضاء النص

قال عليه الصلاة والسلام: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه"²، والحديث يدل بعبارته على أن المرء إذا صام فأكل أو شرب ناسيا فإن صيامه صحيح وأنه لا إثم ولا حرج عليه ويعتبر ذلك إكراما من الله تعالى له فلا يصح له أن يفطر أو يبطل صومه إذا وقع منه ذلك³.

وقد حمل المالكية الحديث على نفي الحرج والإثم على الناسي وأوجبوا عليه القضاء⁴.
فالحديث يتضمن معنى عدم المؤاخذه على الناسي لانتفاء معنى القصد في أكله أو شربه عند صيامه، وهذا المعنى يتحقق في أيضا في الإكراه فلا يفسد الصوم به لأن الطعام أو الشراب الذي وصل إلى جوفه لم يكن باختياره أنه أعذر من الناسي⁵.

¹ السرخسي، الأصول، ج1/244، 245.

² مسلم، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه، رقم 1155، ص 512.

³ انظر مكي نجاة، أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتزيلا، ص 113، وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة - الجزائر - لسنة 1430/1429هـ - 2008/2009م، تحت إشراف الدكتورة مليكة مخلوفي.

⁴ انظر القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت يحيي إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1419هـ، ج4/119.

⁵ انظر الشيرازي أبو إسحاق، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ت محمد الزحيلي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ج2/608.

المبحث الثاني: علاقة المقاصد بتفسير النصوص

تقرر فيما سبق أن الأحكام الشرعية ما جاءت إلا لجلب المصالح ودرء المفاسد وأن تفسير النصوص والنظر في دلالاتها ومعانيها ينبغي ألا يخرج عن الإطار الذي تقرر في الشريعة، وفي هذا المبحث سأطرق إلى بيان صلة المقاصد بتفسير النصوص وإبراز مدى أثرها في فهمها واستنباط المعاني الشرعية منها.

المطلب الأول: أهمية التفسير المقاصدي للنصوص وضوابطه

لا يخفى أن فهم نصوص الشريعة يتحقق منه جملة من الفوائد ولعل أهمها فهم مراد الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وكل من فهم مراد الشارع نال ثواب الدين والدنيا وفي هذا المطلب يتبين أهمية المقاصد وأثرها في فهم وتفسير النصوص.

الفرع الأول: أهمية التفسير المقاصدي للنصوص الشرعية

إنّ الفهم المقاصدي للنصوص وبناء الأحكام عليه له أهمية بالغة إذ به يستطيع المجتهد الكشف عن مقاصد الأحكام وغاياته بحيث لا يكتفي فقط بالنظر الظاهري؛ ولا شك أنّ هذا المنهج السديد والنظر الرشيد قد حظي باهتمام بالغ من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين فهموا التنزيل حقّ الفهم وأدركوا مقاصد التشريع وغايات الأحكام فكانت اجتهاداتهم وأقضيتهم جارية على هذا النَسَق، وحُقَّ أن نسمي اجتهادهم بالاجتهاد المقاصدي وذلك نتيجة فهم النصوص فهما مقاصدياً¹ وتفسيرها على النحو الذي تقتضيه.

وقد جعل ابن تيمية ذلك أصل للعلم والإيمان وسبب للسعادة والنجاة في الدارين، كما أكد أيضاً على وجوب الفهم والتدبر لنصوص الوحي لأنّ الفهم مقتضى الفطرة التي خلق الله تعالى الناس عليها، والعادة المطردة التي جَبَل الله تعالى الخلق عليها توجب اعتناء الصحابة رضي الله عنهم واهتمامهم بما أنزل عليهم من القرآن لفظاً ومعنى بل إنّ اعتنائهم بالمعنى

¹ الفهم المقاصدي للنصوص: عرّفه الدكتور عبد القادر جرادة بأنه عملية ذهنية تجري على أصول المنطق وغاياته الإحاطة بضمون القاعدة التشريعية بحيث يتلاءم مع الواقع الذي يخياه المجتمع فيتجاوز فيه المفسر ألفاظ النص وعباراته، وذلك بالبحث عن قصد المشرّع والحكمة التي لأجلها وضع النص، أي بالبحث عن روح النص لا في شكله وعباراته، انظر الشوبكي محمد رفيق، فهم النصوص دراسة مقاصدية، مجلة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الأربعون (1)، عام 2016م، ص 262، ويمكن القول أيضاً بأنه عبارة عن البحث عن المقاصد والحكم التي جاءت بها النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بناء عليها من غير الاقتصار على ظواهرها فقط.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

أوكّد من اعتنائهم باللفظ؛ وقد كان صلى الله عليه وسلم أحرص على تعريف أصحابه معاني القرآن الكريم من حرصه في تعريفهم بحروفه وألفاظه لأنّ معرفة الحروف من دون المعاني لا تحصيل المقصود أبداً وما أريد باللفظ إلا معناه¹.

ونظراً لأهمية الفهم المقاصدي للنصوص كان ابن القيم شديد الاهتمام بالمقاصد واعتبارها في استنباط الأحكام والنظر إلى النصوص الشرعية في إطار الرابطة المقاصدية الكلية التي تدور ضمنها أحكام الشريعة، وحين حديثه عن اعتبار النيات والألفاظ في الطلاق صرح أنه لا تلزم أحكام الطلاق إلا إذا كان المتكلم قاصداً لها ومريداً لموجباتها ومقتضياتها، فلو قال الأعجمي لامرأته أنت طالق وهو لم يدر أصلاً معنى هذا اللفظ فإنّ ذلك لا يسمى طلاقاً، كما لو أنه نطق بكلمة الكفر وهو لا يعلم معناها لا يُعدّ ذلك كفراً، وقد استدل على ذلك بأثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "قضى في امرأة قالت لزوجها شبّهني فقال كأنك ظبيّة كأنك حمامة، قالت لا أرضى حتى تقول خلية طالق، فقال ذلك فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه خذ بيدها فهي امرأتك"²، ثمّ صرح قائلاً: "وهذا هو الفقه الحي الذي يدخل على القلوب بغير استئذان وإن تلقظ بصريح الطلاق وقد تقدّم أنّ الذي قال لمّا وجد راحلته: "اللهم أنت عبي وأنا ربك"³، أخطأ ممن شدة الفرح لم يكفر بذلك وإن أتى بصريح الكفر لكونه لم يُردّه، والمكره على كلمة الكفر أتى بصريح كلمته ولم يكفر لعدم إرادته"⁴.

كما اعتبر أيضاً أنّ الفقه الحقيقي هو الذي يُنظر فيه إلى مقاصده وغاياته، فإذا تعامل الفقيه مثلاً في مسألة الطلاق تلك بالنظرة الظاهرية السطحية من دون التأمل في المقاصد والنيات فإنه يعتبر ذلك طلاقاً، لكن البحث والنظر عن المقصد والسياق الذي جاء فيه الكلام يُثبت له يقيناً أنّ ما قاله الرجل لا يمكن بحال من الأحوال أن يسمى طلاقاً فضلاً أن يُعدّ كذلك، والشريعة الغراء لا تقبل مثل الأحكام السطحية التي تتنافى مقاصدها في تشريع

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5/157، بتصرف يسير.

² انظر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب من قال طالق يريد به غير الفرق، رقم 14997، ج7/558، ابن كثير، مسند الفاروق، كتاب النكاح، رقم 549، ج2/210، وانظر المتقي الهندي، كنز العمال، رقم 27908، ت بكري حياي، صفوة السقا، الرسالة، ط5، 1401هـ، ج9/699.

³ مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها، رقم 2747، ص 1258.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/55.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الأحكام، وأن مثل هذه الحيل ينبغي أن يعامل صاحبها بنقيض مقصوده ونيته وهذا الأمر أدركه سيدنا عمر رضي الله عنه حين لم يعتبر ذلك طلاقاً بل أمر الرجل بتأديب زوجته وزجرها، فهذا هو الفقه الحي الذي يبني على مراعاة المقاصد واعتبارها وليس فقط بالنظر الظاهري في الوقائع من غير تأملٍ في مقاصدها ولا نظر في عللها وغاياتها¹.

فالذي يُحسن النظر في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية يجد أن الأحكام التي تستنبط منهما لا تقتصر فقط على المعاني الظاهرة إنما تكون بتمعُّنها والنظر إلى مقاصدها التي جاءت النصوص لتحقيقها، وفهم النصوص فهما صحيحا يؤدي بلا شك إلى تحقيق مقاصد الشرع إما جلباً للمصالح أو درءاً للمفاسد وتحقيق التوازن والعدل حين استنباط الأحكام الشرعية بعيداً عن الهوى والتسبب من جهة والترُّمُّ والتشدد من جهة أخرى في إطار التشريع العام ما يجعل المجتهد يطمئن للأحكام التي يصل إليها في اجتهاداته حين يأخذ الناس على الوسط المعهود من هذه الشريعة الغراء.

وتتجلى أهمية التفسير المقاصدي للنصوص من خلال ما يأتي:

أولاً: جلب المصالح ودرء المفاسد

أجمع علماء الإسلام أن شريعة الإسلام جاءت لتحقيق المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها؛ قال ابن القيم: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"².

لذلك فإن فهم نصوصها وتفسيرها حريٌّ أن يكون وفق هذا الإطار المقاصدي الذي صيغت وفقه ولا يحق الخروج عن هذا الإطار إما بالاختصار فقط على اعتصار ظواهر الألفاظ لاستنباط الأحكام منها كما هو شأن أهل الظاهر الذين جمدوا على حرفية النصوص من غير تعقل لمعانيها ومقاصدها، أو الخروج عن مقتضيات النصوص من غير التقيد بها والالتزام بحدودها وضوابطها كما هو الأمر عند غلاة الأخذ بالمصالح .

¹ انظر الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص 33.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 11/3.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وأكد العز بن عبد السلام على وجوب فهم نصوص الكتاب والسنة وفق الاعتبار المصلحي لابتنائها على جلب المصالح ودرء المفسدات، فلا ضير أن نجد وراء كل حكم شرعي مصلحة يحث على تحصيلها أو مفسد يرمي إلى دفعها؛ لأنه ما من أمر أو نهي مثبت في القرآن إلا وهو خير يحث الناس عليه أو شر يجرهم عنه أو جمعا بين الحث والزجر¹.

فأحكام الشرع الثابتة في الكتاب والسنة لا يمتري فيها عاقل أنها مصلحة للعباد في معاشهم أو معادهم أو فيهما معا وذلك هو غاية الطلب في استنباط الأحكام؛ ويقدر ما يكون تحقيق مقاصد النصوص تكون الاستجابة لها تطبيقا وتفصيلا، ويقدر ما يكون تفويت مقاصدهما بقدر ما يكون إهدارها وإلغاء العمل بها².

كما وضح الشاطبي أن الأوامر والنواهي من جهة اللفظ وإن تساوت في دلالة الاقتضاء والتفريق بين ما هو منها أمر أو ندى وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تُعلم من النصوص وإن عُلم منها البعض فالأكثر منها غير معلوم، ويحصل التفريق بينها باتّباع المعاني والنظر إلى المقاصد والمصالح وفي أي مرتبة تقع وهو ما يطلق عليه الاستقراء المعنوي، والمستند في ذلك ليس مجرد اللفظ والصيغة وإلا لزم في الأمر ألا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام مختلفة وكذلك في النهي³.

ومثال ذلك الحث على طلب العلم ونشره وتعليمه بين الناس قد تكاثرت النصوص فيه كقوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ الزمر: ٩، وقوله أيضا ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ المجادلة: ١١.

ومن السنة قوله عليه السلام: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"⁴، وغير ذلك من النصوص التي تحث على طلب العلم وتعليمه، غير أن النظر المصلحي يقتضي أن تعليم الناس لا يكون دائما واجبا فقد يكون مستحبا وقد يكون الإكثار من ذلك مخالفا للأولى؛ فعن ابن مسعود أنه كان يُذكّرهم كل يوم خميس فقال له رجل يا أبا عبد الرحمن إنا نحب حديثك

¹ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/11.

² انظر قرطاب مصطفي، النظر المصلحي عند الأصوليين، ص 37.

³ الشاطبي، الموافقات، ج3/419، 420.

⁴ البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، رقم 5027، ج6/192.

ونشتهيه ولوددنا أنك حدثتنا كل يوم فقال: "ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهية أن أملكم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتخوّننا¹ بالموعظة في الأيام كراهية السامة علينا"².

وقد يكون نشر العلم أحيانا مكروها إن ترتب على ذلك مفسدة تفوق مصلحة التعليم، كما ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه ردّ أبا هريرة حين سمعه يذكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه بشّره بالجنة، فردّه عمر وضربه على صدره فقال صلى الله عليه وسلم: "يا عمر ما حملك على ما فعلت؟ قال: أخشى أن يتكل الناس عليها فخلّهم يعملون قال صلى الله عليه وسلم: فخلّهم"³.

وعلق الشاطبي في هذه المسألة بقوله: "ومن هذا يُعلم أنه ليس كل ما يُعلم مما هو حق يُطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علما بالأحكام، بل ذلك ينقسم فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة ومنه ما لا يُطلب نشره بإطلاق أو لا يُطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص... ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها فإن الله نذّم من اتبعها"⁴.

ثم بين ضابط ما يبلغ من أمور الدين وما لا يبلغ وذلك بعرض المسألة على ميزان الشريعة فإن صحّت فإنه ينظر إلى مآلها حسب كلّ زمان ومكان؛ فإن لم يكن في تبليغها مفسدة فللمجتهد أن يتكلم فيها وإن كان خلاف ذلك فإن المصلحة الشرعية والعقلية تقتضي السكوت عنها⁵.

¹ يتخولنا أي يتعهدنا بها واستخولهم إذا جعلهم حوّلًا وفلان يخول أهله إذا كان يرعى عليهم، ويقال فلان خائل مالٍ وهو الذي يصلحه ويقوم عليه، انظر، ابن دريد، جمهرة اللغة، ج2/1056، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2/88.

² البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم، رقم 68، ج1/25، مسلم، الصحيح، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الاقتصاد في الموعظة، رقم 2821، ص 1297.

³ مسلم، الصحيح كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاكٍ فيه دخل الجنة وحُرّم على النار، رقم 31، ص 37.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج5/167.

⁵ انظر الشاطبي، المصدر السابق، ج5/172.

ثانياً: فهم المراد والمقصود من النصوص

التفسير المقاصدي للنصوص له أهمية بالغة في فهم المراد منها وذلك في ضوء المصالح والمقاصد والغايات التي من أجلها وُضعت تلك النصوص، ومن غير المعقول أن يكون الفهم صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لمقاصد النصوص وغاياتها فإذا أدرك المجتهد ذلك أمكنه تفسير النص في ضوء مقصده وحكمته¹.

ومثاله قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ الإسراء: ٢٣. ففي هذا النص القرآني جاء نهْيُ الأبناء من التأفف على الوالدين وهذا النهي يفيد التحريم، فالمجتهد يستنبط حكماً شرعياً في هذا النص وهو حرمة التأفف على الوالدين ولكن حين يدقق المجتهد في علة النهي يجد أن ذلك بسبب ما يحدثه التأفف من الحزن والألم في نفس الوالدين؛ فيتبين له جلياً أن كل ما من شأنه أن يؤدي إلى هذا الأمر فإنه محرّم في الشريعة كالضرب والشتم والانتهاز وغيرها من المعاني الأخرى التي تتسبب في إغاضة الوالدين، وهذا المعنى الذي قرره علماءنا الأخيار حين جاؤوا لتفسير هذه الآية وبيان معانيها وأحكامها الشرعية فسَمَوْا الحكم المستفاد من مفهوم الآية مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب كما يسميه البعض وهو الدال على تحريم السب والشتم للوالدين من باب أولى من التأفف لأنه أوكد وأبلغ في الإساءة².

وهذا ما جعل الشاطبي يقول بهذا الخصوص: "فاللزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبنى الخطاب ابتداءً وكثيراً ما يُغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة فتُلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي فتَسْتَبْهِمُ على الملتمس وتَسْتَعْجِمُ على من لم يفهم مقاصد العرب فيكون عمله على غير معمل ومشيه على غير طريق"³.

وهكذا فإن المتأمل في مقاصد النصوص يجعل المجتهد يكتسب المهارة في اجتهاداته المتعلقة بتفسير النصوص وبيان معانيها ودلالاتها على الأحكام الشرعية، وأنه لو نظر فيها نظراً سطحياً لا يتعدى ظواهر الألفاظ الواردة فيها فإنه يقتصر على تحريم التأفف فقط لورود

¹ انظر الجندي سميح، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، ص 121.

² انظر ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج3/258، الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج1/342.

³ الشاطبي، الموافقات، ج2/140.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

النص فيه ولا يحرم غير ذلك لعدم ورود النص به وهذا لا يقول به عاقل فضلا عن مجتهد في الأحكام الشرعية؛ لكن من خلال النظر في علة التحريم وسببه يجعل المجتهد يبحث في ذلك ليقرر بعد ذلك أنّ كلّ ما كان في حكم التأفيف وأدى إلى المقصد من النهي فإنه يُعلم يقينا بحرمة لاشتراكه في علة النهي وهي الأذية ولو كان ذلك أدنى من التأفيف¹.

ثالثا: توسيع دائرة الاجتهاد

أ/ في مجال القياس:

كما أنّ الفهم المقاصدي للنصوص يجعل مساحة الاجتهاد أوسع بحيث يمكن للمجتهد القياس على العلل المنصوصة عليها حين يستدل على الوقائع التي يفنّد إلى نصوص تدل عليها بعينها؛ فينظر في نصوص الشرع إن كان فيها أصلا يستند إليه ويبني عليه الحكم إن كانت الواقعة الجديدة تتفق مع العلة فيما هو منصوص عليه وذلك من خلال التأمل والنظر وليس فقط لمجرد الشبّه، فقد يكون ذلك من باب التخيلات والأوهام التي لا وزن لها في الشرع.

فإن تحقق بأنّ في هذه الحادثة وصفا معلوما يشترك مع الوصف المنصوص عليه وكان ذلك الوصف مناسبا لتشريع الحكم؛ حيث يؤدي ذلك إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة التي تتحقق في الوصف الذي نيط به حكم الأصل أمكن المجتهد حينها ربط هذه الواقعة وإلحاقها بأصلها المنصوص عليها، ومثل ذلك ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان بقوله: "لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان"².

فهذا الحديث وإن دلّ بلفظه على كراهة قضاء القاضي في الخصومات حال الغضب لكن إذا أمعن المجتهد نظره في علته ومقصده فإنه يتبيّن لديه أنّ كل ما من شأنه أن يشوّش عليه ويفقده تركيزه ويؤثّر عليه في استيفاء الحجج والحكم بخلاف الحق فإنه ينزل منزلة

¹ القول بالتعليل والمقاصد كما هو رأي جمهور الفقهاء يتبين من خلاله حرمة ما عدا التأفيف كالضرب والشتم، أما ابن حزم الظاهري الذي أنكر التعليل وتقصيد الأحكام فإنه بالغ في الجمود على ظاهر الألفاظ والنصوص وصرّح أنه لو لم يرد غير هذه اللفظة - أي التأفيف - لما كان فيها تحريم ضرب الوالدين أو شتمهما، ولا شك أنّ هذا القول في غاية العجّب والغرابة وسيأتي بيان جمود الظاهرية على الظواهر في موضع لاحق إن شاء الله.

² البخاري، الصحيح، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم 7158، ج 65/9، مسلم، الصحيح، كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم 1717، ص 821، واللفظ لمسلم.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الغضب في الكراهة، وقد أشار الإمام الشاطبي في تفسير هذا الحديث وبيان معناه واعتبر أنّ علة منع حكم القاضي هو تشويش الذهن عن استيفاء الحجج بين الخصوم ويلحق بالغضب كلّ أمر تحققت فيه هذه العلة كالجوع والشبع المفرط والعطش والألم وغيرها، وبالتالي فإن النهي يطرّد مع كل مشوّش وينتفي عند انتفائه ولو مع وجود بعض الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الحجج والمقصد من ذلك كله حفظ حقوق الناس وصيانتها¹.

ومن خصّ النهي في الحكم من دون اعتبار لما مثله من الحالات التي تُفقد تركيز القاضي وتُعيقه عن النظر في الحجج وأقوال الخصوم بعين الصواب كالجوع أو العطش أو غيرها فإنه أخطأ السبيل وأساء التقدير، وذكر ابن القيم كلاماً نفيساً في هذا المقام يقول فيه: "فمن قصر النهي على الغضب وحده دون الهم المزعج والخوف المقلق والجوع والظمّ الشديد وشغل القلب المانع من الفهم فقد قلّ فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم والألفاظ لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني"².

ب/ مجال الحوادث المستجدة:

لَمَّا كان للفهم المقاصدي دور في توسيع دائرة الاجتهاد وذلك في مجال القياس وردّ الفروع إلى أصولها فكذلك الأمر إذا تعلق بالحوادث المستجدة التي ليس لها نظير تقاس عليها في الشريعة فتردّ إلى قواعدها وكلياتها؛ فيعمل المجتهد على تحقيق المناط فيها وعرضها على ميزان الشريعة فإن كانت جاريةً على أصولها وقواعدها أخذ بها واعتبرها وإن خالفت ذلك طرحها ولم يلتفت إليها.

وهذا النوع من الاجتهاد قد حظي باهتمام بالغ عند المالكية ضمن ما يسمى بالمصالح المرسلة أو الاستدلال المرسل؛ وهذا الأصل في جوهره وحقيقته قائم على قواعد المقاصد والمصالح التي دلت عليها طائفة كبيرة من النصوص وليس نصوص خاصة بعينها، فلما تعامل المجتهد مع النصوص أدى به ذلك للكشف عن مقاصدها وحكمها وإدراك أسرارها

¹ انظر الشاطبي، الاعتصام، ج1/400، الموافقات، ج1/320.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/166.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وغاياتها وتشكلت عنده ملكة مقاصدية تمكّنه من النظر في القضايا الحادثة والوقائع المستجدة بنظرة مبنية على مقاصد النصوص وغاياتها.

رابعاً: الترجيح بما يحقق المصلحة

من واجب المجتهد النظر في النصوص الشرعية بمقتضى ما تقرر فيها من المقاصد الجلية والغايات الحكيمة التي أرادها الشارع حتى يكون اجتهاده يوافق ميزان الشريعة، ويشهد لهذا الكلام ما جاء في السنة أنه صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجزي ولدٌ والداً إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه"¹.

وقد استدل بعض أهل الظاهر والمتكلمين بهذا الحديث على جواز امتلاك الابن والده وهذا دليل على جهلهم بمقاصد الشرع وأسرارها، وحكم القرطبي على خطأ من ظن أن الأب لا يعتق على الابن إذا ملكه واحتجوا بهذا الحديث فقالوا أنه إذا صحَّ الشراء فقد ثبت الملك ولصاحب الملك التصرف واعتبر أن هذا جهل منهم بمقاصد الشرع لأنَّ الله تعالى يقول في محكم تنزيله ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ الإسراء: ٢٣، فقد قرن بين عبادته والإحسان إلى الوالدين في الوجوب وليس من الإحسان أن يُبقى والده في ملكه وتحت سلطانه، فإذا يجب عليه عتقه إما لأجل الملك عملاً بالحديث فيشتريه أو لأجل الإحسان عملاً بالآية، ومعنى الحديث عند الجمهور أن الولد لَمَّا تسبب إلى عتق أبيه بأشترائه نسب الشرع العتق إليه نسبة الإيقاع منه².

الفرع الثاني: ضوابط التفسير المقاصدي للنصوص

التأكيد على أهمية أعمال المقاصد والالتفات إليها في تفسير النصوص واستنباط الأحكام الشرعية يخضع لجملة من الضوابط والشروط التي يجب تحقُّقها لقبوله واعتباره، ومن أهم تلكم الشروط والضوابط ما يأتي:

أولاً: موافقة اللسان العربي

نزل القرآن الكريم على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم باللسان العربي المبين وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، وقد تقرر ذلك في الكثير من الآيات الكريمة كما في قوله

¹ مسلم، الصحيح، كتاب العتق، باب فضل عتق الوالد، رقم 1510، ص 706.

² القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد البردوني، إبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2،

1384هـ، ج16/6.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ يوسف: ٢، وقوله تعالى ﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ وَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ فُصِّلَتْ: ٣، كما أن السنة النبوية التي وردت على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم جاءت باللسان العربي الذي كان ينطق به عليه الصلاة والسلام. وقد تناول العلماء الأخيار هذه المسألة وقرروا جملة من الفوائد والأحكام التي ينبغي على كل من أراد النظر في آيات القرآن الكريم أو نصوص السنة النبوية أن يكون عالما بها وكلها تتفق على ضرورة التقيّد بلسان العرب لتقرير المعاني أو المقاصد حين الاجتهاد في تفسير النصوص وفهمها؛ فقرر الإمام الشافعي أنّ القرآن الكريم لما نزل بلغة العرب فلا يمكن لأحد أن يعلم معانيه ويفهمها إلا إذا كان عالما بتلك اللغة¹.

كما أن الشاطبي تكلم في هذه المسألة بما فيه الكفاية وذلك حين حديثه عن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ومما قال: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإن كان للعرب في لسانهم عُزْفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"².

وذكر مسألة في غاية الأهمية وهي أن القرآن الكريم لما نزل بلغة العرب فإنَّ فهمه لا يمكن إلا أن يكون من طريق لسانهم؛ فمن أراد تفهمه من خلال ذلك فهمه وأنه لا سبيل إلى تطلُّب فهمه من غير تلك الجهة؛ إذ أنّ العرب عهّدت من لسانها أنها تخاطب بالعام يراد به على ظاهره، وبالعام يراد به العام من وجه والخاص من وجه آخر، أو بالعام يراد به الخصوص وجها واحدا وذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو منتهاه، كما أنها تتكلم بالكلام يدلُّ أوله على آخره أو آخره عن أوله، أو تتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى أو الإشارة،

¹ الشافعي، الرسالة، ص 47.

² الشاطبي، الموافقات، ج 131/2.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

أو قد تسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة¹، والأسماء الكثيرة باسم واحد² وغير ذلك مما هو معهود في كلامها؛ وهكذا فالقرآن في معانيه وأساليبه تُسج على هذا الأمر فكما أن لسان الأعاجم لا يمكن فهمه من جهة لسان العرب فكذلك لسان العرب لا يُفهم من جهة فهم لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب في كل لسان واختصاص كل منها بما يناسبها³.
ومن القواعد التي قررها الشاطبي أيضا في هذا المقام أن: "كل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"⁴.

ويقول الأستاذ عمر عبيد حسنة مؤكدا هذا المعنى: "ولعل هذه المرجعية تعتبر إحدى الركائز الأساس لحفظ النص الإلهي من التغيير والتحريف والحماية مما لحق النص الديني على مدار التاريخ إضافة إلى مناهج الحفظ الأخرى؛ فمعهود العرب في الخطاب الذي نزل القرآن بلغتهم هو الذي يحدد دلالات الألفاظ ويضبط استعمالها ويحول دون العبث بالمفاهيم؛ فالنص الشرعي حمى اللغة من الاندثار وحمي بها من التحريف"⁵.

وبناء على هذا الضابط يتضح بطلان التفسيرات الباطنية المختلفة وضلالها وذلك لمناقضتها لدلالات اللغة العربية ومن ذلك قولهم في قوله تعالى ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ النمل: ١٦، أن الإمام ورث علم النبي، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى الطهور أنه البراءة والتنظف من كل اعتقاد سوى متابعة الإمام، والصيام الإمساك عن كشف السر، والصفاء هو النبي والمروة علي، والطواف سبعا هو الطواف بمحمد صلى الله

¹ وهو الذي يسمى بالترادف: وهو توالي الألفاظ المفردة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد وعلى رأي الجمهور واقع في اللغة، مثل الأسد والليث، والحنطة والقمح، والجلوس والعود... انظر الغزالي المستصفي، ص 26، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 1/123.

² وهو الذي يسمى بالمشارك وهو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معانٍ وضعا أولا، والأصح أنه واقع كالمقرء وضع للطهر والحيض معا على البذل، انظر الغزالي المستصفي، ص 26، الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج 1/161 وما بعدها، السبكي تقي الدين وابنه، الإبهاج شرح المنهاج، ج 1/248.

³ راجع الشاطبي، الموافقات، ج 2/101 وما بعدها.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج 4/225.

⁵ عمر حسنة، من تقديمه لكتاب سبوعي صالح، النص الشرعي وتأويله الشاطبي أنموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 1428هـ، ص 21.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

عليه وسلم، والشياطين هم الظاهرية الذين كُفِّوا الأعمال الشاقة إلى غير ذلك مما نُقل عنهم من الضلالات¹.

ثانياً: التحقق من ثبوت المقصد المراد إعماله

تعتبر مرحلة النظر في ثبوت المقصد أولى المراحل حين إعمال المقاصد في تفسير النصوص واستنباط الأحكام؛ إذ من غير المعقول أن يعتمد على المقاصد ويبني عليها الأحكام قبل التأكد من ثبوتها وصحتها وذلك بعد استقراء تصرفات الشريعة إماماً بالقطع من تحقُّقه أو بالظن الغالب، وقد نبّه ابن عاشور على ضرورة التأكد من ثبوت المقصد وصحته فقال: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي وإياه والتساهل والتسرّع في ذلك، لأنّ تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمرٌ تنفرع عنه أدلة كثيرة في الاستنباط ففي الخطأ فيه خطر عظيم"².

ثمّ بيّن أنّ الأوهام عبارة عن تلك المعاني المخترعة دون أن يكون لها حقيقة في الخارج كتوهم الكثير أنّ في الميت معنى يوجب الخوف أو النفور منه، ومثلها التخيلات وهي المعاني النابعة من الخيال أو الوهم وذلك كاعتبار صنف من الحيتان أنه خنزير بحري فنحرّمها، ولذلك فإنّ من استقرأ الشريعة وتتبعها يجد أنها لا تراعي بحال من الأحوال الأوهام والتخيلات بل تأمر بطرحها وعدم الالتفات إليها وعلم يقينا أنّ الأوهام مرفوضة في الشريعة إلا عند الضرورات؛ وبالتالي لا يصلح أن تكون مقاصد شرعية ولذلك أنكر الإسلام الكثير من الأحكام التي كانت منتشرة في الجاهلية كاعتبار التبني معنى يوجب ما توجبه البنوة الصحيحة كونه أمراً وهمياً³.

فمن لم يتأكد من ثبوت المقصد فلا يصح له اعتماده في الاجتهاد وإعماله في فهم النصوص لأنه من غير المعقول أن يُبنى الاجتهاد على أمر لم يتحقق من وقوعه، ولا بد أن يتوفر لدى المجتهد العلم الذي تتشكل به صورة كاملة وواضحة عن المقصد الذي يراد إعماله وكما هو معلوم أنّ الحكم عن الشيء فرع عن تصوّره، فكيف يمكنه تفسير النصوص بالمقاصد والاستدلال بها وصورتها غائبة في ذهنه؟.

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج4/232، 233.

² ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/138.

³ انظر ابن عاشور، المصدر السابق، ج3/171، 173.

ثالثا: شرعية المقصد وصحته

لعل هذا الضابط هو أهم الضوابط وأعلاها شأنًا وأعظمها منزلة؛ فبعد التأكد من ثبوت المقصد على المجتهد النظر في طبيعة ذلك المقصد هل يندرج ضمن المقاصد المعتبرة شرعا أم أنه مناقض لمقاصد الشريعة ومعارض لقواعدها وكلياتها، واعتبار هذا الشرط يعني أن يكون ذلك المقصد ملائما لمقاصد الشرع ومندرجا ضمن أصول الشريعة وكلياتها وأن بناء الحكم الشرعي عليه يؤدي لا محالة إلى جلب المصالح ودرء المفاصد بوجه من الوجوه، وذلك حتى يتثبت المجتهد بأن هذا المقصد المراد إعماله حريًا بالاستناد إليه لتفسير النص وإذا بُني الحكم على مقصد مظنون كان باطلا لا يُعتدُّ به وكما هو معلوم أن ما بُني على باطل فهو باطل¹.

وعليه فإنه يتعين على المجتهد أن يكون اجتهاده المقاصدي لا يخرج عن الإطار الذي قرّرتة الشريعة؛ لأنّ المقصد لا يكتسب صفة الشرعية والصلاحية إلا إذا كان موافقا لمقاصد الشريعة وملائما لها، وقد علمنا أنّ الأصل في المقاصد أن تكون موافقة لما قرّرتة النصوص حتى يكون التطبيق موافقا للمقصد الذي يرمي إليه الشارع من خلال التشريع؛ وإلا وقع التفاوت والاختلاف بين التشريع الذي يهدف إلى تحقيق مصالح معينة وبين التطبيق الذي لا يُعبّر عن تلك المصالح والمقاصد وهذا بدوره يؤدي إلى عدم الانسجام بين النص والتطبيق وهذا لا يُقبل شرعا ولا عقلا².

والتحقق من صحة المقصد إنما يتم بأمرين³:

الأول: معرفة طرق ومسالك الكشف عن المقاصد وقد بين علماء الإسلام وعلى رأسهم العز بن عبد السلام والشاطبي ومن بعدهما ابن عاشور طرق الكشف عن المقاصد وقد كان لكل منهم طريقته الخاصة في الكشف عن المقاصد وبيان مسالكها وطرق معرفتها⁴.

¹ انظر الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، ج11/178.

² انظر الكيلاني عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، ص 14.

³ انظر البيوي محمد سعد، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، مجلة الأصول والنوازل، العدد 4، رجب 1431هـ، ص 20.

⁴ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/5، الشاطبي، الموافقات، ج3/134، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2/245.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الثاني: معرفة أوصاف المقاصد وخصائصها ودرجاتها: فمقاصد الشرع لها من الخصائص والصفات التي تجعلها تتميز عن غيرها من المقاصد، فمن أهم تلكم الخصائص: خاصية الربانية وبفضل هذه الخاصية يتبين للمرء أنّ المقاصد التي جاءت في الشريعة في قمة الكمال والدقة والإحكام؛ فهي عدل كلها ورحمة كلّها وخير للبشر في كل زمان ومكان، ومن خاصية الربانية تتفرع عنها خصائص أخرى كالشمولية والعقلانية والثبات والواقعية وطابعها الخُلقي الذي يجسّد القيم الكبرى والفضائل الإنسانية كالعدل والمساواة والإحسان والأمانة ونبذ الغدر والخيانة والجشع والظلم بكل أشكاله وصوره، ومراعاة أحوال الفطرة وحاجات الإنسان وغير ذلك من الخصائص¹.

ومما يدل على شرعية المقاصد عدم مناقضتها للنصوص الشرعية لأنّ النصوص هي الأصل المتين الذي تنبثق منها المقاصد، فما من نص شرعي إلا وفيه مصلحة إما أخروية أو دينية أو كلاهما معا وبناء على ذلك فإنه لا يصح إثبات مقصد ما إن كان ذلك مخالفا لما تقرّر في نصوص الكتاب والسنة ومن أثبت ذلك فإنه قد افتري على الشريعة بهتاناً وزوراً.

وإذا تأملنا اليوم في كتابات أصحاب بعض المناهج المعاصرة التي تزعم أنها تدعو إلى التجديد والتفتح والدعوة إلى التوسيع في تفعيل المقاصد؛ نرى أنهم كثيراً ما يقعون في هذا الخطأ الشنيع وهو معارضة مقاصد النصوص ومناقضتها والمنهج الذي يسلكونه يهدف إلى هدم النصوص والتخلّص منها باسم المقاصد والمصالح، كإسقاطهم وجوب صيام رمضان زعماً منهم أنه يعطل الأعمال وكثرة الإنتاج، وكذا عدم إيجاب الحجاب إذ أنه في نظرهم لم يعد ملائماً لظروف العصر وخصوصياته ومنافياً لتحرر المرأة التي أصبحت تشارك الرجل في مجالات الحياة المختلفة وأنه معيقاً لها ومعرقلاً لمصالحها المختلفة التي يقررها الواقع المعاصر².

فالقول بشرعية المقاصد ينبغي أن يستند إلى أصوله المقررة من نصوص الشريعة فلا يخالفها أو يعود عليها بالنقض والإبطال إذ لم تجعل الشريعة سبيلاً لإثبات مقصد من

¹ انظر الخادمي نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، ج30/2.

² انظر الريسوني أحمد، باروت جمال، الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ، ص 39-

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

المقاصد وفي مقابله تبطل مقاصد نصوصها؛ وعليه فإنه لا تقصيد إلا بدليل وقد أكد الأستاذ الريسوني هذا الأمر ونبه عليه لأن نسبة مقصد إلى الشريعة لا يختلف في حقيقة الأمر عن نسبة قول أو حكم إليها، وإثبات مقصد من المقاصد واعتباره في تفسير النصوص الشرعية من غير إقامة دليل أو برهان عليه هو افتراء على الشرع واعتداء عليه وانحراف بالنصوص عن المقصد الشرعي المراد من الشارع¹.

ولهذا فإن المقاصد مرادة للشارع الحكيم ابتداء والقول بها أو اعتبارها في الاجتهاد لا يكون إلا من خلال ما تحتمله النصوص، لأن المعتمد في كل ذلك ما قرّره الشريعة من الآيات والأخبار التي جاءت بتحصيل المصالح ودرء المفاسد وبناء على هذا فإنه ينبغي أن يكون التفسير المقاصدي في إطار المنظومة الشرعية وذلك لأسباب هي:

1/ أن الشريعة هي الأساس المتين والركن الركين الذي تبنى عليه قواعد المصالح والمفاسد، فتكون منسوجة على منوالها وموصوفة بأوصافها فتجري تلك المقاصد على منهاج ما تقرّر فيها، فلا تحيد عنها ولا تميل فتكون بذلك حاكمة لا محكومة وقائدة لا مَفُودَة، فكل مقصد لا يستقيم مع ما تقرّر في الشريعة فلا يمكن اعتباره أو الاعتداد به وهو من قبيل المصالح الموهومة والمردودة، وبناء على هذا الأمر ينبغي مراعاة أمور ثلاثة ليتحقّق هذا الأصل العظيم الذي يقوم عليه بنیان المقاصد:

الأول: ضرورة موافقة المصالح لروح الشريعة ونصوصها الصريحة وبطلان كل مصلحة مخالفة لما تقتضيه نصوص الكتاب أو السنة أو الإجماع.

الثاني: أن كلا من الصلاح والفساد في الأفعال يعتبر أثراً وثمره لأحكام الشارع على الأشياء وإلا لبطل أن تكون المصالح فرعاً للشرع.

الثالث: أنه لا يصح للخبرات المكتسبة بالعادات أو التجارب أو العقول أن تستقلّ وحدها بنقير المصالح، كمن يرى من أرباب الاقتصاد مثلاً أو العلوم المالية أن الربا مصلحة في تنشيط الحركة الاقتصادية ودفع لعجلة التنمية، وكذا ما يقرّره علماء النفس والتربية مثلاً في

¹ انظر الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، ص 59.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

ضرورة الجمع بين الجنسين في الدراسة وأماكن العمل لتهديب السلوكات البشرية والتخفيف من الميل الجنسي بين الطرفين¹.

وعليه فإنّ المعيار والميزان الذي توزن به المقاصد هو ميزان الشريعة فما وافقها وجرى على وفقها فهو من قبيل المقاصد المعتبرة، وما خالفها وناقضها فهو من المقاصد الموهومة التي لا أثر لها في ميزان الشريعة ولهذا جاء تقسيم الفقهاء للمصالح من حيث الاعتبار أو عدمه إلى ثلاثة أقسام مصالِح معتبرة وملغاة ومرسلة².

2/ أن يُنظر إلى المقاصد بما هو معهود عليه في نصوص الشريعة وقواعدها لا من خلال الميول وما تهواه النفوس؛ لأنّ الناس لو تركوا على أهواءهم لما استطاعوا الوصول إلى المصالح على حقيقتها أو أدّى ذلك إلى تضارب المصالح باختلاف أهوائهم وميولهم ولا يعرف المصالح على حقيقتها إلا صاحب الشرع، ولهذا نرى في قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ فِي أَلْفِصَاصٍ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ البقرة: 179، أنّ الشارع قد راعى مصلحة حفظ النفوس أتمّ الرعاية على وجهها الذي يليق بكرامة الإنسان ومكانته التي خصّ بها من دون سائر المخلوقات وهذا ما عجزت عنه التشريعات الوضعية الحديثة ولا ينكر ذلك إلا معاند، وقد أكّد الإمام الشاطبي هذا المعنى بأبلغ بيان حين أشار إلى ذلك بقوله: "إنّ المصالح التي تقوم بها أحوال العباد لا يعرفها حقّ المعرفة إلا خالقها وواضعها وليس للعبد علم بها إلا من بعض الوجوه والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها أو يوصله إليها ناقصاً لا كاملاً أو تكون فيها مفسدة تُربي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها وكم من مدبّر أمراً لا يتمّ له على كماله ولا يجني منه ثمرة أصلاً وهو معلوم مشاهد بين العقلاء"³.

ويُفهم من قول الإمام الشاطبي هذا أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم حقيقة المصالح والمفاسد لأنه جل وعلا عليم حكيم وعلمه في منتهى الدقة والكمال؛ وهذا بخلاف الإنسان

¹ راجع البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 61 وما بعدها.

² راجع الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج4/195، الخادمي، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ص 110.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج1/537، 538.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الذي يعلم بعض الوجوه وتخفى عنه وجوه أخرى ولذلك تجده يسلك طريق المفسدة ظنا منه أنها مصلحة ويغفل عن تحقيق المصالح لتوهّمه أنها مفسد ينبغي درؤها.

ثالثا: ألا يعود المقصد على أصله بالإبطال

تقرر عند أهل الإسلام أنّ من شرط المقاصد أن تكون مبنية على أسس شرعية صحيحة دلت عليها النصوص بخصوصها أو بمجموعها حتى يمكن اعتبارها والاعتماد عليها في تفسير النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها وفهمها في ذلك الإطار الذي يرسم حدودها ويحدد معالمها؛ وعليه فلا يمكن أن يكون المقصد معتبرا وصالحا لبناء الحكم عليه إذا كان ناقضا لأصله الذي قرره أو معطّلا لمحلّه الذي أوجده لأنه بمثابة الفرع بالنسبة للأصل ولا يحقّ أن يُبطل الأصل بفرعه¹.

ويدلّ على اشتراط هذا الضابط أدلة من النقل والعقل²:

أ/ **الدليل النقلى:** النصوص الكثيرة التي أوجبت التحاكم إلى ما ثبت في الكتاب والسنة منها قوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ النساء: ٦٥، وقوله تعالى ﴿فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ النساء: ٥٩.

والأدلة على مثل هذا كثيرة في الكتاب والسنة ولا ريب أنّ الأخذ بمقصد يناقض ما تقرّر في النصوص هو في حقيقة الأمر مخالفة للشرع واحتكام إلى الهوى الذي أمرت الشريعة باجتنابه ومخالفته، كما قال تعالى ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ص: ٢٦.

ب/ **الدليل العقلي:** مقاصد الشرع تعرف استنادا إلى نصوص الشريعة والأدلة كلها راجعة إلى الكتاب والسنة، ولو عارض المقصد ما في الكتاب أو السنة لكان ذلك من قبيل معارضة المدلول لدليله وهذا غير صحيح، وقد تنبّه لهذا الشاطبي وبيّنه في كثير من المواضع في موافقاته وبيّن ذلك بالتفصيل في كلامه عن قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام

¹ انظر عمر بن صالح بن عمر، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 27، 1430هـ، ص 16.

² انظر البوطي سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 129، عمر بن صالح بن عمر، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة، ص 17.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الشريعة؛ لأنَّ المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية الهوى حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً له اضطراراً¹.

ومناقضة مقاصد المكلف لمقاصد الشرع يمكن أن يقع على صورتين:

أحدهما: ما يخالف في جوهره مقصداً من مقاصد الشريعة الضرورية أو ما دونها وذلك سبب في التحلل من ربقة الشريعة، كدعوى التحلل من العبادات والحصول على الملذات والشهوات كالزنا وشرب الخمر وغيرها مما يناقض جوهر الإسلام وأساسه فكلّ هذا باطل في الشريعة وإن شأبه المصلحة في جانب من جوانبه.

الآخر: ما لا يخالف في جوهره مقاصد الشريعة لكنه ينقلب بسبب سوء القصد فيه إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، وهذا لا يختص بأمر دون آخر إذ أنّ جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن أن يكون بسبب سوء القصد فيه إلى مفسدة حقيقية²، ومثال ذلك نكاح التحليل³.

رابعاً: التحقق من درجة المقصد ومرتبته

ينبغي على المجتهد تحديد درجة المقصد ومرتبته لأنَّ المقاصد تختلف في درجاتها ومراتبها وذلك بحسب أهميتها وأولويتها؛ فأعلى تلك المراتب الضروريات التي تتمثل في تلك المقاصد والكليات العامة وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم تليها مرتبة الحاجيات وهي التي يفنقر إليها للتوسعة ورفع الضيق عن المكلفين، وفي المرتبة الثالثة تأتي التحسينيات وهي تلك التي ترجع في مجملها إلى مكارم الأخلاق⁴.

كما يجب على المجتهد أيضاً النظر في طبيعة المقاصد التي تنطوي عليها النصوص الشرعية إن كانت مقصودة أصالة أم تبعاً؟ أم أنها مقاصد عامة أو خاصة أم أنها مقطوع بها أو مختلف فيها؟ وهذا الأمر لا يصح غصّ الطرف عنه لما له من أثر بالغ في فهم النصوص وتفسيرها، فأعطاء كل مقصد مكانته ووضعها في منزلته التي يستحقها أمر بالغ

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/289 وما بعدها.

² انظر البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 124.

³ وهو أن يتزوج الرجل المطلقة ثلاثاً، بقصد تحليلها لزوجها الأول، لا نكاح رغبة، وهو المسمى بالنتيس المستعار؛ والمحلل والمحلل له كلاهما ملعون بنص الحديث.

⁴ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/17.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الأهمية ولا ينبغي للناظر في النصوص إغفال مراتب المقاصد ودرجاتها ليتحقق له أمران هما¹:

الأول: أن تنزيل المقاصد في محالها يؤدي به إلى تحقيق المصلحة المودعة في النصوص من الحكم على أكمل وجه وأحسن صورة؛ وهذا الأمر عبّر عنه أهل الأصول بالمناسبة وهي ما يترتب على تشريع الحكم من جلب للمصلحة أو درء لمفسدة².

فلمّا كان حفظ الضروريات أولى من الحاجيات أوجب الشارع العبادات كالصلاة والحج والجهاد وغيرها وإن كان في ذلك مشقة على النفس وذلك حفاظا على مقصد الدين الذي هو أسمى المقاصد وأعلاها، ولمّا كان مقصد حفظ الدين من المقاصد الضرورية الكبرى كان تقديمه على المقاصد الأخرى كالنفس والمال وغيرها لأنه المقصود الأعظم وثمرته أكمل الثمرات وألذها في الدنيا والآخرة، وترتيب هذه المراتب ورعايتها عند تفسير الخطاب الشرعي أمر لا بد خاصة عند تعارض النصوص³.

الأخر: الترجيح بين المقاصد المتعارضة

فقد يظهر للناظر أثناء تفسير النصوص عدة معانٍ مقاصدية وهنا يجب على المجتهد النظر الدقيق والفقّه العميق حتى تتبين له طبيعة المصلحة ودرجتها التي تليق بسياق النصوص أهي من الضروريات أم الحاجيات أو التحسينيات؟ وهل هي من المقاصد الأصلية أم التبعية؟ وهل هي مقطوع بها أم متوهمة لا ترتقي إلى درجة المصالح التي يمكن اعتبارها وبناء الأحكام عليها؟ فكلما كان المجتهد متقنًا لدرجات المقاصد ومراتبها كلما كان نظره في النصوص واستنباطه للأحكام موافقا لمقصود الشارع وكان تفسيره لها صائبا وسديدا.

فكثيرا ما يقع التعارض بين المقاصد المختلفة سواء كان ذلك في درجات المقاصد الثلاثة أو بين المقاصد في رتبة واحدة؛ كالتعارض بين المقاصد الخمسة أو بين المقاصد الأصلية والتبعية أو بين العامة والخاصة فيتوجب حينها على المجتهد التدقيق فيها ومعرفة ما يقم منها وما يؤخر حتى لا يقع في إبطال نصوص الشريعة وتفسيرها بخلاف مقتضى مقاصدها وغاياتها.

¹ انظر اليوبي محمد سعد، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، ص 40.

² انظر الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 325، الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج3/285.

³ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج4/728.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وإعطاء المقصد المرتبة التي يستحقها حرّيً باستنباط الأحكام بما يتوافق مع مقاصد الشرع، كما أنه طريق آمن ومنهج قويم للترجيح بين المقاصد المتعارضة وذلك حين ازدحام المصالح والمفاسد في النص الواحد أو بين النصوص، إذ أنه حين تتبين له درجة المقصد ومرتبة المصلحة يعينه ذلك على فهم النصوص وتنزيلها على واقع المكلفين ويأمن الوقوع في الخلل والزلل.

خامساً: معقولية المقصد وانضباطه وإطراده

ومعناه أنه يجب أن يكون المقصد معقول المعنى في ذاته جارياً وفق الأوصاف المناسبة للشريعة فتتلقاه العقول الراجحة والفطر السوية بالقبول والتأييد؛ فالمقاصد الضرورية الخمسة مثلاً والعدل والحرية والحث على وجوه الخير المختلفة كالصدق والأمانة والكرم وغيرها، ومعاقبة الجاني وردع المجرم وإيقاف الظالم واسترداد حقوق الناس، ومنع الغرر والضرر في المعاملات بين الناس وغيرها كل ذلك من المقاصد التي تُحَبِّذُها العقول وتستملحها النفوس¹. ولذلك فإنّ معقولية المقصد دليل على ملاءمته للمقاصد الشرعية ومناسبتها لها وقد تناول الأصوليون معنى المناسبة في كثير من المواضع في كتبهم خاصة في باب العلة، ودلت أقوالهم على أنّ المعنى المناسب هو ما يفضي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد وهو ما ينبغي مراعاته حين تفسير النصوص والنظر في دلالاتها.

وأما انضباط المقصد فمعناه أن تتحدّد ضوابطه ومعالمه بحيث لا يكون متسبباً وذلك لتلافي الشك والاضطراب في فهم المراد من النص وتحديدّه، وقد استقرأ ابن عاشور الانضباط والتحديد في الشريعة الإسلامية فحصرها في ست وسائل هي كما يلي:

الأولى: الانضباط بتمييز المواهي والمعاني بما لا يدع مجالاً للشك في اشتباهاها بحيث تكون لكل واحدة منها صفاتها وآثارها التي تترتب عنها؛ كالقراءة المبيّنة في أسباب الميراث وتحريم النكاح.

الثانية: مجرّد تحقق مسمى الاسم كإناطة الحد في شرب الخمر ولو كان قليلاً وصحة بيع الثمار ببُدُوّ الصلاح، وذلك كالاصفرار أو الاحمرار في أصناف التمر، ولزوم العقود بصدور صيغها عن طريق الإيجاب والقبول.

¹ انظر الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ج2/32.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الثالثة: التقدير كأنصبة الزكاة وعدد الزوجات ونهاية الطلاق وأقل المهر عند القائلين به وغيرها.

الرابعة: التوقيت كمرور الحول في الزكاة وانقضاء الأيام في عدة الوفاة وغيرها.

الخامسة: الصفات المعينة للمواهي المعقود عليها كتعيين المهر والولي في عقد النكاح لتمييزه عن السفاح.

السادسة: الإحاطة والتحديد كمنع الاحتطاب في الحرم إلا الإذخِر، وحد الحرز في إقامة حد السرقة¹.

والغفلة عن تحديد المقصد بوضوح قد يؤدي إلى الإفراط في توظيف المقاصد واعتبارها وهذا بدوره يؤدي إلى تحميل النصوص ما لا تحتمله وإبطال ما تقرر فيها من الأحكام؛ وقد وقع في هذا المحذور دعاة الفكر الحدائي الذين دعوا إلى إعمال المقاصد والتوسُّع فيها من غير قواعد ضابطة أو شروط مقيدة وكان لذلك آثار وخيمة بحيث تخطوا نصوص الشريعة وأبطلوا دلالاتها ومعانيها.

المطلب الثاني: قاعدة العبرة بالمعاني لا بالمباني وأثرها في فهم وتفسير النصوص

تحظى الشريعة المباركة بجملة من القواعد الفقهية التي لا غنى للمجتهد عنها لفهم وتفسير النصوص، وقد تناول هذا المطلب قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وبيان أثرها في فهم وتفسير نصوص الشريعة.

الفرع الأول: شرح معنى القاعدة وبعض تطبيقاتها

أولاً: شرح مفردات القاعدة

1/ العبرة:

أ/ لغة: من الاعتبار²، واعتبرت الشيء إذا نظرت إليه فجعلت ما يعينك عبراً لذلك فتساويا عندك³، والعبرة أيضاً من الاعتبار بما مضى واعتبر منه أي تعجّب وفي التنزيل ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ الحشر: ٢، أي تعجّبوا وانظروا فيما نزل بقريظة والنظير⁴.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/346 وما بعدها.

² الزبيدي، تاج العروس، ج12/504.

³ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4/146.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج4/531.

ب/ اصطلاحاً: عرفها البعض بقوله: "هي الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم نحو قولهم والعبرة بالعقب أي الاعتداد في التقدم بالعقب"¹.

2/ المعاني:

أ/ لغة: القصد للشيء²، ويقال عنى بقوله كذا أي أراد به³ وجمعه معانٍ؛ وعلم المعاني هو علم يُعرف به أحوال المعاني التي بها يُطابق مقتضى الحال⁴.

ب/ اصطلاحاً: عرّف المعنى اصطلاحاً بأنه: "القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه"⁵.

وعرفه البعض بأنه: الصورة الذهنية التي وُضعت للألفاظ لها⁶.

3/ المباني:

أ/ لغة: البني لغة نقيض الهدم يقال بناه بئياً وبناءً وبنينا وبنية وبناية⁷، وبناء الكلمة لزوم آخرها ضرباً واحداً من سكون أو حركة لا لعامل، وسمّوا ذلك بناءً للزومه ضرباً واحداً لا يتغيّر تغير الإعراب والبناء يلزم موضعاً واحداً لا يزول عن مكانه وليس كذلك سائر الآلات المنقولة كالخيمة والمظلة والفسطاط ونحوها⁸، وحروف المباني هي الحروف الهجائية التي تبنى منها الكلمة وليس للحرف معنى مستقل⁹.

¹ الفيومي، المصباح المنير، ج2/390، المناوي زين الدين، التوقيف على مهمات التعاريف، ت عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1410هـ، ص 235.

² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4/146.

³ الحنفي زين الدين، مختار الصحاح، ت يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ، ص 192.

⁴ القاضي نكري، دستور العلماء، ترجمة حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ج3/198.

⁵ العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، ت بيت الله بيّات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بالقم، ط1، 1412هـ، ص 503.

⁶ القاضي نكري، دستور العلماء، ج3/198.

⁷ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج10/498، 499، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1262.

⁸ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج10/500، ابن منظور، لسان العرب، ج14/94.

⁹ عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1/253.

ب/ اصطلاحاً: "هي الجمل التامة التي تفيد معنى من المعاني وسُميت مباني لأن كل لفظ أو حرف يُشَدُّ إلى الآخر ويرتبط به حتى يصل التركيب إلى تمام المعنى فتكون الألفاظ أو الجمل كالبنيان يَشُدُّ بعضها بعضاً"¹.

4/ الفهم:

أ/ لغة: الفهم معرفتك الشيء بالقلب وفَهَمَهُ فَهَمًا عَلِمَهُ، وفهمت الشيء عقلته وعَرَفْتَهُ².
وفَهَمَهُ الأمر أي مَكَّنَهُ أن يدركه وأن يُحْسِنَ تَصَوُّرَهُ³.

ب/ اصطلاحاً: عرفه الجرجاني بأنه: "تصوُّرُ المعنى من لفظ المخاطب"⁴، وعرفه ابن عقيل بقوله: "هو العلم بمعنى القول عند سماعه ولذلك لم يوصف به الباري لأنه لم يزل عالماً"⁵.
والفرق بين الفهم والعلم أنَّ الفهم هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة ولهذا يقال فلان سَيِّءُ الفهم بمعنى ما يسمع، وقال بعضهم لا يُستعمل الفهم إلا في الكلام كما تقول فهمت كلامه ولا تقول فهمت ذهابه ومجيئه كما تقول علمت، وقيل أن الفهم إدراك خفي ودقيق فهو أخص من العلم ولهذا قال تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ الأنبياء: ٧٩، فخصَّ الفهم بسليمان وعمَّ العلم عليهما معاً⁶.

والمراد بفهم النصوص الشرعية أي العلم بمعاني الكتاب والسنة ومعرفة ما جاء فيهما من الأحكام والناس يتفاوتون في ذلك وبعضهم أكثر فهما من بعض، قال ابن القيم: "وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يُحصيه إلا الله ولو كانت الأُفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم، ولَمَّا خص سبحانه سليمان بفهم الحكومة في الحرث وقد

¹ إسماعيل محمد بكر، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، دار المنار، القاهرة، ط1، 1997م، ص 39.

² ابن منظور، لسان العرب، ج12/459.

³ عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3/1749.

⁴ الجرجاني، التعريفات، ص 169.

⁵ ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ج1/25.

⁶ العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص 414.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

أثنى على داود بالعلم والحكم¹، وقد قال عمر لأبي موسى: "الفهم الفهم فيما أدلي إليك"².
ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة

بعد شرح مصطلحات القاعدة وبيان معانيها أنتقل إلى بيان معنى القاعدة وما يتعلق بها من المسائل المهمة:

فلا يخفى أنّ الألفاظ وُضِعَت للتعبير عن المعاني والمقاصد التي يريد صاحبها لأن اللفظ يعبر عن معناه الأصلي غير أنه في كثير من الأحيان قد تُستخدم الألفاظ ويراد بها غير ما يدل عليه ظاهرها؛ ولذلك قرّر العلماء قاعدة "العبرة بالمعاني والمقاصد لا بالمباني والألفاظ" وأكثر الفقهاء الذين اعتبروا هذه القاعدة قَصَرُوا على باب العقود فذكرها الأحناف بقولهم: "العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ"³.

وذكرها الحنابلة بقولهم: "الاعتبار في العقود بمعانيها لا بألفاظها"⁴، وعند ابن القيم: "القصد في العقود معتبرة دون الألفاظ المجردة"⁵.

وأما الشافعية فأكثر ما يذكرونها بصيغة الاستفهام كقولهم: "هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها"⁶، وقولهم: "العبرة في العقود باللفظ أو بالمعنى؟"⁷.
وورودها عند الشافعية بصيغة الاستفهام لأنّ الراجح عندهم في الغالب اعتبار الألفاظ والصيغ لا المعاني والمقاصد⁸.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/250.

² البيهقي، السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي، رقم 20537، ج10/253، الدارقطني، السنن، كتاب عمر إلى أبي موسى، رقم 4471، ج5/368، وذكر الزيلعي أن في إسناده عبيد الله بن أبي حميد ضعيف وأخرجه الدارقطني من طريق آخر، انظر نصب الراية، كتاب الشهادات، ج4/82.

³ الحموي أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ج2/268، السرخسي،

المبسوط، ج22/23، الكاساني، بدائع الصنائع، ج3/152.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج32/298.

⁵ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/96.

⁶ السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ص166.

⁷ الشربيني، مغني المحتاج، ج2/461، الروياني أبو المحاسن، بحر المذهب، ت طارق السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م، ج7/165.

⁸ الرملي شمس الدين، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، طبعة أخيرة، 1404هـ، ج4/423.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وأما المالكية فكثيرا ما يذكرونها بصيغ شاملة لا تقتصر فقط على العقود؛ فذكرها البعض منهم كالقرافي بقوله: "لا تترتب الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات إلا على النيات والقصود"¹، وذكرها الشاطبي بقوله: "المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات"². ومنهم من ذكرها بقوله: "الاعتبار بالمعاني لا بالألفاظ"³، وكذا قولهم: "الأحكام تتعلق بالمعاني لا بالألفاظ"⁴.

وبإمعان النظر يتبين أنّ قَصَرَ هذه القاعدة على باب العقود لا يفي بالعرض وأنّ اعتبارها في غير العقود أحقُّ وأجدر ولذلك ذكرها فقهاء المالكية بصيغة أشمل وأعم، كما نجد ابن نجيم من الأحناف سار على هذا المنوال فذكرها بقوله: "الاعتبار للمعنى دون الألفاظ"⁵.

فلا ضير أن نجد من قرّر هذه القاعدة بقوله: "العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"⁶.

والمقصود بالقاعدة: أنّ الاعتبار والاعتداد في ترتب الأحكام الشرعية في التصرفات أو العقود كثيرا ما يكون بالنظر إلى المقاصد والمعاني المرادة منها، وليست العبرة فقط بالألفاظ والمباني ولهذا ذكر الفقهاء انعقاد بعض العقود بألفاظ غير الألفاظ الموضوعية لها التي دلّ العرف عليها كانعقاد البيع والشراء بلفظ الهبة أو بالمعاطاة⁷.

¹ القرافي، الفروق، ج1/180.

² الشاطبي، الموافقات، ج7/3.

³ الرجراجي أبو الحسن، مناهج التحصيل، ت أبو الفضل الدميّطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ، ج3/115.

⁴ ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ت محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ، ج9/437.

⁵ ابن نجيم زين الدين، الأشباه والنظائر، ت زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ص 174.

⁶ الطرابلسي علاء الدين، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمنية، مصر، د. ط، 1310هـ، ص 182، الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1/403.

⁷ الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ت مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ، ص 55، 56.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

فالقصد أجدر بالاعتبار من لفظ لا يفيد قصد العاقد أو صاحب التصرف بحيث يُنظر إلى مقاصده الحقيقية من الكلام لأن العبرة بالمعنى وليس اللفظ وما الألفاظ إلا قوالب المعاني¹.

فلو قال رجلٌ لآخر مثلاً وهبتك هذه الدار أو السيارة بعشرة آلاف دينار يكون التصرف بيعاً وليس هبة لأنَّ الهبة بشرط العوض هبة لفظاً بيعٌ معنىً والعبرة بالمعنى وليس باللفظ². فاعتبار القصد في التصرفات مما التفتت إليه الشريعة لأنَّ الألفاظ مقصودة لغيرها ومن تتبع مصادر الشرع وموارده يتبين له أنَّ الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد بها المتكلم معانيها وأجراها مجرى غير القصد كالنائم والناسي والسكران؛ ولهذا فإنَّ الله تعالى لم يكفر ذلك الرجل الذي قال من شدة الفرح حين وجد راحلته بقوله: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك"³. ولعنَّ اليهود إذ توسلوا بصورة عقد البيع إلى ما حرّمه عليهم إلى أكل ثمنه، وبهذا يُعلم أنَّ العبرة في التصرفات أو العقود بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها⁴. فالمعاني والمقاصد لها أثر بالغ في الاعتداد بكثير التصرفات والأحكام لأنه كثيراً ما تكون متجهة لغير ما يظهر من الألفاظ ويُعلم ذلك من خلال القرائن اللفظية أو العرفية أو غيرها⁵.

فدلّت هذه القاعدة على أنَّه لا ينبغي أن يُقتصر على ظاهر الألفاظ في التصرفات أو العقود وإنما يُلتفت إلى القصد والمعاني، غير أنه إذا تعذّر معرفة القصد أو المعنى المراد فإنه حينها يُؤخذ بما دلّت عليه الألفاظ لأنَّ الأصل في الألفاظ وُضعت للدلالة على المعاني فلا ينبغي إهمالها⁶.

ومما يتعلّق بهذه القاعدة أنَّ العبرة في الأشياء والمسميات المعاني والأوصاف وليس الأسماء والأشكال؛ وقرر ابن عاشور أنَّ الأحكام يجب أن تتناط بمعانيها وأوصافها لا

¹ أفندي علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ت فهمي الحسيني، دار الجيل، ط1، 1411هـ، ج1/21.

² آل بورنو محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ، ج1/322.

³ سبق تخريجه، ص 155.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/78، 79، بتصريف يسير.

⁵ انظر الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص 55.

⁶ آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج1/322.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقارنة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

بأسمائها وأشكالها وذلك بالالتفات إلى ما تشتمل عليها من المعاني التي تحمل صلاحاً ونفعاً أو ضراً وفساداً ولا يصح توهم إناطة الأحكام بأسماء أو أشكال لا تستوفي معانيها الشرعية، ومثاله قول البعض بحرمة خنزير البحر لكون اسمه خنزيراً، ومن يقول بحرمة نكاح امرأة زوجها إياه وليها بمهر وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر ظناً منه أنه نكاح الشغار لمشابهتهما في الظاهر والشكل وأغفل المعنى والوصف الذي لأجله حرمت الشريعة الشغار؛ وعلى الفقيه أن ينظر إلى الأسماء والأشكال الموضوعية للمسمى باعتبار أيام التشريع ولذلك وقع في الخطأ من أفتى بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه ساحراً وغفلوا عن تحقيق معنى السحر الذي أناط الشارع به حكم القتل¹.

ولهذا ميّز أهل التحقيق من الفقهاء بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع وأطلقوا عليها اسم الأوصاف الطردية وإن غلب استعمالها على الحقيقة الشرعية؛ مثل وصف البرية في حقيقة الحرابة التي تستوجب العقاب بالقتل أو الصلب أو النفي وذلك أمر غالب وليس مقصوداً الشرع، وبناءً على ذلك أفتوا باعتبار حكم الحرابة في المدينة إن كان الجاني حاملاً للسلاح وأوقع في النفوس الخوف والرهبة؛ وعليه فإن الأسماء الشرعية تعتبر بالنظر لموافقتها للمعاني التي راعتها الشريعة والتفتت إليها في مسمياتها ويمكن اختصار ذلك بالقول بأن الأسماء ليست مناطاً للأحكام وإنما العبرة بالأوصاف والحقائق².

ثالثاً: نماذج وتطبيقات القاعدة

من أهم النماذج والتطبيقات التي توضح جلياً أهمية هذه القاعدة ما يأتي:

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/306-309.

² ابن عاشور، المصدر السابق، ج3/309 وما بعدها.

1/ بيع العينة¹:

وهو من الحيل المذمومة للتعامل بالرِّبَا الذي حرَّمه الله فعن ابن عمر رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلَّطَ اللهُ عليكم ذُلًّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"².

وهذا النوع من البيوع قد ذهب الجمهور إلى القول بحرمة لأنه يؤول إلى الربا المحرم شرعا وراعوا في ذلك مقاصد الشريعة وأصولها التي تحث على تحريم أكل أموال الناس بالباطل وعدم الاحتيال³.

واستدل ابن القيم على تحريم بيع العينة بما رُوِيَ عن الأوزاعي: "أنه يأتي على الناس زمان يُسْتَحَلُّ فيه الربا بالبيع"⁴، واعتبر أنّ هذا الحديث وإن كان مرسلا فإنه يصلح للاحتجاج به لما له من الشواهد والمستندات وهي الأحاديث الدالة على تحريم بيع العينة، ومن يلجأ إلى مثل هذه المعاملة إنما يسميها بيعا وهو يتفق مع حقيقة الربا الصريح وتغيير اسمه وصورته إنما هو حيلة ومكر وخديعة لله سبحانه وتعالى، لأنّ الربا لم يُحرّم لمجرد صورته ولفظه وإنما حرّم لحقيقته ومعناه ومقصوده وتلك الحقيقة والمعنى قائمة في العينة⁵.

فبيع العينة وإن كان ظاهره يدل على جوازه لاستيفائه شروط البيع الصحيح لكن حين النظر في حقيقته ومعناه يتضح بطلانه وفساده بحيث أنّ القصد فيه للتوسل إلى الربا المنهي عنه، فمن الخطأ النظر في هذه المعاملة إلى ظاهرها والتغاضي عن حقيقتها التي

¹ وبيع العينة هو أن يبيع الرجل لآخر سلعة بثمن مؤجل ويسلمها للمشتري ثم يشتريها منه بثمن نقد أقلّ من ثمنها المؤجل، فهو في ظاهره بيع أما في حقيقته فهو بيع مال معجل بأكثر منه مؤجل، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج301/2، الجرجاني، التعريفات، ص 48.

² أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، رقم 3462، ج332/5، ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 5007، ج51/9، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما ورد في كراهية التبايع بالعينة، رقم 10703، ج517/5، وقال الزيلعي للحديث طريق أحسن من هذا رواه الإمام أحمد في كتاب الزهد، انظر نصب الراية، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، ج17/4.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج30/29.

⁴ البيهقي أبو محمد، شرح السنة، كتاب البيوع، باب حسن قضاء الدين، رقم 2136 ت شعيب الأرنؤوط، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ، ج193/8، والأثر مرسل، انظر السخاوي شمس الدين، الأجوبة المرضية فيما سُئل عنه السخاوي من الأحاديث النبوية، ت محمد إسحاق إبراهيم، دار الراجعية، ط1، 1418هـ، ج214/1.

⁵ ابن القيم محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط1، 1432هـ، ص 603.

تتطابق مع الربا المحرم شرعا، ولذلك صحَّ في الأثر عن عائشة: "أنَّ امرأة سألتها فقالت يا أم المؤمنين كانت لي جارية واني بعته من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى عطائه وإنه أراد بيعها فابتعتها منه بستمائة درهم نقدا، فقالت بئسما شريت وما اشتريت فأبلغني زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب"¹.

2/ نكاح التحليل:

وهو في ظاهره نكاح صحيح استوفى شروطه وأركانه ولكنه في الحقيقة مخالف لمقاصد الشرع في تشريع النكاح الذي يقوم على مقصد الألفة ودوام العشرة بين الزوجين، ولهذا جاء نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه فقال: "لعن الله المحلل والمحلل له"².

واستحقاق صاحبه حلول اللعنة عليه لأنَّ زواجه مناقض لمقاصد الزواج كالسكن وتأييد العقد والألفة والحفاظ على بقاء ذلك الميثاق الغليظ؛ إذ لا يصحُّ أن تشوب الزواج النيات السيئة والمقاصد الفاسدة للاحتيال على نصوص الشريعة والاستخفاف بأحكامها ولهذا جاء فيه ذلك الوعيد.

والظاهرية الذين لا يأخذون إلا بظواهر النصوص لا يلتفتون إلى المقاصد والنيات يرون صحة النكاح الذي يُقصد به التحليل إلا إذا نصَّ في العقد على أنه يطلقها ليحلها لغيره فإنه يفسد حينئذ³.

فمثل هذه الحيل التي يُتوصَّل بها إلى ما حرَّمه الله هي حيلٌ محرمة وباطلة يُعامل فيها المرء بسوء نيته وقصده لا بكلامه ولفظه، ومن هنا يتضح بجلاء أثر المقاصد في إصدار الأحكام.

¹ الدارقطني، السنن، كتاب البيوع، رقم 3002، ج3/477، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل، رقم 10798، ج5/540، وحكم الدارقطني وابن الجوزي على أن في سنده امرأة مجهولة وخالفهما الزيلعي واعتبرها امرأة جليلة القدر بحيث ذكرها ابن سعد في الطبقات وأنها سمعت من عائشة، انظر نصب الراية، كتاب البيوع، باب البيع الفاسد، ج4/16.

² الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطلاق، رقم 2804، ج2/217، ابن ماجه، السنن، باب المحلل والمحلل له، رقم 1936، ج3/118، أبو داود، السنن، كتاب النكاح، باب في التحليل، رقم 2076، ج3/420، وهو صحيح روي من طرق عدة، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الطلاق، فصل فيما تحل به المطلقة، ج3/238.

³ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج9/422.

3/ استحلال بعض المحرمات بتغيير أسمائها وصورها

فكثير من الناس يتحيلون في أكل الربا بتسميتها الفائدة والرشوة بأنها هدية أو أجرة أو ما شابه من الأسماء التي لا تغير حقيقة الربا والرشوة، ويبقى أكل الربا والراشي ملعونين إلى قيام الساعة وإن حاولا التحايل بتغيير أسمائهما؛ فالمرابي أو الراشي وإن سميا الربا بيعا أو الرشوة أجرة أو معروفا فإن ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما¹.

فالتحريم في الربا أو الرشوة أو غيرهما من المحرمات تابع للأوصاف والمعاني وحصول المفسد بهما وليس بسبب الاسم أو الصورة، فالراشي والمرتشي ملعونان لما أوقعا من المفسدة بسبب فعلهما وإطلاق اسم الهدية على الرشوة لا ينفي وقوع اللعن واستحقاقه، وأصحاب الحيل يعلّقون الأحكام بألفاظها حين يعمدون إليها ويزعمون أنّ ما يستحلونه لا يتناوله التحريم وهو أمر في غاية الفساد والبطلان².

ومن ذلك أيضا استحلال الخمر بتغيير اسمها وقد أنذر صلى الله عليه وسلم بوقوع ذلك في آخر هذه الأمة فقال عليه الصلاة والسلام: "ليشربن ناسٌ من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها"³.

فكثير ممن يستحل الخمر ويتسّر في شربها بتسميتها نبيذا أو بزعمه أنها من غير العنب ومن المعلوم أنّ التحريم تابع للحقيقة والمفسدة لا للاسم والصورة؛ وإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة في الخمر لا تزول أبدا بتغيير اسمها أو صورتها، وما ذلك إلا سوء في فهم نصوص الشريعة التي تحكم على المعاني والحقائق لا على الأسماء والصور⁴.

فتبقى الخمر محرمة إلى قيام الساعة ومن أراد التحايل عن شرعه سبحانه وتعالى في استحلالها بتغيير اسمها أو صورتها فإن هذا لا يشفع له، وقد رأينا في زماننا من يسلك

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/94، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/311، 312.

² ابن القيم، المصدر السابق، ج3/95.

³ أبو داود، السنن، كتاب الأشربة، باب في الداذي، رقم 3688، ج5/530، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الأشربة، رقم 7237، ج4/164، ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 18073، ج29/615، قال الهيثمي ورجاله ثقاة، انظر مجمع الزوائد، رقم 8107، ج5/57، والداذي هو حَبُّ يُطْرَحُ فِي النَّبِيذِ فَيَشْتَدُّ حَتَّى يُسْكِرَ، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2/147.

⁴ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/95.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

طريق هذه الحيلة فيسمون الخمر بالمشروبات الروحية أو ما شابه من الأسماء المزيفة ولا شك أنّ ذلك لا يخرج الخمر عن حقيقتها لأنّ التسمية والحيلة لا تصيّران الحرام حلالاً ولا تجعلان المفسدة مصلحة.

ويقول ابن القيم في هذا كلاماً حسناً ونصّه: "ولو أُوجِبَ تبديلُ الأسماء والصُّور تبديلُ الأحكام والحقائق لفسدت الديانات وبُدلت الشرائع واضمحَلَّ الإسلام، وأي شيء نَفَعَ المشركين تسميتهم أصنامهم آلهةً وليس فيها شيء من صفات الإلهية وحقيقتها؟ وأي شيء نَفَعَهُمْ تسمية الإشراك بالله تقريباً إلى الله؟ وأي شيء نَفَعَ المعطلين لحقائق أسماء الله وصفاته تسمية ذلك تنزيهاً؟... وتسمية كثير من المتصوفة الخيالات الفاسدة والشطحات حقائق؟"¹.

ولمّا كان تغيير الأسماء والصُّور غير مؤثرة في تحريم الحلال فكذلك لا تكون مؤثرة في تحليل الحرام؛ وبناء على ذلك فإن الأسماء أو الصُّور لا تكون مناطاً للأحكام وإنما تدل على مسمى له أوصاف هي مناط للأحكام، والذي ينبغي أن يلتفت إليه وأن يُعتَبَر في إثبات وتقرير الأحكام الشرعية هي معاني وحقائق الأوصاف وليس الأسماء أو الأشكال أو الصُّور².

4/ تحايل اليهود في إذابة الشحوم لاستحلالها

ورد في السنة النبوية أن الله سبحانه وتعالى حرّم الشحوم على اليهود وهم أرادوا الاحتيايل عليه للانتفاع بها وذلك بإذابتها وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "قاتل الله اليهود إن الله عز وجلّ لما حرّم عليهم شحومها أجملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه"³.

قال ابن تيمية: "لما حرّم الله تعالى عليهم الشحوم أرادوا الاحتيايل عليه للانتفاع بها على وجه لا يقال في الظاهر إنهم انتفعوا بالشحم، فجَمَلوه وقصدوا بذلك أن يزول عنه اسم الشحم ثم انتفعوا بثمنه بعد ذلك لئلا يحصل الانتفاع بعين المحرم... نظراً إلى المقصود

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/96.

² انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/312.

³ البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، رقم 2236، ج3/84، مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم 1581، ص 742، وأجملوه أي أذابوه.

فإن ما حُكمه التحريم لا يختلف سواء كان جامداً أو مائعا، وبدل الشيء يقوم مقامه ويسد مسدّه فإذا حرم الله الانتفاع بشيء حرم الاعتياض عن تلك المنفعة¹.

وقال ابن القيم: "ولهذا لعن اليهود لما أكلوا ثمن ما حرم عليهم أكله ولم يعصمهم من التوسل إلى ذلك بصورة البيع، وأيضا فإن اليهود لم ينفعهم إزالة الشحوم بإذابتها فإنها بعد الإذابة يفارقها الاسم وتنتقل إلى اسم الودك فلما تحيلوا على استحلالها بإزالة الاسم لم ينفعهم ذلك"².

ويدل هذا الحديث على أن الحكم على الأشياء إنما يكون باعتبار حقائقها ومقاصدها وليس صورها وظواهرها، ولذلك لعن المولى سبحانه وتعالى ورسوله الكريم صلى الله عليه وسلم اليهود لاستحلالهم أثمان ما حرم عليهم وإن لم يرد نص مستقل في ذلك؛ ومن خلال هذا يُعلم أن الواجب هو النظر إلى المقصود وهو أن تحريم الأشياء يترتب عليه تحريم أوجه الانتفاع بها وإن اختلفت صورها وأشكالها³.

وكأن اليهود لما أرادوا استحلال الانتفاع بالشحم رأوا أن المانع هو الاسم فنقلوا ما حرم عليهم إلى اسم آخر ليفرّوا من التحريم، وفي هذا دليل على أن تحريم الشحوم يقتضي تحريم كل أنواع التصرف المختلفة⁴.

ومما يدل صراحة على بطلان فعل اليهود هذا أن حكمة المولى سبحانه وتعالى تقضي بأن تحريم الشحوم عليهم يترتب عليه تحريم سائر أنواع الانتفاع الأخرى؛ لأن الانتفاع ببدلها في حقيقته انتفاع بعين المحرم ولا فرق بين المحرم أو بدله⁵.

الفرع الثاني: أثر إغفال المعاني والعكوف على المباني في تفسير النصوص

اعتبار المعاني والمقاصد له فائدة عظيمة في فهم النصوص واستقامة الأحكام وفيما يأتي بعض النماذج عن الظاهرية الذين اقتصروا على الظواهر والمباني وأغفلوا المعاني في

¹ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6/35، 36.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/91.

³ انظر بحيري محمد، الحيل في الشريعة الإسلامية، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1394هـ، ص 162، وأصل الكتاب بحث مقدم إلى كلية أصول الدين بالأزهر لنيل شهادة العالمية نوقشت عام 1364هـ/1945م.

⁴ انظر الشاطبي، الموافقات، ج1/449، الرازي، المحصول، ج3/162، القرافي، نفائس الأصول، ج5/2199.

⁵ انظر الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقها في المذاهب الأربعة، ج2/380.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

تفسير النصوص واستنباط الأحكام ما أدى بهم إلى بعض الأفهام الخاطئة والتفسيرات الباطلة وفيما يأتي توضيح ذلك:

أولاً: نجاسة بدن الكافر

ومن الفروع والمسائل التي تدل على ما هذا المعنى قول ابن حزم بنجاسة بدن الكافر وبالتالي نجاسة أجزائه كاللعاب والعرق والدمع وكل ما كان منهم؛ لأن نجاسة الكل تقتضي نجاسة الجزء فليس الكل إلا بأجزائه، ودليله في ذلك ظاهر قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ التوبة: ٢٨، ويرد ابن حزم على اعتراض الجمهور القائلين بعدم نجاسة الكافر الحسية بأنه لو كان الأمر كذلك لما أباح الله سبحانه الزواج بالكتابات بحيث أنه لا يمكن للزوج أن يتحاشى ريقها أو لعابها أو دمعها أو غيرها، ويرى أنه ليس في ذلك ما يدل على إبطال قوله ويوجب على الرجل أن يتجنب ذلك كما يتجنب مس بولها أو دمها أو غيرها من النجاسات ولا فرق في ذلك¹.

كما يرد ابن حزم اعتراض الجمهور عليه بأنه لو صحَّ القول بتحريم بدن الكافر لكان لبن الكافرة حرام وهو مع ذلك يجيز استرضاعها؛ ويُجيب على ذلك بأن الله تعالى أباح لنا نكاح الكتابية وأوجب على الأم رضاع ولدها وقد علم سبحانه أن يكون لنا منهن الولد وما كان نسيًا².

والصحيح ما ذهب إليه الجمهور الذين قالوا بأن المقصود من الآية الكريمة النجاسة المعنوية لا الحسية، فالمراد منها نجاسة الاعتقاد والاستقذار لما هم عليه من الضلالات في الأقوال والأفعال، يقول الإمام النووي: "وأما قول الله عز وجل ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فالمراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار وليس المراد أن أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط ونحوهما، فإذا ثبتت طهارة الآدمي مسلماً كان أو كافراً فعرقه ولعابه ودمعه طاهرات سواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً أو نفساء³."

¹ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 1/138، 139.

² انظر ابن حزم، المصدر السابق، ج 10/189.

³ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج 4/66.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

والقول بنجاسة بدن الكافر الحسية لا يسلم من التناقض إذ كيف يُبيح المولى تعالى الزواج بنساء أهل الكتاب ثم لا يأمر بالتطهر عند مباشرتهن باللمس أو التقبيل أو ما شابه؛ ولهذا فإنه لما أباح سبحانه الزواج بهن معلوم أنّ عَرَفَهُنَّ لا يَسْلَمُ منه من ضاجعهن وأجمعت الأمة على أنه لا غسل عليه من الكتابية إلا كما عليه من المسلمة دلّ ذلك على أنّ الإنسان ليس بنجس العين ما لم تُعْرَضْ له نجاسة أو تَمَسَّهُ ولا فرق بين الرجال والنساء؛ ولذلك فالجمهور يرون أنّ المؤمن من عادته أن يحافظ على نظافة وطهارة بدنه وثوبه ومجانبا للنجاسات بخلاف المشرك فإنّه ليس من عادته ذلك¹.

ثانياً: بطلان صلاة من أكل ثوماً أو بصلاً أو كُرّاً²

ذهب ابن حزم إلى القول بأن من أكل ثوماً أو بصلاً أو كراثاً فواجب عليه أن لا يصلي في المسجد حتى تذهب رائحته وفرض إخراجها من المسجد إن دخله والرائحة لا تزال في فمه وإن صلى كذلك فصلاته باطلة³، ودليله في ذلك ما ورد من الآثار الكثيرة التي تنهى عن قربان المسجد لمن أكل هذه الأصناف الثلاثة من الأطعمة، من ذلك مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم: "من أكل البصل والثوم والكرث فلا يقربنّ مسجداً"⁴. ولم يرد عن أحد غير ابن حزم أنه قال ببطلان صلاة من أكل ثوماً أو بصلاً، وقد فهم الجمهور من الأحاديث التي وردت في هذا أن النهي يتعلق بكل ما له رائحة كريهة كالتالي في الثوم أو البصل كالفجل وبعض البخور ونحوها⁵.

¹ انظر ابن حجر، فتح الباري، ج1/390، ابن بطل، شرح صحيح البخاري، ج1/398.

² الكراث بقلة معروفة والكرثة أخص منه وهي خبيثة الريح، ويقال لا يكثر لهذا الأمر أي لا يباليه ولا يعبا به، انظر الفيومي، المصباح المنير، ج2/530.

³ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2/367.

⁴ سبق تخريجه ص 51.

⁵ ابن الملقن سراج الدين، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ، ج7/342، الطيبي شرف

الدين، الكاشف عن حقائق السنن، ت عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، ط1،

1417هـ، ج3/936، ابن العطار علاء الدين، العدة في شرح العمدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1427هـ،

ج1/591.

ولم يذكر ابن حزم دليلاً صريحاً على بطلان صلاة آكل الثوم أو البصل وإبطاله لها زيادة على النص لأنّ النص ورد بالنهي عن الدخول إلى المسجد لمن أكل ثوماً أو بصلاً لما في ذلك من إيذاء للملائكة والمصلين، وليس فيه ما يدل على بطلان الصلاة.

وعليه فإنّ من أكل الثوم أو البصل ثم دخل المسجد وصلى فصلاته صحيحة لأنّ ما جاء في الأحاديث من النهي إنما في قربان المسجد على تلك الهيئة لئلا يتأذى المصلون بتلك الرائحة الكريهة التي تفقددهم الخشوع وكذا تتأذى الملائكة بها، وليس النهي متعلقاً بالصلاة في ذاتها لأنها إن كانت مستوفية لأركانها وشروطها فلا يصح القول ببطلانها.

ثالثاً: الإفطار في الصوم بالرفث والفسوق

بنى ابن حزم رأيه في ذلك على مسألة تعمّد المعصية أثناء الصوم أيا كانت كالغيبة أو الكذب أو ترك الصلاة عمداً أو غير ذلك مما لا يحل للمرء فعله، ودليله في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "والصيام جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب فإن سابه أحد أو قاتله فليقل إني صائم"¹، وقوله أيضاً: "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"².

ووجه ذلك عند ابن حزم أنّ النبي عليه السلام نهى عن الرفث والجهل في الصوم؛ فمن فعل ذلك عمداً ذاكراً لصومه وأنه لم يأت بالصيام الذي أمره الله تعالى به وهو الذي يكون سالماً من الرفث والجهل اللذين يدلان على شمول جميع أنواع المعاصي، كما أنه صلى الله عليه وسلم أخبر أنّ من لم يدع القول بالباطل والزور والعمل فإنّ الله تعالى لا يرضى عن صومه ولا يتقبّله وعدم رضاه تعالى وقبوله دليل على سقوط الصوم، وقد حكم ابن حزم كعادته على أنّ الجمهور الذين حملوا تلك الأحاديث الثابتة في هذا الباب على بطلان الأجر ونقصانه أنّ قولهم في غاية المكابرة والسخافة وفي نظره أن العقلاء يدركون بالضرورة أنّ كلّ عمل أحبط الله تعالى أجر عامله فإنه مردود وباطل³.

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب هل يقول إني صائم إذا شتم، رقم 1904، ج3/26، مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب حفظ اللسان للصائم، رقم 1151، ص 510، واللفظ للبخاري.

² البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، رقم 1903، ج3/26.

³ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج4/306.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

وأما الجمهور فلا يعتبرون المعاصي من مُفَطَّرَات الصوم وأنَّ ذَكَرَ تلك المخالفات كالرفث والزور في الأحاديث تأكيداً لحرمتها كما جعل المولى تعالى الظلم في الأشهر الحرم أوكد من غيرها، إذ ينبغي للصائم تعظيم شهر رمضان ويعرف ما لزمه من حرمة الصيام ولذلك اتفق الجمهور على أنَّ الصائم لا يفطر بالسب والشتم والغيبة والزور وإن كان مأموراً أن يُنْزَه صومه عن كلِّ لفظ قبيح.

وبذلك يكون المعنى بسقوط الأجر وأنه لا يفطر في الحقيقة وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ الحجرات: ١٢، ومن اغتاب لم يكن آكلاً لحم أخيه ميتاً في الحقيقة وإنما يصير في معناه تغليظ الغيبة وتعظيم شأنها؛ كما في قولهم الكذب مجانب للإيمان ولذلك خَصُّوا الفطر بالأكل والشرب والجماع وتوسيع ابن حزم في القول بالفطر بأنواع المعاصي إفراط منه¹.

وقد ذكر ابن قدامة أنَّ الغيبة لا تفطر إجماعاً فلا يصح حمل الحديث على ما يخالف الإجماع².

رابعاً: استئذان البكر في الزواج

ومن الغرائب التي قال بها ابن حزم أيضاً أنَّ البكر لا يكون إذنها في نكاحها إلا بالسكوت فإن سكتت فقد أذنت وإن تكلمت وأعلنت عن الرضا فلا ينعقد النكاح؛ والأغرب في ذلك أنه شنع على القائلين بإجازة نكاح البكر إن تكلمت وصرحت بالرضا واستند في ذلك إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "البكر تُستأذن وإذنها صماتها"³.

واعتبر القول بإجازة النكاح بالتصريح كما هو رأي الجمهور مخالفاً لقوله صلى الله عليه وسلم، وأنهم في نظره أوهموا أنفسهم أنهم أصحُّ أذهاناً منه عليه الصلاة والسلام وأوقع في نفوسهم أنهم وقفوا على فهم وبيان غاب عنه صلى الله عليه وسلم إذ أبطل النكاح عن البكر ما لم تُستأذن فتسكت وأجازه إذا أسأذنت وسكتت⁴.

¹ انظر ابن بطلان، شرح صحيح البخاري، ج4/25، ابن حجر، فتح الباري، ج4/104.

² انظر ابن قدامة، المغني، ج3/352.

³ البخاري، الصحيح، كتاب الحيل، باب في النكاح، رقم 6971، ج9/26، مسلم، الصحيح، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 1421، ص 641.

⁴ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج9/58.

وقد ذهب الجمهور إلى أنّ صُمت البكر يدل على رضاها لأنّ الشرع جعل صمتها وسكوتها إذنا لأنّ طبيعة البكر يغلب عليها الخجل والحياء بأن تُظهر رغبتها في النكاح، فكان التزامها الصمت أمانة على رضاها وكأنّ ذلك ملازما لحقيقتها وفطرتها وإن صرّحت وتكلّمت فيصح النكاح من باب أوكد، وأما قول ابن حزم لا يصحّ أن تزوّج إلا بالصمات فهو اللائق بظاهريته¹.

وعليه فإنّ الحديث ليس فيه دلالة على أنّ البكر إذا تلقّظت ونطقت بما يدل على رضاها يبطل زواجها، بل إنّ الحديث بمفهومه يدل على خلاف ذلك وأنّ البكر إذا صرّحت بلفظها فإنه يؤخذ بقولها وهو بمثابة فحوى الخطاب وأنّ سكوتها لا يدل على الرضا بقدر ما يدل عليه تصريحها؛ لأنّ السكوت أحيانا قد يكون نتيجة الخوف أو عدم قناعتها بذلك أما تلقّظها وتصريحها يدل دلالة صريحة وقطعية على رغبتها في الزواج وإتمام العقد، وصماتها أو سكوتها كما قرر الجمهور إنما يرجع إلى طبيعة البكر التي يغلب عليها الحياء والحشمة وإخفاء إظهار الرغبة في النكاح وهذا موافق لفطرتها التي فطرها المولى سبحانه وتعالى ولا حرج إذن إن أظهرت رغبتها وأعلنت عنها في الزواج سواء كان ذلك بالقول أو الفعل.

خامسا: صفة الرضاع المحرّم

يرى ابن حزم أنّ الرضاع الذي تثبت به الحرمة هو ما يكون بما يمتصه الراضع من ثدي المرضعة بحيث يلتقم بفيه ثديها وأما غير ذلك فلا يسمى رضاعا ولا تثبت به الحرمة؛ فإذا سقي من إناء أو حُلب فيه أو أطعمه بخبز أو طعام أو صُبّ في فمه أو أنفه أو أذنه أو حُقن به فإن كلّ ذلك لا يعتبر رضاعا ولا يُحرّم شيئا وإن كان غداء له طول حياته، واستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ ﴾ النساء: ٢٣، وقوله عليه الصلاة والسلام: "يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب"²؛ فلا يطلق مسمى الإرضاع إلا على ما تضعه المرأة المرضعة من ثديها في فم الرضيع ولا مسمى

¹ انظر ابن القيم محمد بن أبي بكر، زاد المعاد، الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، ج91/5.

² البخاري، الصحيح، كتاب النكاح، باب لا تتكح المرأة على عمتها، تفسير القرآن، رقم 5110، ج12/7، مسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل، رقم 1445، ص 661، واللفظ لمسلم.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

الرضاعة إلا إذا أخذ الرضيع بضمه ثدي مرضعته وامتصّه، وما عدا ذلك فلا يسمى شيئاً منه إرضاعاً ولا رضاعة وإنما هو حَلْبٌ وطعام وسقاء ولم يحرمّ الشرع بمثله ذلك شيئاً¹. والناظر في مذهب ابن حزم في هذه المسألة ليعجب من مقالته وغلوّه في الأخذ بالظواهر ما جعله يفقد جهة الصواب فيها؛ لأن الرضاع يطلق على ما وصل إلى البطن سواء كان ذلك عن طريق النقام الثدي ومَصِّه أو صَبِّه في الحلق والعبرة بوصله إلى البطن بغض النظر عن طريقة وصوله سواء أكان بمص الثدي مباشرة أم بطريقة أخرى كشربه أو سقيه؛ ولهذا فإن تعريفات جمهور العلماء من المذاهب الأربعة للرضاع تدل على اهتمامهم والتفاتهم إلى المعنى الحقيقي للرضاع وهو النظر إلى ما وصل إلى الجوف لا باعتبار المعنى اللغوي أو الظاهري الذي يفيد مص الثدي وأخذ اللبن منه؛ وقد عرّفه ابن عرّفة² المالكي: "بأنه وصولُ لبن الأدمي لمحلّ مظنة غذاء وآخر لتحريمهم بالسَّعوط³ والحقنة ولا دليل إلا مسمى الرضاع"⁴، وعرّفه الشافعية فقالوا: "هو اسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في جوف طفل أو دماغه"⁵، وعرّفه الحنابلة: "مُصٌّ من له دون حولين لبناً أو شرّبه ونحوه كالسَّعوط والوجور⁶ وأكله بعد أن جبن"⁷.

¹ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج10/185، 186.

² محمد بن محمد بن عرفة أبو عبدالله التونسي فقيه المالكية تبحر في العلوم وفاق في الأصول والكلام وتقدم في الفقه والنحو والتفسير أخذ عن جماعة من العلماء منهم والده، من مؤلفاته المختصر الكبير في فقه المالكية، والمختصر الشامل في التوحيد، توفي سنة 803هـ، انظر ابن الجزري شمس الدين، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1351هـ، ج2/243، الزركلي، الأعلام، ج7/43.

³ السَّعوط كل شيء صببته في الأنف من دواء أو غيره، انظر ابن سيده أبو الحسن، المخصص، ت خليل جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ، ج1/492.

⁴ ابن عرفة محمد بن محمد، المختصر الفقهي، ت حافظ محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ، ج4/493، الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت عبد السلام أمين، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج4/426.

⁵ الشربيني، مغني المحتاج، ج5/123، الرملي، نهاية المحتاج، ج7/172، الخن مصطفى وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دار القلم، دمشق، ط4، 1413هـ، ج4/203.

⁶ الوجور هو أن يُصبَّ اللبن في حلق الصبي صبا من غير أن يلتقم الثدي، انظر ابن قدامة، المغني، ج11/313.

⁷ البهوتي منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، د. ط، 1403هـ، ج5/442.

الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة

فابن حزم لم يلتفت إلى المعنى الذي جعل الرضاع مثبتا للحرمة وهو معنى حصول الغذاء وإنما بنى تصوّره في المسألة على المعنى اللغوي المحض للرضاع؛ وعليه فإنه يستوي في تحريم الرضاع الارتضاع من الثدي والإسعاط والإيجار وغيرها من المعاني التي يحصل بها الغذاء؛ فالذي يؤثر في التحريم هو تحقق معنى حصول الغذاء بأي طريقة كان ذلك سواء بالتقام الثدي مباشرة أم بصبه وشربه أم بغير ذلك من الوسائل والطرق التي يصل بها اللبن إلى الجوف¹.

وابن حزم في هذه المسألة لم يخالف أصوله وقواعده التي اعتمدها في تقرير الأحكام واستنباطها فقد جمد على المعنى اللغوي للرضاع وهذا ما جعله يقتصر في إثبات حرمة الرضاع فيما يكون بالتقام الثدي وامتصاصه مباشرة وما عدا ذلك من الصور فلا يدخل في حكم الحرمة؛ وبالتالي فإنه نظر إلى المسألة باعتبار وسيلتها ولم ينظر إلى معناها ومقصدها الحقيقي، ولا شك أنّ اعتبار الوسائل وإغفال المعاني والمقاصد خلل في الاستنباط وتفسير النصوص.

¹ انظر الكاساني، بدائع الصنائع، ج4/9.

خلاصة الفصل الثاني:

بعد عرض أهم المسائل المتعلقة بهذا الفصل يتبين ما يلي:

- تفسير النصوص معناه بيان المعاني والدلالات التي تكتنزها الألفاظ والمباني التي قصدها الشارع في الخطاب الشرعي.
- النصوص الواضحة الدلالة الصريحة تؤخذ على ظاهرها ولا تحتاج إلى محاولة للتفسير لأن مرادها هو ذلك الظاهر وهو ما عبر عنه الأصوليون بقطعي الثبوت والدلالة، وأما النصوص ظنية الدلالة فهي تخضع للتفسير والتوضيح والبيان.
- ما شاع عند البعض أنه لا يجوز تأخير البيان عند الحاجة يمكن حمله على المسائل التي لا يمكن للعقل تفسيرها وبيانها وهو المعبر عنها بأصول العبادات والعقائد، أما تفاريعها فيجوز فيها تأخير البيان عند الجمهور والحكمة التي تلوح من ذلك فسح المجال للعلماء الراسخين لتفسير وبيان النص الشرعي حسب مقتضيات الزمان والمكان والملابسات.
- التأويل الصحيح تترتب عليه بعض الآثار منها الاختلاف الفقهي وإصابة مراد الشارع وموافقة مقصوده، والجمع بين الأدلة عند التعارض، وأما التأويل الفاسد فهو من أعظم الجنايات التي تُجترح في حق النصوص الشرعية لأنه يؤدي لإهدار مبانيها ومعانيها وهو عين إلغاء الاحتكام للخطاب الشرعي.
- التوفيق في تفسير نصوص الشريعة وفق مقاصدها التي جاءت من أجلها ينبغي أن يتحقق فيه جملة من الضوابط لعل أهمها: النظر المصلحي فيما تقتضيه النصوص، وتقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة، وفهم العلل المؤثرة في النصوص.



الفصل الثالث:

أسس أعمال المقاصد في تفسير النصوص

المبحث الأول:

الأساس المصلي وعلاقته بالنصوص الشرعية

المبحث الثاني:

مناقضة مقصد الشارع في تفسير النصوص وأثر الاجتهاد

مع النص



الفصل الثالث: أسس إعمال المقاصد في تفسير النصوص

تقدم فيما سبق أن تفسير النصوص يعتبر من أعظم المهام المنوطة بأهل الاجتهاد لفهم معاني تلك النصوص واستنباط الأحكام الشرعية التي تتعلق بالمكلفين، وقد اختص هذا الفصل ببيان أسس إعمال المقاصد في تفسير النصوص وعلاقة ذلك بالمصالح من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: الأساس المصلي وعلاقته بالنصوص الشرعية

المبحث الثاني: مناقضة مقصد الشارع في تفسير النصوص وأثر الاجتهاد مع النص

المبحث الأول: الأساس المصلحي وعلاقته بالنصوص الشرعية

البشر بطبيعتهم يسعون دائما إلى تحقيق المصالح في حياتهم وبيذلون قصارى جهدهم فيما يرونه منفعة تتحقق به سعادتهم؛ غير أنهم كثيرا ما يختلفون في تقدير المصالح وتحديدتها وذلك راجع إلى اختلاف دياناتهم وأعرافهم وثقافتهم وقد خصصت هذا المبحث لبيان الأساس المصلحي وعلاقته بنصوص الشريعة.

المطلب الأول: الأساس المصلحي

اقتضت فطرة المولى سبحانه وتعالى أن يسعى الإنسان في هذه الحياة إلى سلوك طريق المصالح وتحقيقها واجتناب طريق المفساد ودرئها، غير أنه كثيرا ما يقع في خلاف ذلك فيتجنب المصالح ويقع في المفساد وذلك بسبب غياب معايير المصلحة والمفسدة عنده وفي هذا المطلب بيان لمفهوم المصلحة ومعياري اعتبارها.

الفرع الأول: مفهوم المصلحة

أولا: تعريف المصلحة

1/ المصلحة لغة:

الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، ويقال صلح -بفتح اللام وضمها- الشيء يصلح صلاحا، وهي ضد المفسدة وهي واحدة المصالح، والإصلاح نقيض الفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أقامه، وأصلح الدابة أحسن إليها فصلحت¹.

2/ المصلحة اصطلاحا:

عرفها الغزالي بأنها: "المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو حفظ دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ودينهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعها مصلحة²؛ وكأني بالإمام الغزالي ينظر إلى المصلحة من حيث سبب حصولها ووقوعها.

وعزفها ابن عاشور بقوله: "هو الفعل الذي يحصل به الصلاح أي النفع منه دائما أو غالبا للجماهير أو الآحاد"³.

¹ انظر ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3/303، ابن منظور، لسان العرب، ج2/516، 517.

² الغزالي، المستصفى، ص 174.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/200.

وقوله "دائماً": إشارة إلى المصلحة المطردة، و"غالبا": إشارة إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقوله "للجمهور أو الأحاد": إشارة إلى المقاصد العامة والخاصة التي يكون نفعها لأحاد الناس لا لعمومهم.

وعرفها الشيخ البوطي بقوله: "هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"¹.

ونلاحظ أن تعريف الشيخ البوطي للمصلحة لا يختلف كثيرا عن تعريف الإمام الغزالي بحيث أن كلاهما اعتبر المصلحة بأنها ما يؤدي إلى المحافظة على مقاصد الشارع التي تتمثل في الضروريات الخمس.

ثانيا: مراعاة الشريعة للمصلحة

لما كانت الشريعة الإسلامية رحمة للعالمين وهدى للناس أجمعين كان لزاما أن تهدف في أحكامها وتشريعاتها المختلفة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد عن الخلق، وقد جاء رعاية القرآن الكريم المصالح من عدة وجوه²:

الوجه الأول: أنها لا تتعرض للتفصيل والتفريع وتكتفي بتقرير مبادئ عامة في تشريع الأحكام العملية سواء تعلق الأمر بالأحكام المدنية أو الدستورية أو الجنائية أو غيرها، ففي البيع مثلا اقتصر على تقرير أربعة من أحكامه فقط فأورد المولى تعالى إباحته بقوله سبحانه ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: ٢٧٥، واشترط التراضي فيه بقوله ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴾ النساء: ٢٩، والأمر بالإشهاد على البيع بقوله ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ البقرة: ٢٨٢، والنهي عن البيع وقت النداء للصلاة من يوم الجمعة بقوله تعالى ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ الجمعة: ٩.

¹ البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 23.

² انظر زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، ت محمد يسري، دار اليسر للطباعة، مصر، د. ط، د. ت، ص 19 بتصرف، وأصل الكتاب رسالة علمية مقدمة إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة للحصول على درجة الأستاذية في الشريعة في شعبان سنة 1373هـ/ مايو 1954.

وأما ما يتعلق بأمور السياسة والحكم فقد جاء القرآن الكريم بتقرير المبادئ الأساسية لكل سياسة دستورية عادلة كالشورى في قوله تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ آل عمران: ١٥٩، والعدل بقوله جل وعلا ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ النساء: ٥٨، والمساواة التي تقررت في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ الحجرات: ١٠، وأما تفصيل أحكامها بما يحقق المصلحة فقد فسحت الشريعة المجال لكل أمة أن تقضي في ذلك بما يلائم أحوالها وظروفها ويحقق مصالحها شرط أن لا يعارض ذلك نصوصها ويناقض مقاصدها وقواعدها. ولذلك نجد القرآن الكريم قد جاء بالأمر بالشورى وسكت عن تفصيلها مما يختلف باختلاف الأزمان والأماكن تيسيرا لولاية الأمر في وضع نُظُمها بما يلائم أحوالها؛ فيقرون نظام انتقاء المسؤولين وإسناد المهام لهم وكيفية القيام بواجبهم والشروط اللازمة فيهم وغير ذلك مما يتحقق به مبدأ الشورى، ومثلها البيعة ومن يتولاها وكل ما يتعلق بها مما يحقق الغاية منها¹.

وأما ما يخص العقوبات والمزاجر فقد أورد القرآن الكريم خمس عقوبات لأنواع الجرائم وهي القتل في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ البقرة: ١٧٨، والسرقة في قوله ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ المائدة: ٣٨، والسعي في الإفساد في الأرض فقال تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ المائدة: ٣٣، والزنا في قوله سبحانه ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ النور: ٢، وقذف المحصنات في قوله جل وعلا ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ النور: ٤، وأما سائر الجنايات والجرائم فقد تركها لولاية الأمور ليجتهدوا فيها بما يحقق مصلحة رعاياهم.

¹ انظر خلاّف عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، د.ط، 1408هـ، ص

وأما ما يخص المعاملات الاقتصادية فقد جاء تقرير حق الفقير في مال الدولة كما في قوله تعالى ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُسْبَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ الأنفال: ٤، وكذا حق الفقير في مال الغني كما في آية الصدقات.

الوجه الثاني: أن كثيرا من الآيات أُردفت الأحكام المقررة فيها بالمصالح والمقاصد المترتبة عليها سواء كان ذلك بالتصريح أو بالإشارة؛ كقوله تعالى في الخمر والميسر ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ المائدة: ٩١، وقوله في الصلاة ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِإِتِّتِ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ العنكبوت: ٤٥، وفي الزكاة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ التوبة: ١٠٣، وفي المحيض ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ البقرة: ٢٢٢.

الوجه الثالث: أن من بينها نصوصا قررت مبادئ عامة كالنصوص التي دلت على أن الأصل في الأشياء الإباحة كقوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ البقرة: ٢٩، والنصوص التي جعلت التيسير ورفع الحرج أصلا من أصول التشريع كما في قوله ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ المائدة: ٦.

كما أن السنة الشريفة سلكت منهاج القرآن الكريم في تقرير المصالح والحث عليها جلبا ودرءا، ويلاحظ الناظر فيها التعليل وبيان وجه المصلحة في مواضع مختلفة كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"¹.

وفي نهيه عن نكاح المرأة على عمته وخالتها بقوله: "إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"².

¹ البخاري، كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة فليتزوج، رقم 5065، ج 7/3،

مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، رقم 1018، ص 630.

² الطبراني، المعجم الكبير، رقم 11931، ج 337/11، الزبيعي، نصب الراية، كتاب النكاح، فصل في بيان المحرمات، ج 3/170، ورواه ابن حبان في صحيحه بلفظ "إنكن إن فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن"، باب حرمة المناكحة، رقم 4116،

وكان الصحابة بدورهم كثيرا ما يعتبرون المصالح ويلتفتون إليها حين اجتهادهم ونظرهم في المسائل المختلفة كيف لا وهم الذين اتفقوا على جمع القرآن في مصحف واحد في خلافة أبي بكر رضي الله عنه وذلك حينما استحر القتل بالقرءاء يوم اليمامة وتدوين الدواوين، وترك عمر رضي الله عنه الخلافة شوري في ستة، وزيادة عثمان رضي الله عنه الأذان يوم الجمعة لإعلام الناس وغير ذلك¹.

وعلى هذا السبيل سار التابعون والأئمة من بعدهم بحيث اتبعوا المنهج الاستصلاحي قصد مسابقة الحوادث الجديدة وإيجاد الحلول المناسبة لما يُستجد من الوقائع والنوازل خاصة بعد انتشار الإسلام وتوسعه في الأمصار².

ثالثا: أقسام المصلحة وأنواعها

المصلحة تنقسم إلى أقسام عديدة وذلك بحسب الاعتبارات المختلفة والمتعددة وفيما يأتي بيان ذلك:

1/ من حيث اعتبار الشارع لها³:

تنقسم المصلحة بناء على هذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام وهي المصلحة المعتبرة والملغاة والمرسلة وتفصيل ذلك كما يأتي:

➤ **المصلحة المعتبرة:** وهي تلك التي شهد لها الشرع بالاعتبار وهذه الشهادة إما أن يدل عليها دليل مباشر من نص الكتاب أو السنة؛ كالمصلحة في استحباب كتابة الدين والشهادة عليه كما دلّ على ذلك قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بَيْنَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ﴾ البقرة: ٢٨٢، أو المصلحة في وجوب اعتزال النساء في المحيض الذي دل عليه قوله سبحانه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا﴾

ج426/9، والحديث مداره على أبي حريز فضعفه جماعة كالنسائي ووثقه آخرون كأبي زرعة وابن معين، انظر ابن الملن، البدر المنير، باب ما يحرم من النكاح وأنكحة الكفار، ج601/7.

¹ انظر الجديع عبد الله، تيسير علم أصول الفقه، الريان، بيروت، ط1، 1418هـ، ص 199.

² انظر الشناوي سعد، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي، جامعة القاهرة، ط2، 1401هـ، ص 49، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية من كلية الحقوق بجامعة القاهرة.

³ انظر الشاطبي، الاعتصام، ج609/2، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج205/3.

النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ﴿البقرة: ٢٢٢﴾، أو من معقول دليل شرعي كالمقياس بتحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوص عليه في الكتاب.

➤ **المصلحة الملغاة:** وهي التي شهد الشرع بطلانها وعدم صلاحيتها ولا يصح بناء الأحكام الشرعية عليها، ويمثّل الفقهاء لهذا النوع بالفتوى الشهيرة ليحي بن يحي الليثي لأحد أمراء الأندلس في زمانه بوجود تعيين الصوم عليه في كفارة الوطء في رمضان ولم يخيّره بين العتق والإطعام؛ لأنه رأى أن فائدة الكفارة الزجر عن الجنابة على العبادة ومثل هذا لا يزجره العتق والإطعام لكثرة المال عنده فيسهل عليه أن يعتق رقابا في قضاء شهوته وقد لا يسهل عليه صوم ساعة فيكون الصوم أجزر له فيتعين، ولكن هذا الاجتهاد غير صحيح لأنه بمثابة تغيير الشرع بالرأي وهو غير جائز ولو أراد الشرع ذلك لبيّنه أو نَبّه عليه¹.

ومن المصالح الملغاة التي كثر الحديث عنها في عصرنا الدعوة إلى التسوية بين الذكور والإناث في الميراث وهي مصلحة متوهّمة مناقضة لقطعي القرآن الكريم وصريحه وهو قوله سبحانه وتعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ النساء: ١١.

➤ **المصلحة المرسلة:** وهي المصلحة التي سكنت عنها الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتبارها ولا إلغائها وهذا على وجهين:

الأول: أن يرد نصٌّ على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث بالمعاملة بنقيض القصد على تقدير أنه لم يرد نص على وفقه؛ فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا تلائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر في الجملة فلا يصح التعليل بها.

الثاني: أن يلائم تصرفات الشرع وذلك بأن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع على الجملة وإن افتقر إلى دليل معين وهو ما يسمى بالاستدلال المرسل أو المناسب المرسل ومثال ذلك جمع القرآن، واتفاق الصحابة على جلد شارب الخمر ثمانين، وقضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصانع²...

¹ انظر الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/206، الشاطبي، الاعتصام، ج2/610.

² انظر الشاطبي، الاعتصام، ج2/611، 612.

2/ من حيث قوتها في ذاتها:

وتنقسم المصالح باعتبار قوتها في ذاتها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية
 ➤ **الضروريات:** وعرفها الشاطبي بقوله: "فأما الضرورية أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فُقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"¹، وتتمثل المصالح الضرورية أو الكلية في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد جاء الدين بالمحافظة على هذه الضروريات وجوداً وعدماً².
 ➤ **الحاجيات:** ومعناها كما عرفها الشاطبي: "أنها يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى رفع الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة... وهي جارية في العبادات والمعاملات والجنائيات"³.

والمصالح الحاجية لا تتوقف عليها الحياة ولا تفسد الحياة الإنسانية بفقدانها وهي شُرعت لحاجة الناس إلى التيسير ورفع الضيق والحرج عليهم كالرخصة بالفطر في رمضان للمسافر وقصره للصلاة، وكذا التوسيع في بعض المعاملات كالسلم والمساقاة والقرض، وتسليط الشارع الأب في تزويج الصغيرة من الكفاء⁴.
 ➤ **التحسينات:** عرفها الجويني بقوله: "وهي ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرضاً في جلب مكزمة أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث"⁵.

وعرفها الشاطبي بقوله: "فهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المناسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"⁶،

¹ الشاطبي، الموافقات، ج2/18.

² انظر الشاطبي، المصدر نفسه، ج2/18، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/232.

³ الشاطبي، المصدر السابق، ج2/21.

⁴ انظر النملة عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج3/1005.

⁵ الجويني، البرهان، ج2/79.

⁶ الشاطبي، الموافقات، ج2/22.

وعرفها ابن عاشور بقوله: "والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها؛ حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو التقرب منها"¹. وذلك مثل إزالة النجاسة وستر العورة، والتقرب بسائر الطاعات والخيرات في العبادات، وفي العادات الالتزام بأداب الطعام الشراب وعدم الإسراف في ذلك، وأما المعاملات كالنهي عن بيع مختلف النجاسات وسلب المرأة إنكاح نفسها، وفي الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد².

3/ من حيث شمولها وتعلقها بعموم الأمة:

تنقسم المصالح بحيث الاعتبار إلى مصالح عامة أو كلية وخاصة وبيان ذلك كالآتي³:

➤ **المصلحة العامة (الكلية):** وهو ما يتعلق بعموم الأمة مثل حماية أعراض المسلمين وأمنهم، والحفاظ على تماسكهم وحمايتهم من التفرق، وحفظ الحرمین من الوقوع في أيدي المشركين وغير ذلك من المصالح المتعلقة بعموم المسلمين.

➤ **المصلحة الجزئية (الخاصة):** وهي مصلحة تتعلق بفرد واحد أو بفتنة قليلة من الناس مثل حفظ مصلحة بعض التجار أو أصحاب الحرف المختلفة؛ غير أنه إذا تعارضت المصلحة العامة والخاصة تقدّم المصلحة العامة في الاعتبار نظرا لرُجحان فائدتها ومنفعتها، ومثال ذلك إذا تترس الكفار بمسلم وعلم أنّ التُّرس إذا لم يُقتل استؤصل أهل الإسلام فهنا اعتبار الضرر العام أولى وتقدم المصلحة العامة على الخاصة وعلى هذا الأساس ورد النهي عن تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي وتضمين الصناع وغيرها⁴.

¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/243.

² الشاطبي، الموافقات، ج2/23.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/253.

⁴ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/57، 58.

4/ من حيث الثبات والتغير:

تنقسم المصالح بهذا الاعتبار إلى مصالح ثابتة ومتغيرة:

- **المصالح الثابتة:** وهي المصالح التي لا تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والظروف والعوائد وهي ثابتة ومستقرة إلى قيام الساعة؛ ومن ذلك مثلا المصالح الضرورية الخمسة ومصحة وجوب العدل ورفع الظلم وكذا التيسير ورفع الحرج وغيرها.
- **المصالح المتغيرة:** وهي تلك المصالح التي تكون مرتبطة بأعراف أو عادات ما فتتغير بناء على تغير تلك الأعراف أو العادات، وبالتالي فهي تتغير حسب الأحوال والأزمان والأماكن كمقادير التعزيرات وتضمنين الصناعات من هذا القبيل، ومن ذلك أيضا اختلاف بعض أساليب الدعوة والتي لا يكون فيها مخالفة للشرع كاتخاذ الكتب والمجلات والقنوات التلفزيونية واستغلال مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة ونحوها، ولهذا نجد الفقهاء قرروا قاعدة تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأماكن والعوائد بناء على هذا الاعتبار¹.

الفرع الثاني: معيار اعتبار المصلحة وضابطها

تصوّر الناس للمصلحة يختلف باختلاف الأزمان والأماكن وكذا الأحوال ولعلّ أهم ما يرجع إلى تحديد المصالح هو ما نشأ عليه الفرد من دين أو ثقافة أو أعراف، ولهذا نجد اختلافا في نظرة الناس إلى المصلحة وذلك تبعا للاختلاف في أديانهم وأعرافهم وثقافتهم؛ فكلّ تلك العوامل حريّة بأن تجعل المرء يحكم على الأشياء بالصالح أو الفساد بناء على ما تقرر فيها.

ومن تأمل تاريخ الأمم السابقة قبل الإسلام كالفرعنة والفرس والروم وغيرهم من الأمم ونظرتهم إلى المصلحة يجد أنهم كانوا يتخبّطون خبط عشواء لبلوغ ما ينفعهم في دنياهم ظلّنا منهم أنّ ذلك هو السبيل لتحقيقها لينالوا السعادة والرضا في الدنيا؛ حتى اشتدّ بينهم الصراع وثارت بينهم حروبا طويلة ومعارك طاحنة وذلك بسبب تعارض مصالحهم.

فالمعيار الأساس في اعتبار المصلحة هو ما جاء به الشرع وكما يقول ابن القيم: "وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة

¹ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/11.

أو الراجحة بحسب الإمكان وإن تزاومت قُدِّمَ أهمُّها وأجلُّها وإن فاتت أدناهما وتعطيل المفسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عُطِّلَ أعظمهما فسادا باحتمال أدناهما وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شهادة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة وارتضاع من ثديها وورودٍ من صفو حوضها"¹.

والمراد بالمصلحة إذن ما كان في نظر الشرع كذلك لا ما كان في نظر الأهواء أو الميول أو غيرها من الأمور التي تُعكِّرُ صفو المرء في تقديرها وبلوغها، ولهذا فالغزالي يعرف المصلحة بأنها: "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع"².

ويؤيد الشاطبي هذا المعنى حين قرّر أنّ المصالح التي تقوم عليها أحوال العبد لا يعرفها حق المعرفة إلا خالقها وواضعها ولا يعلم العبد منها إلا بعض الوجوه فقد يكون على علم ببعض منها وليس بكلِّها، وفي بعض الأحيان ما يخفى عليه من المصلحة أعظم مما يظهر له إذ قد يسعى في مصلحته ويسلك غير سبيلها، أو أنه يصل إليها عاجلا لا آجلا، أو يصل إليها ناقصة غير كاملة فيحقق بعضها ويتخلف عن أكثرها، أو يأتي بمفسدة تربو على المصلحة المرجوة، وكم من قاصدٍ أمرا فلا يتم له على كماله ولا يجني منه ثمرة أصلا³.

ولو تُركت المصلحة إلى تقديرات البشر وتصوراتهم لكان ذلك خلافا وتناقضا في كثير من الأحيان، لأن ما يراه الفرد مصلحة بالنسبة إليه قد يكون ضرا عند غيره، وما يكون مصلحة عند قوم قد يكون مفسدة عند آخرين ولهذا اشتهر قول الناس "مصائب قوم عند قوم فوائد"؛ وما يكون مصلحة في زمان قد لا يكون كذلك في زمان آخر، وقد يحرص الإنسان على بلوغ أمر ما لِمَا فيه بعض المصالح المرجوحة أو ينفر عن مصالح راجحة لاشتماله على بعض المفسد المرجوحة وذلك بسبب نظره القاصر ورؤيته السطحية للكثير

¹ انظر ابن القيم محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، ت عبد الرحمن بن قائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط1، 1432هـ، ج912/2، ص913.

² الغزالي، المستصفى، ص174.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج537/1، بتصرف يسير.

من المصالح والمفاسد الدينية والدنيوية ولهذا نرى كثيرا من الناس يطلبون لذات عاجلة ويفوتون نعيما باقيا ويفرون من عناء يسير فيحملون شقاء طويلا، فربَّ شهوة ساعة أورثت صاحبها عناء كبيرا ورُبَّ عناء ساعة أورث صاحبه سرورا كثيرا ونعيما باقيا¹.

ولهذا احتاج الإنسان إلى الشرع لإدراك حقائق الأمور ويحرص دائما على ما هو خير ومصلحة وإن شابها بعض المفاسد المرجوحة ويتجنب المفاسد وإن اشتملت على بعض المصالح اليسيرة؛ لأن الشريعة المباركة حين أمرت بجلب المصالح ودرء المفاسد نظرت إلى الجانب الغالب فيهما ولم تلتفت إلى اليسير منهما فكل ما ترجّحت مصلحته أمرت به وحثت عليه وكل ما غلبت مفسدته نهت وزجرت عنه.

ويعتبر الشاطبي أنّ المصالح والمفاسد إنما تعتبر لأنها تقيم الحياة الدنيا للأخرى لا من حيث أهواء النفوس فيما تراه مصلحة أو مفسدة والدليل على ذلك أمور هي:

1/ أنّ الشريعة جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي الهوى حتى يكونوا عبادا لله اختيارا؛ وهذا المعنى إذا ثبت يسقط احتمال أنّ الشريعة وضعت على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة وقد قال تعالى ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ أَحَقُّ أَهْوَاءِهِمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ المؤمنون: ٧١.

2/ أنّ المنافع الحاصلة للمكلف يكتنفها بعض المضار كما أنّ المضار مشوبة ببعض المنافع، والشرع أمر بحفظ النفس لكن إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال لأجل ذلك كان إحيائها أولى؛ وعليه فإنّ العبرة في ذلك بما غلب من المصلحة بما تقرر في الشريعة لا بما تميل إليه الأهواء وقد اتفق العقلاء على هذا من حيث الجملة وإن لم يدركوا تفاصيله قبل ورود الشرع.

3/ أنّ المنافع والمضار تكون إضافية لا حقيقية ومعنى ذلك أنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأماكن والأشخاص، فكثير من المصالح والمفاسد قد تكون كذلك في وقت أو حال دون آخر، وقد يكون الشيء مصلحة عند قوم ومضرة عند غيرهم ولو كانت المصالح تابعة للأهواء لكان ذلك سببا في التناحر فيما بين الناس وذلك بسبب تعارض أهوائهم وأذواقهم.

¹ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 8/1.

4/ أن الأغراض تختلف في الأمر الواحد وقد ينفذ غرض بعض وهو منتفع به يتضرر به البعض لمخالفته غرضهم، ووقوع الاختلاف في الأغراض في كثير من الأحيان دليل على امتناع وضع الشريعة على وفقها ولا يستقيم أمرها إلا إذا كانت وفق المصالح مطلقا وافقت الأغراض أم خالفت¹.

وإذا تأملنا المصالح والمفاسد كما تقرر في الشريعة فإننا نجدتها تختص بما يأتي:

- أن معيار تحديدها وتقديرها هو الشرع وليس الهوى أو مجرد العقل، فكما أن الهوى يسوق صاحبه إلى الزيف والضلال فكذلك الاعتماد على العقل والإفراط في اتباعه كثيرا ما يؤدي إلى نتائج سيئة لأنه مهما بلغ من النظر والفهم فإنه يبقى عاجزا عن إدراك تفاصيل الأمور ودقائقها، ومن جهة أخرى فإنه كثيرا ما يتأثر بالأمور الأخرى التي تجعله يجانب الصواب كمؤثرات البيئة والعرف والهوى وغيرها مما يجعله يفتقر إلى العصمة، ولذلك كان لزاما أن يكون الشرع هاديا للعقل فيوضح له المعالم ويرسم له الطريق الصحيح ليأمن من الوقوع في الخطأ والزلل، وقد نبه إلى هذا الإمام الشاطبي في حديثه عن العقل في المقدمة العاشرة للدلالة على تبعية العقل للنقل واعتبر أن الأحكام الشرعية إذا تعاضد فيها النقل والعقل فشرطه أن يتقدم النقل ويكون متبوعا والعقل تابعا؛ فلا يسرح العقل إلا بمقدار ما رخص به النقل والدليل على ذلك أمور هي:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطي ما حدّه له النقل لم يكن لذلك الحد معنى، وإذا جاز تجاوزه وتحديده صار الحدّ غير مفيد وهذا غير صحيح.

الثاني: ما ثبت في علم الكلام والأصول أن العقل لا يُحسن ولا يُقبح ولو فرض تجاوزه لما حدّه النقل لكان محسنا أو مقبحا وهذا باطل.

الثالث: لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال لأن الشريعة في جوهرها جاءت لتحديد للمكلفين أقوالهم وأفعالهم واعتقاداتهم، ولو فرضنا إبطال حدّ واحد لجاز افتراض إبطال سائرهما².

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/63.

² انظر الشاطبي، المصدر السابق، ج1/125.

- أن المصلحة والمفسدة في نظر الشريعة لا تختصان بالدنيا فقط وإنما تشملان الدنيا والآخرة معا كيف لا وهي الشريعة الخاتمة والمهيمنة لما قبلها من الشرائع، غير أنه حين تتعارض مصالح ومفاسد الدارين فالأولى تحصيل مصالح الآخرة ودرء مفسدها لأن الدنيا تابعة لها، ومقاصد الآخرة هي الأصل ومقاصد الدنيا تابعة والله سبحانه وتعالى ما خلق الإنسان إلا لعبادته وطاعته قال جلّ وعلا ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦، ولذلك كان الحفاظ على الدين أعظم المصالح والإخلال به أعظم المفاسد لأن المحافظة عليه تحصيلٌ لمصالح الآخرة وفواته فواتٌ لمصالحها.

والعاقل لا يختار الدنيا على الآخرة لأنّ مصالح الآخرة أسمى وأرقى من مصالح الدنيا كما أنّ مفسد الآخرة أعظم من مفسد الدنيا؛ فالدنيا ليست إلا وسيلة لبلوغ الآخرة فلا ينبغي أن تقدّم الوسيلة على الغاية وقد تفتنّ سلفنا الصالح إلى هذا واعتبروا الدنيا مزرعة للآخرة فأخذوا من الدنيا ما يحقق لهم مصالح الآخرة.

- أنها لم تقتصر فقط على النظر إلى المصالح بمعزل عن المفسد أو إلى المفسد بمعزل عن المصالح؛ فحينما تنهى عن شيء قد يشتمل على بعض المصالح المرجوحة وتأمّر بشيء وقد يشوبه بعض المفسد اليسيرة، وعلى المجتهد حين النظر في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها أن يكون اجتهاده وفق هذا الأصل وألا يغفل عنه.

- كما أنّ المصالح في الشريعة هي على درجات منها الضرورية ومنها الحاجية ومنها التحسينية وأعلى المصالح الضرورية الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال، فكل ما أدى إلى تحقيقها والحفاظ عليها فهو مصلحة وكلّ ما أدى إلى تعطيلها أو الإخلال بها فهو مفسدة وقد اهتمت الشريعة بإيضاحها وبيان ما يكملها وكذا بيان ما يبطلها أو ينقصها¹.

وأعظم المفسد ما كان مبطلا للضروري أو مخللاً به؛ فحفظ الدين أعظم المصالح وأساسها، ولذلك كان التوحيد أعظم الواجبات على المكلفين وكان الشرك من أعظم الذنوب وأقبحها ولذلك وعد صاحبه بعدم المغفرة إن مات عليه فقال تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ النساء: ٤٨.

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/18.

وتفاوتت رُتب الأعمال ناتج عن تفاوت رُتب المصالح والمفاسد فيها ولهذا انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وتقسيم الكبائر والصغائر في الذنوب مبنيا على هذا الأصل المتين فإذا كانت مفسدة الذنب بمثل مفسد الكبائر المنصوص عليها فهي من الكبائر وإن كانت أدنى منها فهي من الصغائر¹.

- النظر إلى المصالح والمفاسد باعتبار الاختلاف الزمني أو المكاني قد يختلف ويتغير فما كان مصلحة في زمان ما قد لا يكون كذلك في زمان آخر، وما كان أيضا مصلحة في مكان ما قد يكون مفسدة في مكان آخر، وكثير من الفتاوى والاجتهادات التي بُنيت على أصل جلب المصلحة أو درء المفسدة نجد فيها هذا الاعتبار؛ ولعلّ أوضح مثال على ذلك ما جاء في ضوال الإبل وتضمين الصناع وغيرها من القضايا المعروفة².

- والمصالح قد يكون تعلقها بعموم الأفراد أو آحادهم فما كان متعلقا بعمومهم أولى بالتحقيق مما تعلق ببعضهم أو آحادهم، وكذا المفاسد أيضا ما كان متعلقا بعموم الناس أولى بالدرء مما تعلق بالبعض، فإذا كان الحكم على قضية من القضايا أو واقعة من الوقائع أدى إلى تحقيق بعض المصالح لأحد الأفراد وفي مقابل ذلك وقوع مفسدة على المجتمع فمثل هذا لا يُنظر إلى مصلحة الفرد وإنما يُلتفت إلى الضرر الواقع على المجتمع.

وعليه فالمعيار الأنسب لاعتبار المصلحة والمفسدة هو الشرع ولا شك أنّ الخروج عن هذا المعيار هو اتّباع للهوى واتباع الهوى دعوة إلى الباطل، وقد نهى الله تعالى عباده عن اتّباع الهوى فقال سبحانه ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ص: ٢٦.

والاعتماد على النفس في تحديد المصالح والمفاسد قد يؤدي إلى نتائج لا يُحمد عقباها لأنّ النفس كثيرا ما ترى المصلحة أو المنفعة فيما يحقّق اللذة ولو كانت لذة آنية قد تورّث صاحبها آلاما كبيرة في الحال والمآل، والفعل قد يكون مشتملا على مصلحة ومفسدة ويخفى على العقول الطرف الراجح فيه فتأتي الشريعة لتبيّن ذلك وتأمّر به بناء على رجحان المصلحة أو تنهى عنه اعتبارا لغالب المفسدة³.

¹ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 22/1 وما بعدها.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج 58/3، ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 549/6.

³ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 87/1، الرازي، المحصول، ج 166/6.

ومثل ذلك شرب الدخان والمسكرات وسائر المخدّرات التي قد تُشعر صاحبها بشيء من اللذة والنشوة حين تناولها؛ غير أنه بعد مرور الوقت قد تكون سببا في تدهور صحّة المرء وإهدار ماله وفي أحيان أخرى ضياع أوقاته وهذا في الحياة الدنيا، وأما في الآخرة فإنه سيحاسب على تفريطه بما أنعم عليه من صحة في بدنه وعقله.

وقد يرى البعض أنّ العمل بالربا وإعطاء الرشوة وأخذها وغيرها من طرق الكسب المحرّمة مما يحقّق له مصالح في حياته فيكتسب بذلك مالا من دون جهد أو تعب، والشرع حَكَم بحرمة ذلك لما فيه من الأضرار السيئة على الفرد والمجتمع بحيث تغطي الأنانية على سلوك الناس ولا ينظر المرء إلى غيره ويرى نفسه كأنه هو الوحيد الذي يعيش في هذه الدنيا؛ فلا يبالي إن ألحق بغيره الضرر أو الأذى وهمّه في هذه الدنيا إشباع رغباته وشهواته فتتعدم بذلك الرحمة في قلوب الناس وتصبح الحياة شبيهة بحياة البهائم في الغاب بحيث يأكل القوي منهم الضعيف وقد رأينا الكثير من هذه المظاهر في حياتنا اليوم.

كما نجد الكثير من الأمور لو ينظر إليها المرء في ظاهرها قد تبدو شاقة ومؤلمة ولكن عواقبها حسنة وثمارها طيبة ونتائجها محمودة، فالصلاة مثلا فيها بعض المشاقّ التي تستقلها النفوس كالوضوء بالماء البارد أو حرمان النفس من النوم أو غيرها من المشقات اليسيرة، ولكنها في الحقيقة تشتمل على الكثير من المنافع في الدنيا فتتنظم حياة المرء وتسمو نفسه ويسعد بذكر ربه وفي الآخرة ينال مرضاته، والصوم أيضا قد يراه البعض حرمان للنفس من الاستمتاع برغباتها وشهواتها كالأكل والشرب ومعاشرة الأزواج، غير أنّ الشرع أمر به لما فيه من المنافع الطيبة والمصالح الكثيرة في الدنيا والآخرة.

والعقوبات الشرعية قد تبدو للناظر مفسادا ومضارا لما فيها من الآلام والمشاقّ ولكنها تعود بالخير العميم والنفع العظيم على الجاني والمجتمع وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "وكذلك العقوبات الشرعية كلّها ليست مطلوبة لكونها مفساد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع الطريق وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات كلّ هذه مفساد أوجبها الشرع لتحصيل ما رُتّب عليها من المصالح الحقيقية وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبّب"¹.

¹ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/14.

ومن ظنَّ أنَّ الناس قادرون على تحديد المصالح والمفاسد اعتمادا على عقولهم وخبراتهم في الدنيا من غير الرجوع إلى الشرع فقد أخطأ وأساء؛ إذ لو صحَّ ذلك لَمَا كانوا بحاجة إلى إرسال الأنبياء والرسول لهدايتهم إلى الطريق المستقيم وحثَّهم على الخيرات والابتعاد عن المنكرات، يقول ابن القيم: "فالحاجة إلى الرسل ضرورة بل هي فوق كل حاجة، فليس العالم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ولهذا يُذَكَّر سبحانه نِعَمَه عليهم برسوله وَيَعُدُّ ذلك عليهم من أعظم المنن منه لشدة حاجتهم إليه ولتوفُّف مصالحهم الجزئية والكلية عليه وأنه لا سعادة لهم ولا فلاح ولا قيام إلا بالرسول"¹.

فالمصلحة إذن ما جاء به الشرع وإن خالفت أهواء الناس، والمفسدة ما زجر عنه الشرع وإن وافق أهواءهم وهي التي تضمن تفسير النصوص تفسيراً صحيحاً يبعد عن الأهواء والشذوذ ويحافظ على دلالة النص المرادة شرعاً.

المطلب الثاني: علاقة المصلحة بالنصوص الشرعية

لا يمكن أن نُوقِّي المصالح حقَّها إلا من خلال الحديث عن علاقتها بالنصوص ومدى إمكانية تخصيصها لِمَا ورد من عمومات نصية، وفي هذا المطلب يأتي بيان ذلك وتفصيله من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: تخصيص النص بالمصلحة

أولاً: مفهوم التخصيص

1/ تعريف التخصيص

أ/ التخصيص لغة: هو المنفرد من قولهم اختص فلان بكذا أي انفرد به، جاء في لسان العرب خصَّه بالشيء يخصُّه خصًّا وخصوصاً وخصوصية، واختصَّه أفردَه به دون غيره، ويقال اختص فلان بالأمر وتخصَّص له إذا انفرد².

¹ ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج2/117.

² ابن منظور، لسان العرب، ج7/25.

ب/ التخصيص اصطلاحا

عرّفه أبو الحسين البصري: "بأنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب"¹، وعرّفه القرافي بقوله: "هو إخراج بعض ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصّص لفظيا أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرّر حكمه"².
والمخصّص يجب أن يكون منافيا للعام حتى يصحّ أن يقع التخصيص، يقول في ذلك القرافي: "القاعدة المتفق عليها أنّ المخصّص من شرطه أن يكون منافيا لظاهر العموم فما لا ينافيه لا يكون مخصّصا له"³.

2/ وقوع التخصيص

والتخصيص جائز وقوعه عند جمهور الأصوليين ويدل على ذلك وقوعه في الكتاب والسنة يقول الأمدي: "ويدل على جواز تخصيص الأوامر العامة وإن لم نعرف فيها خلافا قوله تعالى ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ التوبة: ٥، مع خروج أهل الذمة عنه، وقوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة: ٣٨، و ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ النور: ٢، مع أنه ليس كل سارق يُقطع ولا كل زان يُجلد"⁴.

والأحناف يشترطون في ذلك أن يكون المخصّص مستقلا ومقارنا، يقول صاحب كشف الأسرار: "والحد الصحيح على مذهبنا أن يقال هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما؛ إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة، وليس في الصفة ذلك ولا في الاستثناء... وبقولنا مقترن عن الناسخ فإنه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا"⁵.

ويفهم من هذا التعريف أنّ من شرط التخصيص عند الحنفية أن يتضمّن اللفظ العام معنى المعارضة مع مخصّصه وكذا الاستقلال؛ وهو أن يكون النص المخصّص مستقلا في

¹ انظر البصري أبو الحسين، المعتمد، ج1/234، السبكي تقي الدين، وابنه التاج، الإبهاج في شرح المنهاج، ج2/119.

² القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 51.

³ القرافي شهاب الدين، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ت أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط1، 1420هـ، ج2/93.

⁴ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2/346.

⁵ البخاري، كشف الأسرار، ج1/306.

إفادة معنى أو حكم معين وليس جزء من كلام سابق كما في الاستثناء والشرط فهما ليس تخصيصاً عندهم وإنما قصرٌ للعام، كما اشترطوا أيضاً أن يكون المخصّص مقارناً للعام وقت النزول أو الورود، ومثاله قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ البقرة: ١٨٥.

فهو تخصيص لأن الدليل المخصّص مستقل مقترن للعام معارض له في الحكم، وأما إن كان المخصّص غير مساوٍ للمخصّص في القوة فإنه لا يمكنه تخصيصه؛ إذ أن القطعي عندهم لا يُخصّص إلا بمثله فخير الآحاد لا يخصّص عموم القرآن أو المتواتر، فإذا عارض ظاهر القرآن فإنه لا يُعمل به ولذلك اختلف الأحناف مع الجمهور في مسألة القضاء بالشاهد واليمين¹ في الأموال فلم يأخذ الحنفية بالحديث لأنه خالف قوله تعالى ﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾ البقرة: ٢٨٢. فقالوا القول بالقضاء بالشاهد واليمين زيادة على الآية والزيادة عليها نسخ لها والقرآن الكريم لا يُنسخ إلا بالقرآن².

ولأجل ذلك اختلف الأحناف مع الجمهور في كثير من المسائل، وقد ذكرت مثالا ليتضح منهج الأحناف ونظرتهم إلى التخصيص باعتباره قائماً على معنى المعارضة بين الخاص والعام، أما عند الجمهور فالتخصيص عندهم نوع من البيان والتفسير.

3/ أنواع المخصّصات: المخصّصات عند جمهور الأصوليين قسماً:

أ/ المخصّصات المتصلة (غير المستقلة): وتكون بما لا يستقل بنفسه، بل يتعلّق معناه بما قبله من اللفظ المرتبط به وهي أربعة:

- الاستثناء: كقوله تعالى ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾ النساء: ٢٩، ففي هذه الآية تحريم لأكل أموال الناس بالباطل بجميع صورته وأشكاله إلا أن تكون تجارة أو معاملة ارتضى بها الطرفان فلا بأس بها.

¹ فعن ابن عباس رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بيمين مع شاهد"، مسلم، الصحيح، كتاب

الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم 1712، ص 818.

² انظر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج 1/368، الزنجاني شهاب الدين، تخريج الفروع على الأصول، ت محمد

أديب صالح، الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ص 52.

- **الشرط:** وهو تعليق أمر بأمر بإحدى أدوات الشرط كقوله تعالى ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَتُّ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ النساء: ١١.

فشرط استحقاق البنت نصف الميراث من أبيها أن تنفرد ولا يكون معها أخ أو أخت، وكذلك نصيب الثلثين يشترط أن تجتمع البنات فأكثر.

- **الصفة:** والمقصود بها كما قال الشوكاني الصفة المعنوية لا مجرد النعت المذكور في علم النحو¹، كقوله تعالى ﴿ وَرَبِّبِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ النساء: ٢٣.

فتحريم الربائب مقصور على الزوجات المدخول بهن أما عدم الدخول بهن لا يوجب تحريم الزواج ببناتهن، وتحريم الزواج بالربيبة منوط بوصف الدخول بأمرها.

- **الغاية:** وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم لما قبلها وانتقائه عما بعدها ومن صيغها إلى وحتى، وذلك مثل حديث النبي صلى الله عليه وسلم في بيان أنصبة الغنم: "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة، فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين شاتان، فإذا زادت على مائتين إلى ثلاث مائة ففيها ثلاث شياه"².

فقوله صلى الله عليه وسلم إلى عشرين ومائة، وإلى مائتين، وإلى ثلاث مائة بيان للعدد الذي ينتهي إليه وجوب إخراج الشاة والشاتان والثلاث، وزاد البعض كابن الحاجب والقرافي بدل البعض من الكل كقولهم أكرم الناس عالمهم³.

ب/ المخصّصات المنفصلة: وهو ما استقل بنفسه ولا يكون جزءاً من الكلام الذي اشتمل على اللفظ العام، وتشمل المخصّصات اللفظية ما يأتي:

- **النص:** سواء كان متصلاً كقوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: ٢٧٥، فالبيع عام يشمل كل معاملة يقع فيها مبادلة شئيين بما في ذلك الربا التي هي عبارة عن مبادلة مال بمال إلى أجل، غير أنه حُرِّمَ بنص مستقل متصل به وهو قوله تعالى ﴿ وَحَرَّمَ

¹ انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/670.

² البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم 1454، ج2/118.

³ انظر السبكي وابنه التاج، الإبهاج في شرح المنهاج، ج2/144، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/640.

الرَّبُّوًا ﴿ أَوْ يَكُونُ النَّصُّ مَنفَصِلَا عَن الْعَامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ ﴾ النساء: ٢٤ .

وهذه الآية عامة في إباحة الزواج بالمسلمات بعدما ذكر المولى تعالى المحرمات منهن كالأم والأخت والعمة والخالة والجمع بين الأختين وغيرهن من المحارم، ثم حُصِّت هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يُجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها"¹.

- **العقل:** يُخْرَجُ مِنَ الْعَمُومِ بَعْضُ أَفْرَادِهِ لِيَحْصُرَ الْحُكْمُ عَلَى مَا لَمْ يَخْرُجْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ آل عمران: ٩٧ .

فلفظ الناس من ألفاظ العموم لدخول الألف واللام عليه غير أن العقل يحكم على أن المقصود من الآية ليس جميع الناس وأن المجنون والصبي مثلا غير داخلان في الخطاب لارتفاع التكليف عنهما².

- **الإجماع:** فقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ الجمعة: ٩ .

وهذا الخطاب عام لكل المؤمنين وقد حُصِّ منه النساء فلا تجب عليهن الجمعة بالإجماع، وكذلك المريض والعبد والمسافر³.

- **القياس:** كقوله تعالى ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَلْحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ النساء: ٢٥، فهذه الآية وردت في الأمة إن وقعت في الزنا فإنه يقام عليها نصف الحد، وألحق العلماء العبد عليها لتساويهما في المعنى الذي يوجب تخصيصهما في تخفيف العقوبة وهو العبودية فخصصوا بهذا القياس قوله تعالى ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ النور: ٢ .

- **التخصيص بالعادة والعرف:** ومنه أيضا قوله تعالى عن الريح التي أهلكت قوم عاد ﴿ تدمرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ الأحقاف: ٢٥، أي تدمر كل شيء جرت العادة بتدميره بمثل هذه الريح

¹ البخاري، الصحيح، كتاب النكاح، باب لا تتكح المرأة على عمتها، رقم 5108، ج 12/7، مسلم، الصحيح، كتاب النكاح،

باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم 1408، ص 636.

² الغزالي، المستصفى، ص 245، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2/385.

³ انظر الكاساني، بدائع الصنائع، ج 1/258.

ومثله قوله تعالى أيضا ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ النمل: ٢٣، أي أوتيت من كل شيء مما جرى به العرف أن يحوزه أمثالها من الملوك والسلاطين لا كل شيء في هذه الدنيا¹.

ثانيا: القول بتخصيص النص بالمصلحة ومناقشته

1/ القول بتخصيص المصلحة للنص:

وهذا مذهب الطوفي وقد انتصر لهذا الرأي محمد مصطفى شلبي من المعاصرين واستدل على رأيه بجملة من الأدلة والفتاوى عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، ومن أهمها ما يأتي²:

- ورود بعض النصوص الشرعية المطلقة أو العامة غير أن العمل بها على إطلاقها أو عمومها يؤدي إلى خلاف المصلحة وهذا يستسيغ العمل بها وإن أدى ذلك إلى تقييد النص أو تخصيصه أو مخالفة لظاهره؛ ومثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل، فقال ابنُ لعبد الله بن عمر لا ندعهن يخرجن فيتخذنه دغلا، قال فزبره ابن عمر وقال أقول قال رسول الله وتقول لا ندعهن"³.

- ما ذكر ابن القيم عن عمر بن الخطاب وشريح القاضي وعمر بن عبد العزيز جواز شهادة القريب لقريبه كالأب لابنه أو الزوج لزوجته، ورؤي عن الزهري أنه: "قال لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاية على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من قرابة"⁴.

¹ انظر ابن قدامة، روضة الناظر، ج2/60، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2/346، القرافي، شرح تنقيح

الفصول، ص 51، زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ص 248.

² انظر شلبي محمد، تعليق الأحكام، ص 74 وما بعدها.

³ مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، رقم 442، ص 206، والدغّل هو الفساد والريبة والخداع، وزبره أي نهره.

⁴ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/89.

- إيقاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه الطلاق ثلاثا طلاقا بائنا وقد كان الناس في الجاهلية وصدور الإسلام يطلِّقون ويراجعون كما شأؤوا بلا نهاية؛ ولما وقع الضرر على النساء شكَّون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله سبحانه وتعالى ﴿ أَطْلَقُ مَرَّتَانٍ فِيمَا سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسِنٍ ﴾ البقرة: ٢٢٩.

- ما أفتى به بعض التابعين بأن المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها إن أصابها بأس من رَمَضٍ أو غيره أنها تكتحل وتتداوى بدواء الكُحْلِ وإن كان فيه طيب، فعن أم سلمة رضي الله عنها: "أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إن ابنتي تُؤفِّي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفنكحها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرتين أو ثلاثا"¹.

- واستدل بفتاوى ووقائع أخرى من السنة والآثار كالتسعير وغيرها مما أعرضت عن ذكره مخافة التطويل والبسط وفيما ذكرت بيانا للمقصود وحصولا للغرض، وفيما يأتي مناقشة ما ذكره الأستاذ شلبي الذي اعتمد على تلك الوقائع للحكم على أن المصلحة تخصَّصُ النصوص.

2/ مناقشة القول بتخصيص المصلحة للنص:

- الاستدلال بمنع ابن عبد الله بن عمر النساء الصلاة في المسجد وقد وافقته على ذلك عائشة أم المؤمنين؛ لأنها لما شاهدت فساد الزمان وتغيّر أخلاق الناس بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم رأت أن تترك الأمر على إباحته قد يؤول إلى مفسد كثيرة تمسُّ أعراض النساء وكرامتهن فقالت بالمنع تغليبا لجانب المفسدة على المصلحة، وقد أشار إلى هذا الأستاذ شلبي نفسه حين قال: "فقد رأت أن ما حدث يقتضي تغيير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما والقلوب عامرة بالإيمان، فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لأدى إلى مفسدة عظيمة تربي على ما يجلبه الخروج من المصلحة"².

¹ مسلم، الصحيح، كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، رقم 1488، ص 692.

² انظر، شلبي محمد، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ص 39.

وقد صح عنها أنها قالت: "لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعه نساء بني إسرائيل"¹، وذلك نظرا لما حدث في زمانهما من تغير شيم النساء وتبدل أخلاقهن وأحدثن ما لم يكن في عصر النبي صلى الله عليه وسلم.

فاجتهاد ابن عبد الله وعائشة رضي الله عنها في المسألة كان مبنيًا على النصوص المصلحية التي تهدف إلى تحقيق مقصد حفظ العرض الذي هو كُليٌّ من كليات الشريعة الكبرى ومقصد من مقاصدها، وأن القول بمنع خروج النساء للصلاة -إن كان فيه مفسدة راجحة- يدل عليه جملة من النصوص الشرعية التي تحت المؤمنين -لاسيما النساء- بالستر والعفة لدرء مفسدة الوقوع في الحرام، وكل ذلك تحقيقًا لمقصد حفظ النسل الذي به يكتسب الإنسان به وصف الإنسانية وبه تحفظ كرامته.

- واستدلّاه بعدم قبول شهادة القريب لقريبه كالأب لابنه والأخ لأخيه فإن ذلك كان منوطًا بوصف معين فلما زال ذلك الوصف زال الحكم، وقد أشار الإمام الزهري إلى ذلك وبين أنّ موجب الانتقال من قبول شهادة القريب لقريبه إلى عدم قبولها هو تغير أخلاق الناس وفسادهم.

فقد كان السلف من الصحابة والتابعين يخشون الله تعالى ولم تحملهم صلتهم وقرابتهم بأهليهم وذويهم بأن يشهدوا لهم بالباطل والزور ليأكلوا أموال الناس بغير وجه حق، ولمّا تغير الأمر لم تُقبل شهادة القريب حفاظًا على حقوق الناس وصيانة لأعراضهم؛ ويتّضح أنّ الاجتهاد في هذه الواقعة ومثيلاتها متعلّق بتحقيق المناط ولا يخفى على من له اطلاع بالشريعة أنّ ذلك كثيرًا ما يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال².

- أما فيما يخص استتاده لاجتهاد عمر بن الخطاب فإنّ الأمر واضح أيضًا إذ أنه لما رأى استخفاف الناس بأحكام الشرع رأى أنّ المصلحة تقتضي التشديد عليهم وحملهم على الأغلظ حتى ينزجروا وتستقيم نفوسهم ولا يطلّقون إلا بالوجه المشروع وكل ذلك حفاظًا على أعظم

¹ مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد، رقم 445، ص 207، مالك، الموطأ، كتاب القبلة، باب ما جاء في خروج النساء إلى المساجد، رقم 15، ج1/197.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج5/16.

مقاصد الشرع وأسامها وهو حفظ الدين؛ لأنّ التلاعب بأحكام الشريعة والاستخفاف يؤدي إلى الإخلال بهذا المقصد الجليل ولذلك شدّد عليهم¹.

- واستدلّاه بفتوى بعض التابعين في جواز استعمال الكحل الذي فيه طيبٌ للمتوفى عنها زوجها لا يستقيم أيضا لأنّ حديث النهي كما جاء في شروح الحديث لم يقدّم قطعا التحريم؛ فمنهم من رأى أنّ ذلك قطعا للذرائع وحماية لحرّامات الله أن تنتهك لأنّ الزينة داعية إلى لفت أنظار الرجال، ولكن إن دخلت المشقة على النساء من مرض أو غيره فلا بأس به ولذلك أذن عليه الصلاة والسلام باستعماله في الليل ومسحه في النهار وهذا دالٌّ على أن النهي ليس للتحريم وإنما للكره أو للتنزيه، فمن شاء أخذ بالشدة على نفسه ومن شاء أخذ بالرخصة، ولذلك أجاز مالك إن خشيت المرأة على بصرها واضطرت إليه فلا بأس فيه فتكتحل به ليلا وتمسحه نهارا وإن كان فيه زينة².

واستدلّاه أيضا بأمثلة ووقائع أخرى توحى بمخالفة ظاهر الحديث كجواز التسعير فإنّه في حقيقة الأمر ليس مخالفا لظاهر الحديث؛ لأن امتناعه عليه الصلاة والسلام مخافة أن يكون ذلك ظلما للتجار وإجبارهم على البيع بثمن قد يكون فيه إجحاف وإضرار بهم، وإذا انتفى في التسعير هذا المعنى فلا بأس به ولا يعدّ هذا مخالفا لمقصد الحديث الذي يقرر عدم جواز أكل المال بالباطل.

وعليه فيمكن القول أن هذه الأمثلة التي استدلت بها الأستاذ محمد شلبي على تخصيص النصوص بالمصلحة، والأمثلة التي أوردها غالبا متعلّق بتحقيق المناط الذي يعتمد أساسا على النظر والتدقيق في المسألة ومعرفة وجه العلة والحكمة فيها.

¹ فصل الشيخ البوطي في هذه المسألة وأجاب عليها بما فيه الكفاية في كتابه ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 151 وما بعدها.

² انظر ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج 510/7، ص 511.

الفرع الثاني: تخصيص النص بالمصلحة عند المالكية

أولاً: المصلحة عند المالكية

نُسب إلى المالكية القول بالاسترسال في المصلحة من دون قيود أو ضوابط، وصَدَرَ ذلك من بعض العلماء الكبار أمثال الجويني حين قال: "ونقل النقلة عنه -أي الإمام مالك- أنه قال للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها"¹.

ويقول في موضع آخر: "وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال فرئى يُثبِتُ مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة وجَّه ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح تقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول"².

وكذا تلميذه الغزالي حين صرَّح بقوله: "فاسترسل مالك رضي الله عنه على المصالح حتى رأى قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها"³.

غير أن علماء المالكية ردُّوا تلك الشائعات وفندوها وقرروا عدم صحة ثبوتها وفيما يأتي بعض منها:

- ما ذكره القرافي حين قال: "وأما ما نقله -أي الرازي- من إباحة الدماء والأموال بما قاله فالمالكية لا يساعدهن على صحة هذا النقل عن مالك، وكذلك ما نقله عن الإمام في البرهان من أن مالكاً يُجيز قتل ثلث الأمة لصلاح الثلثين؛ المالكية ينكرون ذلك إنكاراً شديداً ولم يوجد ذلك في كتبهم إنما هو في كتب المخالف لهم ينقله عنهم وهم لم يجدوه أصلاً"⁴.

¹ الجويني أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، ت عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ، ص 219.

² الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2/161.

³ الغزالي أبو حامد، المنحول، ت محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1419هـ، ص 454.

⁴ القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج9/4092.

- واستنكره أبو العباس القرطبي¹ فقال: "وقد اجتراً إمام الحرمين وجازف فيما نسبته إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في كتاب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه"².
- وابن العربي بدوره دافع عن الإمام مالك ونفى صحّة هذه التهمة عنه فقال: "فنسب الخرسانيون الحنفيون والشافعيون إلى مالك أنّ هلاك بعض الأمة في الاستصلاح واجب وهو بريء من ذلك، وإنما سمعوا من قوله اعتبار المصلحة فاعتبروها بزعمهم حتى بلغوا بها إلى هذا الحد وكان من حقهم لجلالة أقدارهم في العلم من سعة حفظهم ودقة فهمهم أن يتفطنوا لمقصده بالمصلحة وأن يُجروها مجراها ويقفوا بها حيث انتهت"³.
- وقال الشيخ محمد الخضر حسين: "وقد ادّعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكا أفتى بانيا على قاعدة المصالح المرسلّة بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشدّ الإنكار ويقولون إنها لم تُنقل في كتبهم البتة، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو يضع أمامه الأسرى المسلمين يتترسّ بهم في الحرب فأفتوا بأنه يجوز دفاع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة ولو أدى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين"⁴.
- كما أنكر هذا القول بعض الفقهاء من غير المالكية فهذا الطوفي يقول: "حكى أنّ مالكا أجاز قتل ثلث الخلق لاستصلاح الثلثين ومحافظة الشرع على مصلحتهم بهذا الطريق غير معلوم، قلت: لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية وسألت عنه جماعة من فضلائهم فقالوا لا نعرفه"⁵.

¹ أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس القرطبي يلقب بضياء الدين من أعيان فقهاء المالكية نزل الإسكندرية واستوطنها ودرس بها وسمع بالمدينة ومكة والقدس، جامعاً للفنون المختلفة وكان يشار إليه بالبلاغة والعلم بالحديث وأخذ عنه الناس بالمشرق والمغرب، له شرح على كتاب صحيح مسلم سماه المفهم، توفي بالإسكندرية سنة 626هـ، انظر ابن فرحون إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت محمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، د. ط، د. ت، ج1/240، مخلوف محمد، شجرة النور الزكية، ج1/278.

² الزركشي، البحر المحيط، ج6/77، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/991.

³ ابن العربي أبو بكر، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت محمد ولد عبد الكريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص 932.

⁴ محمد الخضر حسين، الأعمال الفكرية الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، ت علي الرضا الحسيني، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ، ج4/66.

⁵ الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/211.

وها هو الجويني بنفسه في بعض المواضع مما كتب يُشكِّك في صحة هذا النقل عن الإمام مالك ويُحطِّئ من اعتقد أن مالكا يسترسل في الأخذ بالمصالح من غير ضابط أو قيد حيث يقول: "ومن ظنَّ ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولاً وشبَّه بها مأخذ الوقائع فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذا لم ير الاسترسال في المصالح ولكنه لم يُحِط بتلك الوقائع على حقائقها"¹.

ولا يخفى أنّ هذا النقل عن الإمام مالك في غاية الخطر بحيث قد يستغله بعض الظلمة من الحكام الذين لا يتقون الله في رعاياهم فيسؤمُونَهُم ألوان العذاب ويقتلونهم كلما اشتهدت أنفسهم ذلك متسترين وراء ستار المصلحة، كحفظ النظام العام أو حفظ الأمن أو استقرار الدولة أو غير ذلك من المقاصد التي يجعلونها مطية لبطش شرورهم وفرض جورهم وظلمهم. فالمالكية يعتبرون أنّ أصل المصالح المرسلة من أهم الأصول التي يُعتمد عليها في استنباط أحكام الفتاوى لا سيما النوازل منها، وقد نُقل عن الإمام مالك أنه قال: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"²، وهذا القول دليل على اعتباره للمصالح والتفاته إلى المقاصد وذلك حين الحكم في المسائل والنوازل؛ وغالب الأصول الاجتهادية التي اعتبرها المالكية في الاجتهاد واستنباط الأحكام كالقياس والعرف والاستحسان وسد الذرائع وغيرها تتمحور على معنى المصلحة وترتكز عليها³.

ولا خلاف بين الفقهاء أن للمالكية ترجيحاً على غيرهم في الأخذ بالمصالح ومزيد اعتناء بها والاعتماد عليها في الاجتهاد باعتبارها المقصد العام للشريعة لا سيما في أبواب المعاملات والعادات، يقول ابن دقيق العيد: "الذي لا شك فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع -يقصد المصلحة المرسلة- ويليهِ أحمد بن حنبل؛ ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما"⁴.

¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2/206.

² ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ج4/156، الشاطبي، الموافقات، ج2/524، عليش محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1409هـ، ج6/472.

³ انظر باي حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، ص 51.

⁴ الزركشي، البحر المحيط، ج6/77، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/991.

ويؤكد الشاطبي هذا الأمر بقوله: "بخلاف قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول؛ فإن الإمام استرسل استرسال المُدَلِّ العريق في فهم المعاني المصلحية مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله"¹.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أنّ المالكية اهتموا بالمصالح اهتماما كبيرا فاق غيرهم، وهذا جعلهم في مقدّمة الفقهاء الذين نادوا بالمصالح وتوسّعوا في اعتبارها والالتفات إليها ويظهر ذلك جليا في اجتهاداتهم.

ثانيا: نماذج مما ادّعي أنه تخصيص للنص بالمصلحة عند المالكية

لما توسع المالكية في الأخذ بالمصلحة ظن بعض المعاصرين أنّ المالكية يخصّصون النصوص العامة ويقيّدون المطلقة عملا بالمصلحة كالقول بعدم وجوب الإرضاع على المرأة الشريفة، وسجن المتهم بالسرقة وضربه، وجواز التسعير وغير ذلك، وقد تساءل الأستاذ مصطفى زيد هل يعني أنّ مالكا في مثل هذه الفتاوى يقدّم رعاية المصلحة على النص أم لا؟²، وفيما يأتي تفصيل المسألة وبيانها:

1/ عدم وجوب الرضاع على المرأة الشريفة

يقرر بعض من كتب في المصلحة أنّ الإمام مالك يقول بعدم وجوب الرضاع على المرأة الشريفة في قومها وسنده في ذلك المصلحة، يقول محمد شلبي: "وأفتى مالك رضي الله عنه في الشريفة التي تتضرر بالإرضاع بأنه لا يجب عليها محافظة على جمالها، وأنّ هذا ليس من عادة قومها وهذا كما ترى تخصيص لقوله تعالى ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْعَمَ الرِّضَاعَةَ ﴾ البقرة: ٢٣٣، بمصلحة كمالية أو حاجية لا تصل إلى مرتبة الضرورة"³.

2/ القول بجواز التسعير

ومما أفتى به الإمام مالك أيضا القول بجواز التسعير وقد ثبت في السنة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا

¹ انظر الشاطبي، الاعتصام، ج 2/631.

² انظر زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، ص 37.

³ شلبي محمد مصطفى، تعليل الأحكام، ص 368.

رسول الله قد غلا السعر فسعّر لنا، فقال: "إنّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحدٌ يطلبني بمظلمة في دمٍ ولا مالٍ"¹.

يقول الأستاذ محمد شلبي: "ولا يُظنُّ أنّ هذه الفتوى نسخت الحديث بل الحديث باقٍ بحكمه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوّتا للمصلحة في هذه الحالة ترك لذلك، حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث"².

3/ جواز تلقي الركبان³:

كما أجاز مالك أيضا تلقي الركبان وذلك حين تكثّر في السوق أمثال تلك السلع التي يحملونها معهم، وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه عن ذلك بقوله: "لا يتلقّى الركبان لبيع"⁴.

4/ جواز ضرب المتهم وحبسه للإقرار

ومما قال به المالكية في هذا الباب جواز ضرب المتهم بالسرقة وحبسه للإقرار والاعتراف بالسرقة وهي مصلحة أصحاب الأموال؛ إذ قد لا يتمكن المسروق منه إقامة البينة على دعواه وذلك في مقابلة عموم الحديث: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه"⁵.

يقول الأستاذ مصطفى زيد بعد ذكر بعض المسائل التي أفتى فيها المالكية: "... وفتواه - أي الإمام مالك - بسجن المتهم بالسرقة وضربه تعذيبا له حتى يُقرّ"⁶.

¹ ابن ماجه، السنن، باب من كره أن يسعّر، رقم 2200، ج3/319، أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب في التسعير، رقم 3451، ج5/322، وهو صحيح ورواه الدارمي والبخاري وأبو يعلى في مسانيدهم وابن حبان في صحيحه لم يذكر فيه المسعر، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الكراهية، فصل في البيع، ج4/263.

² شلبي محمد، تحليل الأحكام، ص 79.

³ تلقي الركبان هو أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله إلى البلد ويخبره بكساد ما معه كذبا ليشتري منه سلعته بالوكس وأقلّ من ثمن المثل، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4/266، الأزدي محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ت زبيدة عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1415هـ، ص 323.

⁴ مسلم، الصحيح، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، رقم 1515، ص 708.

⁵ الترمذي، السنن، باب ما جاء في أن البينة على المدعي، رقم 1341، ج3/618.

⁶ مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، ص 37.

ثالثاً: مناقشة هذه المسألة وبيان وجه الصواب فيها

1/ عدم وجوب الرضاع على المرأة الشريفة

القول بأنّ سند الإمام مالك في هذه الفتوى هو المصلحة لا دليل على صحته، لأن اعتبار الشرف والدناءة ليس مناسباً لتعليق الحكم الشرعي عليه ولم يُعهد عن الشريعة إناطة الأحكام بمثل هذه الأمور، والمسلمون متساوون في أحكام التكليف ابتداءً ولا يُستثنى منها إلا ما دلّ عليه دليل معتبر كالمرض مثلاً في سقوط الصيام والغسل وغيرها من المعاني المؤثرة التي تحقق معنى المناسبة.

فأداء الحقوق والالتزام بالواجبات فيما يتعلق بالرضاع لا يسقطه شرف المرأة أو دناءتها والأمر في ذلك يرجع إلى ما يقتضيه العقد وإن لم يكن فيه ذكر ذلك فإنّ العرف هو الذي يحكم في ذلك، ومبنى هذه الفتوى عند الإمام مالك كانت وفق مقتضى العرف في زمانه حيث أنه كان يقضي بأن الإرضاع وخدمة شؤون المنزل لا يلزم المرأة الشريفة، فإن قامت المرأة بمثل هذه الأمور استحقت الأجرة عليها، وأما غير الشريفة فكان العرف يقضي بأنه لا تجب لها أجرة على فعل ذلك¹.

كما أنّ القول بأن الآية دالة على وجوب الرضاع على المرأة ليس بصحيح، لأنّ الثابت عند المفسرين هو أنّ الآية دالة على عدم وجوب الرضاع، فقد ذكر الجمهور أنّ الآية تعني أنّ الرضاع من حق الأم وليس للزوج منعها من هذا الحق إذا أرادت القيام به، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْزُقْنَهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ الطلاق: ٦، فالرضاع حق للأم لا حقاً عليها ولو كان حقاً عليها لقال وعلى الوالدات رضاع أولادهن كما قال تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٣.²

2/ القول بجواز التسعير

أجاز الإمام مالك التسعير في بعض الحالات التي يتعدى فيها التجار باستغلال أموال الناس بغير وجه حقّ فيتدخل ولي الأمر لإلزامهم بسعر معلوم ليس فيه مظلمة، وهذا القول

¹ انظر حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1971م، ص 118.

² انظر القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ج3/161..

لا يُعدُّ مخالفا لظاهر الحديث لأنه حين التدقيق والنظر يتبين أنه فهم عميق للنص والقول بجواز التسعير هو فهم يُتوصَّل إليه باعتبار أمور منها:

الأمر الأول: احتمال أن يكون هذا الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بمقتضى الإمامة وليس بمقتضى التبليغ أو الرسالة، فهو راعي المصلحة التي كانت تدعو إليها الظروف في تلك الواقعة.

الأمر الثاني: عند التدقيق والنظر في الحديث يتبين أن في ذلك إشارة منه صلى الله عليه وسلم إلى أنه إذا قرّر سعرا ثابتا فإنه يقع بذلك ظلم للتجار واعتداء عليهم؛ فالنظر في أمر التسعير ينبغي ألا يُظلم فيه أحدٌ سواء كان بائعا أو مشتريا وذلك لا يكون إلا بالحفاظ على العدل فيما بينهم فلا يُبخس حقُّ كلاهما.

الأمر الثالث: أن المتأمل في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم يجد الكثير من الأحاديث التي تقرر بعض المفاهيم الخلقية التي ينبغي أن يتحلى بها البائع كالصدق والوفاء والأمانة والرضا باليسير، ونبذ الطمع والجشع وأكل أموال الناس بالباطل ولهذا نهى عليه الصلاة والسلام عن الاحتكار فقال **"لا يحتكر إلا خاطئ"**¹، وعلة النهي عن الاحتكار هو بسبب الظلم الذي يقع الناس حين تُحبس عنهم الأقوات والسلع التي يحتاجونها فيقع الحرج والمشقة عليهم حين فقدانها؛ فيمكن القول بجواز التسعير إذا كان فيه ظلم واعتداء من التجار قياسا على النهي الوارد عن الاحتكار بجامع العلة بينهما وهي رفع السعر من دون وجه حقّ وفي ذلك ظلم لعموم الناس واعتداء عليهم².

وقد فهم الإمام مالك أنّ مناط امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير ليس للتسعير نفسه وإنما في تلك الحالة التي يظلم فيها التجار؛ وأنّ السعر حين ارتفع أُنذاك لم يكن بسببهم أو بأنهم احتكروا السلع ومنعوها عن الناس جشعا منهم، إذ لا يدّ لهم في ذلك وإنما كان بسبب قاعدة الأسعار التي تخضع للعرض والطلب.

¹ مسلم، الصحيح، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم 1605، ص 754.

² انظر البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 182.

وبالتالي فالإلزامهم بالبيع بسعر محدد هو ظلم لهم واعتداء عليهم وهذا هو مناط المنع عن التسعير، وأنّ في إجبار التجار بالبيع بأسعار محددة من غير رضاهم وبما لا ربح لهم فيه مؤداه إلى فساد الأسعار واختفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس¹.

وقد وافق المالكية في هذه المسألة الكثير من العلماء المحققين من المذاهب الأخرى كابن تيمية وابن القيم وغيرهما ممن ذهب إلى القول بجواز التسعير².

3/ جواز تلقي الركبان

أمّا بالنسبة لجواز تلقي الركبان فقد اتفق العلماء على أنّ مناط النهي ليس لكونه تلقياً في حدّ ذاته؛ واختلفوا في تحديد مناط هذا النهي أو المقصد الذي يفوّته التلقي؛ فرأى البعض أنّ النهي مقصود به تحقيق مصلحة أهل السوق عامة وذلك بتوفير السلعة لهم، وبالتالي لا يتحقق مناط هذا الحديث حين تكثر في السوق السلع التي يأتي بها الركبان، ومنهم من يرى أنّ المصلحة المتحقّقة هي المحافظة على السلع الضرورية من المطعومات وغيرها مما يحتاج إليها عموم الناس ولا يتعلق النهي بما دونها من السلع الكمالية التي لا يرغب الناس فيها كثيراً، ومنهم من قال أنّ النهي قصد به المحافظة على مصلحة البائع نفسه إذ أنه يجهل بأسعار السوق وبالتالي قد يبيع بأقلّ منها فيبخس حقّه، وعصّد أصحاب هذا القول رأيهم بما صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيّده السوق فهو بالخيار"³، وبناء على هذا فإنه إذا كان صاحب السلعة قد علم بسعر السوق أو باع بسعر المثل أو زيد له فلا يتحقق مناط النهي إذ لا يُمنع التلقي ولا يثبت له الخيار⁴.

ولهذا لا يصح حمل الحديث على ظاهره من غير النظر في المقصد والحكمة عن النهي، فإنّ وجد أنّ ذلك المقصد لا يتناول النهي فإنه يحكم على جوازه إذ أنّ ذلك لا يفوّت المقصد والمصلحة التي نيّط بها النهي، فلا يحمل النهي إذن على معناه اللغوي وهو مجرد

¹ انظر الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج5/18.

² انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28/95، ابن القيم محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط1، 1428هـ، ج2/667 وما بعدها.

³ مسلم، الصحيح، كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، رقم 1519، ص 709.

⁴ انظر حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 178.

التلقي والمبادرة إلى الركبان قبل دخولهم للسوق، فعلة النهي تتعلق بأمر كثيرة كما تقدم بيانها فمتى تحقق فوات مصلحة ما تعلق النهي بفواتها، ومتى تأكد عدم فوات تلك المصلحة لم يتعلق النهي بها.

ولعلماء المالكية أقوالاً تدل على فطنتهم وفهمهم لمسألة تلقي الركبان وأن الباعث على الحكم بالحظر الذي قصده الشرع هو ما يلحق من الضرر للغير نتيجة استئثار السلعة قبل ورودها للسوق، ويشهد لذلك قول المازري: "فأما التلقي فإنّ النهي عنه معقول المعنى وهو ما يلحق الغير من الضرر"¹.

وقال الباجي في تعليقه على النهي فقال: "ووجه ذلك أنّ هذا فيه مضرة عامة على الناس لأن من تلقاها أو اشتراها غلاها على الناس وانفرد ببيعها، فمُنِع من ذلك ليصل بائعوها بها إلى البلد فيبيعوها في أسواقها فيصل كلُّ أحد إلى شرائها والنيل من رخصتها"². ويُفهم من قول المازري والباجي أنّ النهي عن تلقي الركبان معلّل بالضرر الواقع على الناس وذلك بالاستئثار على السلع قبل دخولها للسوق، أما إذا كان التلقي لا يشتمل على الضرر فإنّ النهي لا يتناولها، فهو إذن منوط ومعلّل بالضرر فحيثما وقع الضرر وجب النهي وإذا انتفى الضرر ارتفع حكم النهي؛ ولهذا جاء في الموطأ في رواية محمد بن الحسن الشيباني: "وأما تلقي السلع فكلُّ أرض كان ذلك يضرُّ بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضرُّ بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله تعالى"³.

4/ جواز ضرب المتهم وحبسه للإقرار

أما تجويزه ضرب المتهم بالسرقة أو حبسه فقد ذكر الشيخ البوطي أنّ ذلك رأي لسحنون وجاء عن أئمة المذهب كمالك وابن القاسم وأشهب أنه لا يؤخذ بقول من أقر بعد التهديد، وأنّ سحنون لم يتعرض لحكم الضرب أو السجن من أجل مجرد التهمة والإقرار بها وإنما ذلك بناء على ما يراه السلطان العادل من القرائن التي تستوجب الحبس.

¹ المازري أبو عبد الله، المعلم بفوائد مسلم، محمد الشاذلي النيفر، دار التونسية للنشر، ط2، 1988م، ج2/246.

² الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج5/101.

³ مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، ت عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ط2، د. ت، ص

ولو سُلمَ جدلاً بثبوت ذلك عنه فإنه ليس من قبيل المصلحة المرسلّة وإنما ذلك استناداً إلى بعض النصوص مثل ما رُوي عن ابن عمر رضي الله عنه: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال في غزوة خيبر لعمّ حَيِّ بن أخطب ما فعل مسك حَيِّ الذي جاء به من النضير؟ فقال أذهبته النفقات والحروب فقال العهد قريب والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الزبير فمسّه بعذاب وقد كان حَيّ قبل ذلك دخّل خربةً فقال قد رأيت حَيّاً يطوف في خربة ههنا فذهبوا وطافوا فوجدوا المسك في الخربة"¹.

وعليه فإنّ المسألة ليست من قبيل المصالح المرسلّة وإنما دل عليها شاهد من السنة وإن كان هذا الشاهد محل بحث للأخذ به في ضرب المتهم وسجنه ولذلك لم يأخذ به الإمام مالك وأكثر أصحابه².

ويمكن القول بأن ضرب المتهم وحبسه لا يعني أنه قول بالمصلحة المجردة عن أصل شرعي فهي مصلحة تلائم تصرفات الشرع وقواعده؛ وذلك أنّ المتهم بالسرقة قد عُرف عنه ارتكاب هذه الجريمة واحتمال وقوعها منه كبير وهذا بخلاف الذي لا يُتَّهم بالسرقة فإنه لا يحل ضربه أو سجنه وذلك اعتباراً للأصل الأول وهو براءة الذمة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، وفي هذا اعتبار لقاعدة مهمة وهي تقديم المصلحة العامة على الخاصة وهو أصل عام مأخوذ من نصوص الشريعة، ولو اعتُبر أنّ ضرب أو سجن بريء مفسدة غير أنّ ذلك نادر الوقوع وهذه المفسدة حينما تقارن بالمصلحة الكبيرة المترتبة على ذلك فإنها يسيرة³. فهذه الآراء التي أفتى فيها المالكية ليست من قبيل تخصيص النصوص بمجرد المصلحة؛ ومن ظنّ ذلك فقد أخطأ التقدير وأساء الفهم وإنما قد يقول بمثل هذا من لم يدرك أصول الأدلة في الأحكام عند المالكية وأنها قائمة على مبادئ ثابتة تتمثل فيما يأتي⁴:

الأول: تقديم ظاهر القرآن الكريم على مقتضى خبر الآحاد إلا إذا استند الخبر إلى دليل يعضده، ومثال ذلك تقديم ظاهر قوله تعالى ﴿ وَأُمّهتِكُمْ الّٰتِيّ اَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ

¹ ابن حبان، الصحيح، كتاب المزارعة، رقم 5199، ج 607/11، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب السير، باب من رأى قسمة الأراضي المغنومة، رقم 18387، ج 231/9، حديث صحيح، انظر، الرباعي، فتح الغفار، كتاب الجهاد والسير، ج 1856/4، ابن الأثير، جامع الأصول، رقم 1130، ج 642/2.

² انظر البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 337 وما بعدها.

³ راجع حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 170.

⁴ انظر البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 190.

مِّنَ الرِّضَاعَةِ ﴿ النساء: ٢٣، على ما ثبت في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصاة والمصتان"¹، وقد ذكر الإمام أبو عبد الله القرطبي أن هذا الحديث هو أنص ما في الباب إلا أنه يمكن حمله على ما لم يتحقق وصوله إلى جوف الرضيع، وأن الأخبار اختلفت في العدد، وعائشة التي روت ذلك قد اختلفت عليها فيما يعتبر ذلك فوجب الرجوع إلى أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو الرضعة الواحدة².

الثاني: ترك العمل بخبر الآحاد والظنيات إذا عارضت أصلاً شرعياً قطعياً، وهذا إن ثبت دليلاً على ضعف الخبر المعارض وعدم ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم بشرط أن يكون الأصل المقطوع به آية من كتاب الله أو حديثاً متواتراً، ومثل هذا ما ثبت عن عائشة أنها ردت حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"³، وذلك لمعارضته لما جاء في قوله تعالى ﴿ أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزْرَٰةً أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿ النجم: ٣٨ - ٣٩.

الثالث: تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد لأنه بمثابة المتواتر الذي يقدم على الآحاد، ومثل هذا كثير في فتاوى الإمام مالك كمواضع السجود في القرآن الكريم وهي إحدى عشر موضعاً ولا سجود في آخر سورة الحج، ولا في سورة النجم، لعدم سجود فقهاء أهل المدينة وقرائها فيهما، ولا في الانشقاق ولا العلق تقديماً لعمل أهل المدينة الذي له قوة التواتر والإجماع⁴.

وقد يتوهم البعض أن في أقوال بعض علماء المالكية كابن العربي والشاطبي وغيرهما ما يدل على تخصيص النصوص بالمصالح من غير فهم لمقصودهم ومرادهم من ذلك؛ فيعمد إلى إخراج ما ذكره في هذه المسألة عن سياقه للوصول إلى قاعدة مفادها أن "المصلحة تُخصّص النص"، فابن العربي يقول: "العموم إذا استمر والقياس إذا اطرّد فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن

¹ مسلم، الصحيح، كتاب الرضاع، باب في المصاة والمصتين، رقم 1451، ص 663.

² انظر القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ج 5/111، 112، ابن حجر، فتح الباري، ج 6/147.

³ البخاري، كتاب الجنائز، باب قول لنيبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم 1286، ج 2/79، مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم 927، ص 411.

⁴ الحاجة كوكب عبيد، فقه العبادات على المذهب المالكي، مطبعة الإنشاء، دمشق، ط 1، 1406هـ، ص 191.

يُخَصُّ بالمصلحة، وَيَسْتَحْسِنُ أبو حنيفة أن يُخَصَّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس¹.

فهذا القول لابن عربي لا دليل فيه على أنّ النصوص تُخَصَّص بمطلق المصلحة وإنما القصد منه أنّ المصلحة التي دَلَّ عليها النص يجوز لها أن تُخَصَّص النص؛ ويدل على ذلك قوله "بأيّ دليل كان من ظاهر أو معنى" أي أنّ الدليل الذي يُخَصُّ ويكون ظاهراً أي نصّ واضح يُفِيد بظاهره تخصيص العام، كما في قوله صلى الله عليه وسلم حينما سُئِلَ عن ماء البحر: "هو الطهور ماؤه الحلُّ ميتته"²، وهو نصّ ظاهر وواضح في إباحة ميتة البحر واستثناءها من عموم الميتة المحرمة بقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ المائدة: ٣، وقوله "أو معنًى" بمعنى الدليل المعنوي الذي يُفهم ويستفاد من خلال استقراء النصوص من الكتاب والسنة التي تفيد معنى من المعاني أو مقصداً من المقاصد كالتيسير ورفع الحرج والعدل، وغيرها من المقاصد التي دَلَّت عليها طائفة كثيرة من نصوص الكتاب والسنة.

كما أنّ الشاطبي أشار إلى أنّ بعض المعاملات الجائزة المستثناة من عموم الحديث الوارد في النهي عن الغرر واعتبار ذلك من باب التخصيص المصلحي لا يعني البتة ما تجرّد عن الدليل، وإنما قصده أنّ الأخذ بالحديث بعموم وإطلاق مما ينافي مقاصد الشريعة ويؤول إلى وقوع الحرج والمشقة، وأنّ الغرر اليسير معفوٌّ عنه شرعاً كبيع الجوز والقسطل واللوز في قشرها والغرر في مثل تلك المعاملات غير معتبر عند العقلاء ولا عرفاً أيضاً، ولذلك حين حديثه عن حجية المصلحة المرسلة وحشد الأدلة على صحة الاعتماد عليها اعتبرها ملائمة لتصرفات الشرع وأن معناها مأخوذ من أدلته المتوافرة، لأنّ الأدلة بمجموعها أقوى في التأكيد على المعنى ولذلك اعتبره مالك وقدّمه على القياس³.

فالمسائل السابقة التي أفتى فيها المالكية لم يكن مستندها محض المصلحة وإنما ذلك راجع إلى استنادها إلى نصوص الكتاب والسنة؛ والمصلحة المعمول بها عندهم يجب أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع وقواعده وأن تتظافر النصوص في الدلالة عليها حتى يصح الاعتماد عليها في تفسير النصوص واستنباط الأحكام.

¹ ابن العربي أبو بكر، أحكام القرآن، ت محمد عطا، الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج2/279.

² مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في صيد البحر، رقم، 12، ج495/5. ورواه أصحاب السنن، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الطهارات، باب الماء الذي يجوز به الطهارة، ج1/95.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج1/33.

المبحث الثاني: مناقضة قصد الشارع في تفسير النصوص وأثر الاجتهاد مع النص

لَمَّا شَرَعَ الْمَوْلَى سَبْحَانَهُ الْأَحْكَامَ عَلَى الْمَكْلَفِينَ أَوْجَبَ عَلَيْهِمُ الْإِمْتِثَالَ لَهَا وَعَدَمَ مَخَالَفَتَهَا؛ وَبِنَاءٍ عَلَى هَذَا الْإِعْتِبَارِ يَتَوَجَّبُ عَلَى أَهْلِ الْإِجْتِهَادِ حِينَ تَفْسِيرِ النُّصُوصِ وَاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْهَا عَدَمُ مَنَاقِضَةِ مَقَاصِدِهَا، وَجَاءَ هَذَا الْمَبْحَثُ لِبَيَانِ أَثَرِ مَنَاقِضَةِ قِصْدِ الشَّارِعِ فِي تَفْسِيرِ النُّصُوصِ وَعِلَاقَةِ ذَلِكَ بِالْإِجْتِهَادِ مَعَ النَّصِّ.

المطلب الأول: التحذير من مناقضة قصد الشارع في تفسير النصوص

اتَّفَقَ عُلَمَاءُ الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ شُرِعَتْ لِمَقَاصِدِ أَرَادَهَا الشَّارِعُ وَلِذَلِكَ كَانَتْ تِلْكَ الْمَقَاصِدُ مَعْتَبَرَةً فِي التَّصَرُّفَاتِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعَادَاتِ، وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ أَعْمَالُ الْمَكْلَفِينَ مُوَافِقَةً لِمَقَاصِدِ الشَّارِعِ وَفِي هَذَا الْمَطْلَبِ بَيَانُ لِأَسَاسِ الْحِذْرِ مِنْ مَنَاقِضَةِ قِصْدِ الشَّارِعِ وَالتَّحْيِيلِ عَلَيْهِ مِنْ خِلَالِ الْفُرُوعِ الْآتِيَةِ:

الفرع الأول: في بيان معنى مناقضة قصد الشارع

لَمَّا كَانَ الْقِصْدُ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاجَ الْمَكْلَفِ مِنْ دَاعِيَةِ الْهَوَى حَتَّى يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ اخْتِيَارًا كَمَا هُوَ عَبْدٌ لَهُ اضْطِرَارًا كَانَ لِزِمَانِ عَلَى الْمَكْلَفِ اتِّبَاعِ قِصْدِ الشَّارِعِ فِي أَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ وَعَدَمُ مَنَاقِضَتِهِ لَهُ وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا يَأْتِي¹:

1/ النصوص الصريحة الدالة على أن المقصد من خلق الناس هو التعبد لله والالتزام بأمره ونهيه كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦، وقوله ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا لَنْ نَرْزُقَكَ ﴾ طه: ١٣٢، وغيرها من الآيات التي توجبُ العبادة لله سبحانه والامتثال لأمره ونهيه.

2/ ما يدل على ذم مخالفة هذا المقصد وكذا الإعراض عن الله جل وعلا والوعيد بالعذاب والعقاب في الدنيا والآخرة وأصل ذلك اتباع الهوى والشهوات الفانية؛ ولذلك جعل المولى سبحانه اتباع الهوى مضافًا للحق واعتبره قسيما له، كما في قوله تعالى ﴿ يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ص: ٢٦، وقوله أيضا ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ النازعات: ٤٠ - ٤١.

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/289 وما بعدها.

3/ ما عُلم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والسعي وراء الأغراض وذلك يلزم التقاتل والتهاجر الذي هو مضاد للمصالح الشرعية ولهذا اتفق أهل الإسلام على ذم من اتبع هواه وسار وراء شهواته. ومن ضروب مناقضة قصد الشارع الاحتيال في تفسير النصوص الشرعية وذلك يُعدُّ تلاعباً بها واستخفافاً بأحكامها وانتهاكاً لحدود أسوارها وتقويتاً لمقاصدها وإخفاء لمعانيها المرادة شرعاً، وقد تقطن علماءنا الأخيار إلى أهمية هذه القضية فاجتهدوا بما فتح الله عليهم من العلم والنظر فأجادوا وأفادوا¹.

فالقُرآن الكريم لما نصَّ على مشروعية البيع فإنما شرعه لحكمة وهي رفع الحرج عن الناس والتيسير على كل من المتبايعين للحصول على حاجتهما، فيحصل البائع على الثمن والمشتري على السلعة فإذا استعملت هذه الوسيلة في مناقضة هذا المقصد كأنَّ يلجأ المتبايعان إلى صورة البيع في سبيل تحليل الربا المحرم وذلك بالتوسل ببيع العينة مثلاً فإن هذا القصد مناقض لقصد الشارع في إجازة البيع فيحكم ببطلان هذا العقد².

وقد دلت النصوص المختلفة على أن المكلف يجب أن يسلك منهج الشريعة ولا يخالفها في أفعاله وأقواله وتصرفاته؛ بل وحتى في نيته ومقاصده ولا مندوحة له في مخالفة هذا الأصل العظيم الذي بُنيت عليه الشريعة، وقد قرر الشاطبي أنَّ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقاً لقصد الله في التشريع واستدل على هذا الأصل بأدلة كثيرة أهمها³:

- أن الشريعة وُضعت لأجل مصالح العباد والمكلف مأمور أن تجري أفعاله بما يتوافق مع ذلك الأصل ولا يحق له أن يخالف مقصود الشارع لأنَّ الله تعالى خلقه لأجل عبادته وذلك لا يكون إلا إذا كانت أفعاله وتصرفاته موافقة لقصد الشارع من وضع الشريعة لينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة، وإذا كان الشارع الحكيم قصد المحافظة على الضروريات وما

¹ انظر البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 592.

² انظر الفروجي ميلود، مراعاة المالكية لمقاصد المكلفين، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، ص 141، وأصل الكتاب رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير سنة 1422هـ/2001م تحت إشراف الدكتور محمد حسين مقبول.

³ راجع، الشاطبي، الموافقات، ج 23/3.

يتعلق بها من الحاجيات والتحسينات وهو عين التكليف وهذا لا يتحقق إلا إذا كان قصد المكلف موافقا لقصد الشارع لأن الأعمال بالنيات، ثم لما كان الإنسان مستخلفا عن الله في نفسه وماله وأهله وكل ما وُضِع تحت يده كان مطلوباً منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه يجري تصرفاته وأحكامه مجرى من استخلفه¹.

وحصر الشاطبي حالات الموافقة والمخالفة بين مقاصد المكلف والشارع وبين حكم كل حالة²:

الأولى: أن يكون المكلف سواء كان عامياً أو مجتهداً موافقاً للشارع قصداً وفعلاً كالذي يصلي ويصوم ويحج ويتصدق وقصده في ذلك الامتثال لأمر الله تبارك وتعالى وأداء ما أوجبه عليه أو ندبه إليه، وكذلك ترك المحرمات كالزنى وشرب الخمر وسائر المنكرات يقصد في ذلك الامتثال لأمره ولا شك في صحة هذا العمل.

الثانية: أن يكون مخالفاً للشارع قصداً ومثال ذلك ترك الواجبات وارتكاب المحرمات فهذا ظاهر في بطلانه.

الثالثة: أن يكون فعله موافقاً لقصد الشارع وقصده مخالفاً وهو على قسمين³:

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً كمن يظن زوجته لظنه أنها أجنبية وشارب الجلاب⁴ ظناً منه أنه خمر، وهذا النوع قد حصل من المكلف العصيان من جهة سوء القصد وغير آثم في حق الخلق لأن المفسدة لم تحصل وذلك أن واطئ زوجته لم يختلط نسب من خُلِق من مائه ولا لحق زوجته العيب بسبب الوطء، وشارب الجلاب لم يذهب عقله.

والثاني: أن يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً ويقصد في ذلك المخالفة ومثال ذلك من يصلي رياءً أو لينال بعض مقاصد الدنيا كثناء الناس أو ليدرأ عن نفسه القتل أو غير ذلك،

¹ عبد العاطي محمد علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1428هـ، ص 67.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/34 وما بعدها، بتصريف، الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 165،

عبد العاطي محمد علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، ص 71.

³ انظر الشاطبي، المصدر نفسه، ج3/34.

⁴ الجلاب لفظ فارسي معرب يقال له جَلْ وأب وهو ماء الورد، انظر الأزهرى، تهذيب اللغة، ج11/63، ابن منظور، لسان

العرب، ج1/274.

وحاصله أنه أشد من سابقه لأنه جعل من مقاصد الشرع وسائل لأمر أخرى فيدخل تحت النفاق والرياء والحيل المنهي عنها لما في ذلك من المخالفة الصريحة لقصد الشارع. **الرابعة:** أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً مع علمه بالمخالفة ومثال ذلك ابتداء العبادات والزيادة على شرع الله تعالى وغالب هذا يكون بداعي التأويل وهو مذموم شرعاً، ودل على ذلك ما جاء في الكتاب العزيز كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ الأنعام: ١٥٩، وما جاء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل بدعة ضلالة"¹.

وقد دل الحديث بمفهومه على ذم البدع جميعاً ولا عبرة بقول بعض أهل العلم بتقسيم البدع إلى مستحبة ومباحة. **الخامسة:** مثل المسألة السابقة غير أنه جاهل بالمخالفة وهذه الحالة اختلفت في النظر إليها إلى وجهتين²:

الوجهة الأولى: باعتبار كونه موافقاً في نيته وقصده فالأعمال بالنيات والمخالفة وقعت من غير قصد وإنما بسبب الجهل.

الوجهة الثانية: باعتباره مخالفاً عملياً للشارع لأن قصد الشارع من الأوامر والنواهي الامتثال وإذا لم يمتثل المكلف فقد خولف القصد ولم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجهه؛ وقد ذهب فريق من أهل العلم إلى تغليب جانب القصد فتلافوا من العبادات ما يجب تلافيه، وذهب آخرون إلى الحكم ببطلان كل معاملة خالفت الشارع ميلاً منهم إلى اعتبار أن العمل متى كان مخالفاً بطل وإن كان القصد موافقاً، وتوسط فريق وذلك حينما أعملوا الطرفين وأعملوا مقتضى القصد في وجهه ومقتضى الفعل في وجه آخر وهذا الذي اختاره الشاطبي واستدل على ذلك بأمر هي كما يأتي³:

1- أن الذي يتناول المحرم كالخمر ولم يعلم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة القصد إذا لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته ومخالفة الفعل لإتيانه ما نهى عنه الشرع، فيعمل مقتضى الموافقة

¹ جزء من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم 867، ص 385.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج 3/42.

³ الشاطبي، المصدر السابق، ج 3/45.

في إسقاط العقوبة ومقتضى المخالفة في عدم البناء على ذلك الفعل والاعتماد عليه، وذلك كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بنكاح من تقدمه إلا بعد البناء، وقد أفتى عمر ومعاوية والحسن وعلي رضي الله عنهم بفواتها على الأول، ونظيرها زوجة المفقود إذا تزوجت فالأول أحق بها قبل نكاحها والثاني أولى بها بعد دخوله بها.

2- أن عمدة مذهب الصحابة ومذهب مالك اعتبار الجهل في العبادات اعتبار النسيان على الجملة، فعدوا من خالف في الأقوال أو الأفعال جهلا على حكم الناسي، ولو كان المخالف في ذلك دون القصد مخالفا على الإطلاق لكان تعاملهم معه كالعامد وواضح أن للقصد أثرا في العبادات كالطهارة والحج والصوم والحج وغيرها، وكذلك في كثير من المعاملات كالنكاح والطلاق والأطعمة والأشربة.

3- ما دل في الشريعة على رفع الخطأ عن الأمة كقوله تعالى ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَا كُنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ الأحزاب: ٥، وقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ البقرة: ٢٨٦.

وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه"¹، وهو معنى متفق عليه من حيث الجملة وإن اختلفوا فيما يتعلق به رفع المؤاخذة هل تختص بالآخرة فقط أم لا؟ ولم يختلفوا أيضا أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن كل واحد من الطرفين معتبر في الجملة².

ولمَّا تقرر في الشريعة أنه يجب على المكلف أن يكون قصده موافقا لقصد الشارع تفتن جمهور العلماء إلى الأخذ بقاعدة المعاملة بنقيض القصد في كثير من فروع وجزئيات الشريعة، وكان للمذهب المالكي الحظ الأوفر والقسط الأكبر في ذلك وذكر الريسوني في كتابه نظرية المقاصد جملة من الأمثلة التي تبين مدى اهتمام المالكية بهذا الأصل ومراعاتهم له وذلك في مختلف أبواب الفقه وبخاصة ما يتعلق باباب المعاملات كالبيوع والأنكحة³.

¹ سبق تخريجه، ص 148.

² الشاطبي، الموافقات، ج 51/3، ص 52.

³ انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 96 وما بعدها.

وعبر المالكية عن هذا الأصل بقولهم: "الأصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد"¹.

وعبر عنه الحنفية والشافعية بقولهم: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"².

والحنابلة بقولهم: "من تعجل شيئاً قبل أوانه على وجه محرم عوقب بحرمانه"³.

ومعنى هذا أن من استعجل الحصول على شيء قبل حلول وقت سببه الشرعي؛ وذلك باتخاذ وسيلة غير مشروعة أصلاً أو مشروعة في الظاهر ولكن بقصد غير شرعي فإنه يُمنع من ذلك الشيء عقاباً وجزاءً وفاقاً له بعكس نقيض قصده الفاسد وأمثلة ذلك ما يأتي:

➤ حرمان من قتل مورثه من الميراث: وقد ورد في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم

أنه قال: "القاتل لا يرث"⁴.

والإسلام شرع التوارث بين الأقارب للانتفاع به وتحقيق مصالحهم الدنيوية غير أن البعض من مرضى النفوس ممن افتتوا بالدنيا وشهواتها الفانية قد يزين لهم الشيطان لهم السبيل ويغلب عليهم الطمع فيتعجلوا في الحصول على الإرث؛ لا سيما إن كان المورث من أهل الغنى والثراء فيلجئوا إلى قتله والتخلص منه، والشريعة سدّت الباب أمام هؤلاء الناس حتى لا يستشري الفساد وينتشر بينهم، ولذلك نرى الفقهاء أخذوا بقاعدة المعاملة بنقيض القصد في مثل هذه الحالة ومنع من استعجل بالشيء قبل أوانه أن يعاقب بحرمانه من الإرث⁵.

لأنه لولا حرمان الوارث القاتل لمورثه الذي استعجل الشيء قبل أوانه لكان ذلك سبيلاً للكثير من الناس لقتل مورثيهم استعجالاً لنيل المال والأرزاق، ولا شك أن ذلك فساد عظيم

¹ الرعيبي شمس الدين، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ، ج2/444، النفراوي شهاب الدين، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دمشق، د. ط، 1415هـ، ج1/313.

² ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص132، ص28، الحموي، غمز عيون البصائر، ج1/453، الرملي، نهاية المحتاج، ج1/248، الزركشي بدر الدين، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط2، 1405هـ، ج3/205.

³ ابن رجب الحنبلي، القواعد، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1419هـ، ج2/404، الخلوتي محمد بن أحمد، حاشية الخلوتي على منتهى الإيرادات، ت سامي الصقير، صالح اللحيدان، دار النوادر، سوريا، ط1، 1432هـ، ج4/245.

⁴ ابن ماجه، السنن، باب القاتل لا يرث، رقم 2645، ج3/662، الدارقطني، السنن، كتاب الفرائض، رقم 4147، ج5/170، وقال ابن المنير الحديث له شواهد تقويه، انظر البدر المنير، كتاب الفرائض، رقم 24، ج7/228.

⁵ انظر السنوسي عبد الرحمن، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص156.

والعمل بهذا الأصل في هذا الباب تتحقق منه مصلحة عظيمة وهي الحفاظ على النفوس من الهلاك¹.

➤ تحريم الغلول ومعاقبة الغال:

الغلول: وهو الخيانة في الغنيمة وأخذ شيء منها وكتمانها، وهو محرم بالإجماع بل هو من الكبائر كما دل على ذلك قوله سبحانه وتعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ آل عمران: ١٦١.

كما جاء الوعيد في السنة النبوية فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قام فينا النبي صلى الله عليه وسلم فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره قال: لا أُلْفِينَّ أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء على رقبته فرس له حمحمة يقول يا رسول الله أغثني! فأقول لا أملك لك شيئاً قد أبلغتك، وعلى رقبته بعير له رغاء يقول يا رسول الله أغثني! فأقول لا أملك لك شيئاً قد أبلغتك"².

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر بضرب الغال وحرق متاعه فقال عليه الصلاة والسلام: "إذا وجدتم الرجل قد غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه"³.

ووجه هذه المسألة أنّ الغالّ لما أراد أن يتعجل بالغنيمة ويأخذها قبل أن يقسمها ولي الأمر وهو في واقع الأمر كان مستحقاً لذلك لولا أنه تعجل وبالتالي فإنه يعامل بنقيض قصده، وكذلك استعجل شيئاً قبل أوانه وكان من العدل أن يعاقب بحرمانه.

➤ ومنه أيضاً أن يطلق المريض مرض الموت زوجته وقصده في ذلك حرمانها من الميراث وهذا ما يسمى طلاق الضرار أو طلاق الفارّ، فذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أنها تترث وذلك رداً للقصد السيء الذي أخفاه في طلاقه⁴.

¹ انظر النملة عبد الكريم، المذهب في أصول الفقه المقارن، ج 2107/5.

² البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الغلول، رقم 3073، ج 74/4، مسلم، كتاب الإمامة، باب غلظ تحريم الغلول، رقم 1831، ص 888.

³ أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب في عقوبة الغال، رقم 2713، ج 346/4، الحاكم، المستدرک، كتاب الجهاد، رقم 2584، ج 2/138، ذكره ابن الملقن في البدر المنير، كتاب السير، وقال: حديث ضعيف، ج 139/9.

⁴ انظر الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3/218، ابن الحاجب عثمان بن عمر، جامع الأمهات، ت الأخضر الأخصري، الإمامة للطباعة، ط 2، 1421هـ، ص 293، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 369/31.

وجاء عن مالك في الموطأ أنه قال: "وإن طلقها وهو مريض قبل أن يدخل بها فلها نصف الصداق ولها الميراث ولا عدة عليها وإن دخل بها ثم طلقها فلها المهر كله والميراث البكر والثيب في هذا عندنا سواء"¹.

وصح عن عثمان رضي الله عنه: "أنه قضى في توريث المبتوتة وذلك حين ورث تماضر بنت الأصبع الكلبية من عبد الرحمن بن عوف وكان عبد الرحمن طلقها وهي آخر طلاقها في مرضه"².

واستدلوا على هذا من المعقول أنه تطليقها بغير اختيارها يدل على قصده الواضح من حرمانها من الميراث؛ فيعاقب بنقيض قصده كما يردُّ قصد القاتل إذا قتل مورثه بحرمانه من الإرث، فترث المرأة بسبب الزوجية دفعا للضرر عنها³.

فلما جعل الشارع للمكلف مباشرة الأسباب وأما الأحكام المترتبة عليها هي للشارع وبالتالي جعل الأسباب مقتضيات لأحكامها وجعل السبب مقدورا للعبد بحيث إذا باشره ترتب، وإذا كان السبب محرما ولم ينصبه الشارع مقتضيا لآثاره كانت مباشرته معصية ومخالفة لشرع الله جل وعلا؛ وبالتالي فإن صاحبه يعاقب على ذلك ويعامل بنقيض قصده، وهذا حال الذي يطلق زوجته في مرض موته حينما قصد الفرار من ميراثها⁴.

وابن حزم الذي عُرف عنه عدم الالتفات إلى المقاصد والنوايا في التصرفات خالف الجمهور في هذه المسألة وذهب إلى القول بمنع توريث المطلقة في مرض الموت فقال: "طلاق المريض كطلاق الصحيح ولا فرق مات من ذلك المرض أو لم يمته منه، فإن كان طلاق المريض ثلاثا أو قبل أن يطأها فمات أو ماتت قبل تمام العدة أو بعدها حتى

¹ مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، رقم 44، ج2/572.

² الدارقطني، السنن، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، رقم 4051، ج5/113، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت، رقم 15124، ج7/593، وهذا الأثر متصل الإسناد، انظر ابن الملقن، البدر المنير، كتاب الطلاق، ج8/122.

³ انظر الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط2، 1405هـ، ج7/453.

⁴ انظر العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه تهذيب سنن أبي داود، ج6/168، النملة عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج5/2204.

مات أو ماتت بعد تمام العدة فلا ترثه في شيء من ذلك كله، ولا يرثها أصلاً بعد قيام العدة الطلاق الرجعي¹.

➤ ومثله أيضاً إذا قتل الموصى له الموصي لكي تحصل الوصية فإنه يعاقب بنقيض قصده².

فلما كان الموصى له مستحقاً للوصية بعد وفاة الموصي كان ذلك ثابتاً له لولا أنه لم يستعجل ما استحقه قبل أوانه الشرعي وأراد أن يتوسل لذلك بطريقة محرمة كان لزاماً أن يعامل بنقيض قصده ويُحرّم من الوصية وذلك مثل القاتل عمداً يمنع من الميراث.

وعليه فإن أصل المعاملة بنقيض القصد أصل معتبر في الشريعة لما له من الأدلة الكثيرة التي يستند إليها، ولهذا ذهب الجمهور إلى اعتباره في كثير من الجزئيات والفروع الفقهية وفي ذلك يقول ابن القيم: "وقد استقرت سنة الله في خلقه شرعاً وقَدراً على معاقبة العبد بنقيض قصده، كما حُرِمَ القاتل الميراث وورث المطلقة في مرض الموت، وكذلك الفار من الزكاة لا يُسقطها عنه فراره ولا يعان على قصده الباطل فيتم مقصوده ويسقط مقصودُ الربِّ تعالى"³.

غير أن الظاهرية كعادتهم لا يعتبرون هذا الأصل ولا يأخذون به وينظرون إلى ظاهر تصرفات المكلفين وَيَعْتَضُونَ الطرف عن مقاصدهم ونياتهم، فيقول ابن حزم رداً على الجمهور الذين اعتبروا أصل الذرائع: "وقالوا إنما منعنا من نكح في العدة ودخل بها أن ينكحها في الأبد لأنه استعجل الشيء قبل أوانه قالوا، وكذلك حرّمنا القاتل من الميراث لأنه استعجله قبل أوانه قال علي وهذه علة مفتقرة إلى ما يصححها لأنها دعوى فاسدة، ويقال لهم ومن أين لكم من استعجل شيئاً قبل أوانه حُرِمَ عليه إلى الأبد؟ ثم لم يلبثوا أن تناقضوا أسخف تناقض"⁴.

وهذا الأمر ليس غريباً عن الظاهرية الذين عهدنا منهم الأخذ بظواهر النصوص وعدم الالتفات إلى العلل والمقاصد في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، وهذا المنهج الذي

¹ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج9/486.

² انظر الزامل عبد المحسن، شرح القواعد السعدية، دار أطلس الخضراء، الرياض، ط1، 1422هـ، ص 151.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/193.

⁴ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6/8، 9.

سلوكه يجري كذلك على التصرفات وأفعال المكلفين بحيث يحكمون عليها بناء على ظواهرها لا على مقاصدهم ونياتهم، ولذلك نجدهم يخالفون الجمهور في الكثير من العقود والتصرفات كتوريث المطلقة في مرض الموت، وبيع العينة، والعنب لمن يعصرها خمرا وغير ذلك. وعلى هذا فإنه ينبغي على المجتهد مراعاة مقاصد المكلفين واعتبار النيات في تصرفاتهم حتى لا تتناقض مقاصد الشارع، وقد كان فقهاء المالكية كثيرا ما يراعون مقاصد المكلفين وبناء الأحكام عليها كما كان لهم رواج في العمل بالمصالح والاستحسان وسد الذرائع، فكانوا يبطلون الكثير من البيوع والمعاملات التي يظهر فيها القصد الفاسد، كما تقدم من توريث المطلقة في مرض الموت، وكذلك منع نكاح المريض مرض الموت والتوارث به فقد رأى المالكية أنه يفسخ قبل الدخول وبعده ما ظهر قصد إدخال وارث إلى نسائه لأن في ذلك إضرار بالورثة¹.

وقال في ذلك ابن رشد كلاما يَنبُئ عن فقه مقاصدي عميق: "ورد جواز النكاح بإدخال وارث قياسٌ مصلحي لا يجوز عند أكثر الفقهاء... وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أنّ في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرُّقا إلى الظلم، ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيرا لا يُمنع النكاح، وإن دلت على أنه قصد الإضرار بورثته مُنَع من ذلك"².

وهذا القول لابن رشد يدل على براعته وفقهه الذي ينبني على اعتبار القصد والنيات في أمثال تلك التصرفات، وقد فوّض الحكم على تلك الوقائع إلى العلماء بحكمة الشرائع ومقاصدها للنظر فيها ومثيلاتها للحكم عليها بناء على نيات ومقاصد المكلفين فيها، فمتى ظهر منهم القصد السيء فيها عوملوا بنقيض قصدهم، ومتى تبين صلاح نيتهم وصفاء قصدهم جرى عليهم الحكم بما يناسب قصدهم وهذا دليل على كمال هذا الفقه وسلامته؛ ومن هنا يتضح بجلاء أن ضمان التفسير الصحيح للنصوص الشرعية ينبغي توخي قصد الشارع فيها والحذر كل الحذر من مناقضة مقصده، وهذا يُعدُّ أسسا من أسس أعمال المقاصد عند تفسير وبيان دلالات النصوص الشرعية التي لا ينبغي الغفلة عنه بحال من الأحوال.

¹ النملة عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ج3/1019.

² ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج3/69.

الفرع الثاني: الحيل وأثرها في مناقضة قصد الشارع

أولاً: مفهوم الحيل وأقسامها

1/ تعريفها:

أ/ الحيل في اللغة: الحِيل جمع حيلة وهي من التحول تقول حال يحول، فهي من ذوات الواو وانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، ومعناها الحذق في تدبير الأمور وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود¹.

ولكن غُلب في العرف اللغوي استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يُتوصَّل بها إلى حصول الغرض بحيث لا يُتقطن لها إلا بنوع من الذكاء والفتنة، وإلى هذا المعنى أشار الراغب بقوله: "الحيلة والحُوَيْلَة ما يُتوصَّل به إلى حالة ما في خفية وأكثر استعمالها فيما في تعاطيه خُبْتُ"².

ب/ الحيل اصطلاحاً:

وعرفها ابن تيمية بقوله: "فالحيلة أن يقصد سقوط الواجب أو حلَّ الحرام بفعل لم يقصد به ما جُعِل ذلك الفعل له أو ما شُرِع"³.

وعرفها الإمام الشاطبي بقوله: "تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر"⁴.

وعرفها ابن عاشور بقوله: "إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز أو إبراز عمل غير معتدِّ به في صورة عمل معتدِّ به لقصد التفصي من مأخذته"⁵.

وإذا نظرنا في تعريف الشاطبي وابن عاشور فإننا لا نجد بينهما فرقا في المعنى وإن اختلفا في الصيغة واللفظ، وكلاهما يرى بأن الحيل هي أن يعمد المكلف إلى إظهار تصرف

¹ الفيومي، المصباح المنير، ج1/157، الزبيدي، تاج العروس، ج28/368.

² الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، ت صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1،

1412هـ، ص 267، الزبيدي، تاج العروس، ج28/368.

³ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6/17.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج5/187.

⁵ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/317.

أو فعل ما ظاهره الجواز ولكن يقصد به مناقضة حُكم من أحكام الشريعة أو مقصدا من مقاصدها.

2/ أقسام الحيل:

هناك اتجاهان سلكهما الفقهاء في تقسيمهم للحيل الأول تقسيمها بالنظر إلى المقصد الذي يتحقق منها، والثاني بالنظر إلى المقصد والوسيلة الموصلة لهذا المقصد.

الاتجاه الأول: سار عليه الشاطبي وابن عاشور والحيل عندهما قسمان¹:

القسم الأول: الحيل الجائزة

وذكر الشاطبي بأنها تلك التي لا تهدم أصلا شرعيا ولا تتناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فهي لا تدخل في النهي ولا يحكم عليها بالبطلان، كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه وذلك مأذون فيه كونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها².

وأما ابن عاشور فقد ذكر نوعين من الحيل التي تدخل في هذا القسم: الأول: الحيلة التي تعطل أمرا مشروعاً على وجه ينقل إلى مشروع آخر مثل التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة، وبالتالي تكون المصلحة قد انتقلت من نفع الفقير إلى منافع عامة تنشأ عن استثمار المال وتحريكه وتنتقل الزكاة إلى زكاة التجارة.

وأما النوع الثاني: فهي الحيلة التي تعطل أمراً مشروعاً على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخف عليه من المنتقل منه، كمن يُنشئ سفراً في رمضان بقصد الفطر لشدة الصيام عليه في الحر ونحوه منتقلاً منه إلى قضائه في وقت أرفق وأيسر³.

القسم الثاني: الحيل المحرمة

وهي عند الشاطبي تلك التي تهدم أصلاً شرعياً وتناقض مصلحة شرعية مثل حيل المنافقين والمرائين وهي مفسدة أخروية بإطلاق؛ ومعلوم أن المصالح والمفاسد الأخروية

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/124 وما بعدها، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج2/323 وما بعدها.

² وهذا النوع من الحيل ليس موضوع خلاف بين العلماء وهو مجمع على جوازه وطلبه، لأن الوسائل التي يستعان بها لجلب المصالح ودرء المفاسد الدنيوية والأخروية دون أن يترتب عليها العبث بمقاصد التشريع وحكمته فإنها تكون مطلوبة لأنها لا تتناقض مقاصد الشرع بل تعين على تحقيقها، انظر بحيري محمد، الحيل في الشريعة الإسلامية، ص 414.

³ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/327.

مقدمة على المصالح والمفاسد الدنيوية وأن ما أخل بمصالح الآخرة مناقض لمقصود الشارع وذلك باطل.

وأما عند ابن عاشور ذكر نوعين من الحيل التي تدخل في قسم المحرم الأول: وهي التي تفوت مقصدا شرعيا ولا تعوضه بمقصد شرعي آخر؛ كمن يتحيل في وهب المال قبل مضي الحول ثم يسترجعه من الموهوب له بعد ذلك وهذا النوع لا شك في ذمه وبطلانه. والثاني: تحيل لا ينافي مقصد الشارع وهو يعين على تحصيل مقصده ولكن فيه إضاعة حق لآخر أو موقع لمفسدة أخرى، ذلك كمن يتزوج المطلقة ثلاثا بقصد تحليلها للأول وإن كان الفعل في ظاهره جاريا على الشرع وخادما لمقصده إلا أنه ورد لعن فاعله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم.

القسم الثالث: الحيل المختلف فيها

وأورد الشاطبي أن هذا القسم هو محل الإشكال والغموض وفيه اضطربت أنظار النظار بحيث أنه لم يتبين فيه دليل قطعي لإحاقه بالقسم المباح أو المحرم ولذلك صار متنازعا فيه¹.

وأما ابن عاشور فنذكر أن هذا القسم يتمثل في التحيل في الأعمال التي لا تشتمل على معاني عظيمة مقصودة للشارع، كمن يتحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق الغير كمن يحلف أن لا يدخل الدار أو لا يلبس الثوب فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي والمقصد المشتمل عليه البر هو تعظيم اسم الله تعالى، واعتبر أن العلماء في هذا النوع اختلفوا في كثير من فروعه وصوره وهو من مجالات الاجتهاد².

الاتجاه الثاني: أقسام الحيل باعتبار المقصد والوسيلة وسار على هذا الاتجاه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وهي عندهم قسمان:

القسم الأول: حيل مقصدها شرعي ويتفرع عن هذا القسم باعتبار الوسائل المفضية إليه ثلاثة أنواع:

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3/125.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج3/127.

النوع الأول: أن تكون الوسيلة محرمة والمقصود بها مشروعاً كأن يكون لشخص حق عند الآخر فيجده فيقيم شاهدي زور ليتوصل لحقه فيرى ابن القيم أن فاعله يأثم على الوسيلة دون المقصد.

النوع الثاني: أن تكون الوسيلة مشروعة والمقصود بها مشروعاً وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة ونحوها، وهذه في حقيقة الأمر ليست من الحيل بالمعنى الدقيق لأن الحيلة فيها حذق ومهارة للوصول إلى الغرض.

النوع الثالث: أن تكون الوسيلة مشروعة لكنها لم توضع فيتحذها المتحيل وسيلة إلى المقصد المشروع كالتعريض الجائز في المقال¹.

القسم الثاني: حيل مقصدها غير مشروع وينقسم باعتبار الوسائل المفضية إليه إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن تكون الحيلة محرمة ويقصد بها المحرم؛ كاحتيال المرأة على فسخ نكاح الزوج مع إمساكه بالمعروف بإنكارها للإذن للولي أو بإساءة عشرته بمنع بعض حقوقه أو فعل ما يؤذيه.

النوع الثاني: أن تكون مباحة في نفسها ويقصد بها المحرم وبالتالي فإنها غير جائزة باعتبارها وسيلة إلى الحرام كالسفر لقطع الطريق وقتل النفس المعصومة.

النوع الثالث: أن تكون في ذاتها مشروعة وُضعت للإفضاء إلى المشروع كالإقرار والبيع والنكاح والهبة ونحو ذلك؛ ولكن يتخذها المتحيل وسيلة وطريقاً إلى الحرام وذلك كمن يتزوج المطلقة ثلاثاً بقصد تحليلها للأول²، يقول ابن تيمية: "وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه"³.

¹ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/260.

² انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/259 وما بعدها، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6/109.

³ ابن تيمية، المصدر السابق، ج6/110.

ثانياً: دليل تحريم الحيل

الحيل المقصود بها في هذا المقام تلك الوسائل التي تكون مشروعة في ذاتها ولكن يتخذها المتحيل طريقاً إلى الحرام، وهي كما قال ابن تيمية كثر فيها تصرف المحتالين ووجه الحكم عليها بالبطلان والفساد ما يأتي¹:

- أن الباعث الذي يدفع صاحب التصرف باعث غير مشروع ومناقض لقصد الشارع؛ وبالتالي فإن تصرف المحتال وإن كان في ظاهره مشروعاً إلا أن ذلك لا يمنع من الحكم عليه بالفساد، لأنه علم من الشريعة أنها تحكم على مثل ذلك بالنيات والمقاصد التي كانت دافعا لإنشاء التصرفات وقد ذكر ابن القيم في ذلك قولاً حسناً ونصه: "فالنية روح العمل ولبه وقوامه وهو تابع لها بصحتها ويفسد بفسادها والنبي صلى الله عليه وسلم قد قال كلمتين كَفَّتا وشَقَّتَا وتحتهما كنوز العلم وهما إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فبين في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ثم بين في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه وهذا يعم العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال"².

وأكد الشاطبي هذا المعنى في المسألة الثانية عشرة من مقاصد المكلف بقوله: "لمَّا ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود الشرع كما تبين؛ فإذا كان الأمر ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها وهي المصالح التي شرعت من أجلها"³.

- أن التصرف الذي يتخذه صاحبه حيلة أو وسيلة لغرض ممنوع شرعاً في ظاهره تصرف مشروع والمتحيل يلجأ إلى إضفاء المشروعية عليه لتسوية باطله، والشريعة لا تحكم على التصرفات بناء على ظاهرها فقط إنما باعتبار الأمرين معا أي الظواهر والمقاصد.

- أن التحيل في التصرفات لا يعني خلوها من مطلق المصلحة لأنه لو كان الأمر كذلك لكان الفعل باطلاً من أصله لكن المصلحة تعود على المتحايل، ومناطق منع تلك التصرفات

¹ انظر السنوسي عبد الرحمن، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 272.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4/522.

³ الشاطبي، الموافقات، ج3/120، 121.

ليس افتقاره إلى المصلحة وإنما مناط ذلك وقوع التعارض الهائل بين مصلحة التصرف الأصلي وبين مصلحة مآله الذي استحال إلى مفسدة، ولذلك يُحكم على صاحبه حُكم من قصد إلى إحداث المفسدة قصداً أولاً وذلك جرياً على النسق التشريعي المتكامل وكذا الاعتبار بقاعدة النظر في مآلات الأفعال ومقاصد التصرفات.

- أن مصلحة المآل التي جاءت الشريعة برعايتها وإبطال ما يناقضها ويزيد على ذلك باعتبارها مقدمة في نظر الشارع إلى مصلحة التصرف المتحیل به، وباجتماع هاتين الخاصيتين يقتضي اعتبار كل ما يعود على مصلحة المآل بالمناقضة والإبطال خارفاً لقواعد الشريعة ومعانداً لوأضعها ومعيقاً لتفسير النصوص تفسيراً صحيحاً.

ويرى شيخ الإسلام أن الاحتيال مُبطلٌ لأحكام الشريعة سواء كانت تلك الحكمة ظاهرة أم خفية، كَوْن المحتال مخادعاً لله عزّ وجلّ ولرسوله الكريم ومناقضاً لشرعه الحكيم، والابتعاد عن الحيل واجتنابها مرهون بمدى فقه المرء ومعرفته لمقاصد دينه ومحاسن شرعه، وكثيراً ما يقع استحلال الحيل والعمل بها بسبب الجهل بمقاصد الشارع وحِكمه وإن تظاهر صاحبه بموافقة الشرع في ظاهره لكنه مناقض له في حقيقته¹.

وقد صدر الإمام البخاري كتاب الحيل بحديث "إنما الأعمال بالنيات"² مستدلاً بذلك على إبطالها وقد امتدحه ابن القيم في هذا وأكد أن هذا الحديث كافٍ في إبطال الحيل وقرر أن الأعمال تابعة لمقاصدها ونياتها؛ وأنه ليس للعبد من ظاهر قوله وعمله إلا ما نواه وأبطنه لا ما أعلنه وأظهره، وأن هذا صريح في أن من نوى التحليل كان محللاً ومن نوى الربا بعقد التبایع كان رابياً وأنه من نوى المكر والخداع كان ماکراً مخادعاً³.

ثالثاً: علاقة الحيل بأصل اعتبار المآلات وسد الذرائع

للحيل علاقة وطيدة بالذرائع واعتبار المآلات إذ أنه من غير الممكن أن يكون الحديث عن سد الذرائع بمعزل من الحديث عن الحيل، لأن الحيل يُنظر إليها من خلال مآلاتها والمقاصد السيئة التي يرمى إليها صاحبها والتي تؤدي إلى مناقضة مقاصد الشارع؛ فمن

¹ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6/171

² البخاري، كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، رقم 6953، ج9/22.

³ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/130، عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، د. ط، 1399هـ، ص 613.

المناسب جدا ذكر الحيل في معرض ذكر سد الذرائع وفتحها كونها جانبا من جوانبها وبابا من أبوابها، وذلك بأن يعمد صاحبها إلى تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له¹.

وقد بيّن ابن تيمية العلاقة بين سد الذرائع وبين الحيل فقال: "ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم فهذا القسم الثاني يجمع الحيل بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة وقد لا يقترن كما أنّ الحيل قد تكون بالذرائع وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع"².

وتجوز الحيل وعدم الالتفات إليها يعتبر وجها من وجوه مناقضة سد الذرائع وسببا مباشرا في تعطيلها وإهمال مكانتها وفسح للمجال أمام ضعفاء النفوس للانحلال من سلطان الشريعة، يقول ابن تيمية: "واعلم أنّ تجوز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فإنّ الشارع سدّ الطريق إلى ذلك المحرم بكلّ طريق والمحتال يريد أن يتوسّل إليه، ولهذا لما اعتبر الشارع في البيع والصرف والنكاح وغيرها شروطا سدّ ببعضها التدرّع إلى الزنا والربا وكملّ بها مقصود العقود لم يمكّن المحتال الخروج عنها في الظاهر، فإذا أراد الاحتيال ببعض هذه العقود على ما منع الشارع منه أتى بها مع حيلة أخرى تُوصّله بزعمه إلى نفس ذلك الشيء الذي سدّ الشارع ذريعته"³.

وأكد ابن القيم ذلك بعبارات لا تختلف كثيرا عن عبارات شيخه فقال: "وبالجملة فالمحرمات قسمان، مفسد وذرائع موصّلة إليها مطلوبة الإعدام كما أنّ المفسد مطلوبة الإعدام، والقربات نوعان: مصالح للعباد وذرائع موصّلة إليها... فبيّن باب الحيل وباب سدّ الذرائع أعظم تناقض، وكيف يُظنُّ بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفسد وسدّ أبوابها وطرقها أن تُجوز فتح باب الحيل وطرق المكر على إسقاط واجباتها واستباحة محرماتها والتدرّع إلى حصول المفسد التي قصدت دفعها"⁴.

¹ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج6/17.

² ابن تيمية، المصدر السابق، ج6/173.

³ ابن تيمية، المصدر السابق، ج6/181.

⁴ ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج1/370.

وتتضح العلاقة بين منع الحيل وسد الذرائع إذ مُنِع الحيل هو من باب سد الذرائع التي تؤدي إلى جلب المفسد وفوات المصالح وضياعها، وتجوز الحيل حتما يناقض مقصد سد الذرائع الذي هو ضرب من ضروب اعتبار المقاصد.

فالزكاة مثلا القصد من تشريعها رفع رذيلة الشح ومصلحة لإرفاق المساكين وإحياء لنفوس المعرّضة للتلف، فمن وهب في آخر الحول ما لا هربا من الزكاة ثم بعد ذلك استوهبه فهذا العمل تأكيداً لوصف الشح ورفع لمصلحة إرفاق المساكين، ومعلوم أنّ صورة هذه الهبة ليست ما ندب إليها الشرع لأن الهبة إرفاق وإحسان للموهوب له وتوسيع عليه وجلب لمودته ومؤلفته وهذه ليست من الهبة في شيء بل هي الضد من ذلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي لكان ذلك موافقا لمصلحة الإرفاق والتوسعة ورفعاً لرذيلة الشح¹.

المطلب الثاني: الاجتهاد في مورد النص وأثره في تفسير النصوص

الحديث عن أسس اعتبار المقاصد في تفسير النصوص يأخذنا للحديث عن الاجتهاد لأنّ أعمال المصالح والمقاصد في فهم النصوص وتفسيرها ضرب من ضروب الاجتهاد؛ وضرورة البحث تقتضي بيان العلاقة بين النص والاجتهاد باعتبار الاجتهاد كثيرا ما ينصبّ على فهم معاني النصوص واستنباط الأحكام بما يتوافق مع مقاصد الشرع.

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد في مورد النص

أولاً: مفهوم الاجتهاد

1/ تعريف الاجتهاد

أ/ الاجتهاد لغة: معناه الجُهد بضم الجيم هو الوسع والطاقة، والجهد المبالغة والغاية، ومنه قوله تعالى ﴿وَأَسْمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ﴾ فاطر: ٤٢، والتجاهد بذل الوسع والمجهود كالاجتهاد افتعال من الجهد، ويقال جُهد الرجل فهو مجهود إذا وجد مشقة، وجَهْدْتُ اللبن فهو مجهود إذا أخرجتُ زُبْدَهُ كُلَّهُ².

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/121 وما بعدها.

² انظر الزبيدي، تاج العروس، ج7/538، ابن منظور، لسان العرب، ج/134، 135.

ب/ الاجتهاد اصطلاحاً: وأما اصطلاحاً فقد عرّفه العلماء بأنّه بذلُ الوسع واستفراغ الفقيه جُهدَه في استخراج الأحكام واستنباطها من الأدلة الشرعية¹.

والاجتهاد نوعان: اجتهاد في فهم النصوص واستنباط المعاني والأحكام منها وتطبيقها على الوقائع؛ وذلك حين يكون النص محتملاً لمعنيين أو أكثر في تفسيره ثم تنزيله على الواقع كأن يكون عاماً أو مجملاً أو مطلقاً فيأتي المجتهد للنظر في إمكانية تخصيصه أو تقييده أو بيان المعنى المراد منه حين إجماله، واجتهاد يكون بطريق القياس والرأي وذلك حين يكون المجتهد أمام واقعة جديدة يمكن إلحاقها بأصل ثابت في الكتاب أو السنة وذلك لاشتراكهما في العلة الموجبة للحكم، كإلحاق النهي عن القضاء في حال الجوع والعطش والحزن والهم المزعج وغيرها بالغضب لعله تشويش الفكر عن استيفاء الحجج².

وقد جاء التأسيس لمفهوم الاجتهاد في السنة النبوية إذ صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"³.

2/ الحكمة من الاجتهاد:

أشار الشاطبي إلى بيان الحكمة من الاجتهاد والتجديد إذ أنّ الوقائع في الوجود لا تنحصر ولذلك لا يصح إدخالها تحت الأدلة المنحصرة ومن هنا فُتِح باب الاجتهاد من القياس وغيره، وكان لحدوث الوقائع الجديدة التي لا نصّ فيها تعييناً وتصريحاً وهي تفتقر إلى أقوال السابقين فيها، وهذا يقتضي أمران: إما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ونزواتهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي وهو أيضاً راجع إلى اتباع الهوى وميول النفس وهو تعطيل للتكيف لزوماً وهو تكليف بما لا يطاق وهو عين الفساد؛ وعليه فإنه لا بدّ أن يكون الاجتهاد في كلّ زمان ومكان لأنّ الوقائع الجديدة لا تختص بزمان دون غيره أو مكان دون آخر⁴.

¹ انظر الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 394، السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج2/302،

الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، ج2/474، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2/1025

² انظر الشاطبي، الاعتصام، ج1/400، الموافقات، ج1/132، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/166.

³ البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم 7352، ج9/108، مسلم،

كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم 1716، ص 821.

⁴ انظر الشاطبي، الموافقات، ج5/39.

وإذا كان الاجتهاد هو بذل الوسع في استنباط الحكم الشرعي واستقراغ الجهد في طلبه فهو في الحقيقة لا يكون بمنأى عن النصوص؛ بحيث أنه حين يكون النص ظنياً في ثبوته أو دلالاته وبالأحرى حينما يكون ظنياً ثبوتاً ودلالةً معاً فإنَّ المجتهد يتعامل مع هذا النص بما يناسبه سواء بالاجتهاد في التأكد من صحة ثبوته أو بالاجتهاد في تحديد معناه ودلالته أو فيهما معاً حينما يكون ظنياً من الجهتين؛ فالاجتهاد إذن ليس بعيداً عن النصوص الشرعية بحيث يتصل بها اتصالاً وثيقاً ويمكن القول بأنَّ العلاقة بين الاجتهاد والنص هي علاقة تلازم ومصاحبة¹.

ولعل من أهم خصوصيات القرآن الكريم كانت الكثير من النصوص التشريعية الواردة فيه قواعد عامة وكلية كما أكد على ذلك الشاطبي²، ولذلك كانت الكثير من آياته بحاجة إلى بيان النبي صلى الله عليه وسلم وتفسير معانيها وأحكامها، وقال المولى سبحانه وتعالى في ذلك ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ النحل: ٤٤.

وكان العلماء من مختلف المدارس الفقهية قد اعتنوا بالاجتهاد وجعلوه مهيعاً³ لفهم نصوص الكتاب والسنة التي وردت بأحكام مجملة غير قطعية، ولذلك نراهم أبدعوا في وضع قواعد كثيرة لتفسير النصوص ولعل أهم تلكم القواعد مباحث دلالات الألفاظ.

ثانياً: معنى الاجتهاد في مورد النص

الباحث في العلوم الشرعية كثيراً ما يصادف في الكتب والمؤلفات قول الفقهاء "لا اجتهاد في مورد النص"⁴، أو "لا اجتهاد مع النص"⁵ أو "لا مساع للاجتهاد في مورد النص"⁶، وهذه التعبيرات وإن اختلفت في بعض ألفاظها فإنها تتفق في معناها الذي يفيد عدم صحة الاجتهاد حينما يرد نص شرعي من الكتاب أو السنة لكن هذه المسألة تحتاج إلى بيان وتفصيل.

¹ انظر عمارة محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، نهضة مصر للنشر، مصر، ط1، 2007م، ص 20.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/366.

³ المهيع الطريق الواسع الواضح، انظر الأزهرى، تهذيب اللغة، ج3/18، ابن منظور، لسان العرب، ج8/379.

⁴ الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1/499.

⁵ ابن قدامة، روضة الناظر، ج1/506، آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج1/39.

⁶ البسام عبد الله، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، ت محمد صبحي حلاق، مكتبة الصحابة، الإمارات، ط10، 1426هـ،

ص 648، الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص 147، آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج4/385.

وعليه فإنه يمكننا أن نطرح عدة تساؤلات في هذا المقام لفهم حقيقة هذه المسألة كأن نقول: ما هي النصوص التي يقصدها الفقهاء في مقولتهم تلك؟ وما هو الاجتهاد الذي يُقبل وما هو الاجتهاد الذي يُرفض؟ وبمعنى آخر هل الاجتهاد مع النص مرفوض مطلقا بكل صوره وأشكاله أم أنّ هناك اجتهاد مع النص يمكن اعتباره وقبوله؟

وقبل الإجابة على تلك الاستشكالات والتساؤلات لا بدّ من التذكير ببيان أنواع النصوص الشرعية؛ فكما تقدّم في البحث أنّ النصوص يمكن النظر إليها من خلال اعتبارات مختلفة والذي يُهمُّنا هو النظر إليها باعتبار قطعيتها وظنيتها، فالنصوص من حيث القطع والظن وبهذا الاعتبار تأتي على أربعة أقسام أو أنواع وهي: النصوص القطعية ثبوتا ودلالة، والقطعية ثبوتا ظنية دلالة، والظنية ثبوتا قطعية دلالة، والظنية ثبوتا ودلالة، وبناء على هذا التقسيم فإنّ الاجتهاد مع النص يكون وفق ما يلي:

1/ النصوص القطعية ثبوتا ودلالة: وهي نصوص القرآن الكريم التي لا تحتمل سوى معنى واحدا، وكذا نصوص السنة النبوية المتواترة التي أفادت القطع في دلالاتها ومعانيها، وهذا القسم من النصوص لا يجوز الاجتهاد فيه لا من حيث ثبوته وسنده ولا من حيث دلالاته، وبناء على ذلك فإنه يمكن القول أنه يمنع الاجتهاد فيما يأتي¹:

أ/ القضايا والمسائل التي فصلت النصوص فيها وجزمت إثبات الأحكام فيها لا يجوز الاجتهاد فيها والأصل فيها التوقّف عند النص والالتزام به من غير زيادة أو نقصان أو استدراك ويخرج من الاجتهاد أمور منها:

- أصول العقائد وما وقع الإجماع عليه في باب الإلهيات فكلّ ذلك توقيفي ولأجله لم يجز اشتقاق الأسماء الحسنى من صفات الأفعال، فالله تبارك وتعالى سمّى نفسه في كتابه كما شاء بحكمته وعلى لسان رسوله الأمين عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام، فقوله تعالى مثلا ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ التوبة: ١٠٠، وقوله ﴿أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ المائدة: ٨٠، لا يجوز بحال من الأحوال اشتقاق الأسماء من تلك الأفعال ليقال عنه تعالى الراضي أو الساخط، كما يمتنع قياس صفاته بصفات خلقه بأي وجه من الوجوه كيف لا وهو سبحانه القائل في محكم تنزيله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

¹ انظر الجديع عبد الله، تيسير علم أصول الفقه، ص 379.

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿ الشورى: ١١، فلا يَحِلُّ أيضا لأحد أيًا كان أن يجتهد في إدراك وجه الحسن في أسمائه تعالى لأجل القياس عليها كأن يقيس مثلا الحب بالود في اسمه الودود ليقول عنه تعالى المحب.

- المقطوع بحُكمه: وهو ما انعقد عليه الإجماع قديما وحديثا كوجوب توحيد الخالق وإفراجه بالعبادة والصلاة والزكاة والصيام والحج وبر الوالدين، وحرمة الشرك والكفر والربا وقتل النفس والزنا وشهادة الزور وغير ذلك من مساوئ الأخلاق، فهذه الأمور مما عُلم من الدين بالضرورة وأحكامها ثابتة إلى قيام الساعة لا تتبدل حتى وإن زالت السماوات والأرض.

ب- المقادير والأنصبة المقدرة كأنصبة الزكوات وأعداد ركعات الصلاة في اليوم واللييلة وأنصبة الورثة، ومقادير الجنايات والعقوبات كجلد الزاني والقاذف وغيرها مما ثبت في الكتاب والسنة وهي أعداد مخصوصة لا تحتمل غيرها فهذه أهم الوجوه التي لا يجوز فيها الاجتهاد.

فمثل هذه الأحكام مستفادة من نصوص قطعية في دلالتها وكذا ثبوتها وهي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان ولا الظروف ولا أحوال الناس؛ فلا يجوز الاجتهاد فيها ومخالفة ما تقرر فيها؛ ويشير الإمام الغزالي إلى المحل الذي يسوغ فيه الاجتهاد وبطلان ما عدا ذلك المحل بقوله: "والمجتهد فيه كلُّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي... فإن الحق فيها واحدٌ والمصيب واحد والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثم ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليّات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محلّ الاجتهاد"¹، ولا محل بيان وتفسير.

2/ وأما النصوص الظنية: فيجوز فيه الاجتهاد لأنه قد يحتمل أكثر من معنى وإن كان ذلك في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾ المائدة: ٦.

وهذه الآية ظنية في دلالتها بحيث اختلف الفقهاء في حدّ الأيدي التي أمر المولى تبارك وتعالى بمسحها في التيمم وقد ذهب فريق إلى أنّ الحد الواجب في ذلك هو الحد الواجب في الوضوء وهو المرافق وهو مشهور مذهب المالكية، ومنهم من رأى أنّ الفرض في المسح هو

¹ الغزالي، المستصفى، ص 345.

الكف فقط وبه قال أهل الظاهر وأهل الحديث¹، والقول الثالث يرى استحباب المسح إلى المرفقين والفرض هما الكفان فقط وهو مروى عن مالك أيضا، وقول رابع يرى أنّ الفرض إلى المناكب وهو شاذ وهو مروى عن الزهري ومحمد بن مسلمة².

ومعنى قول العلماء "لا اجتهاد مع النص" أنّ الحكم الشرعي حاصل بالنص فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله لأن الاجتهاد ظني وكذا الحكم الحاصل به حاصل بظني، بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني ولا يُترك اليقيني للظني والنص المقصود به هنا هو النص القطعي الصريح الذي لا يحتمل التأويل؛ فالنص الظاهر الذي ظهر المراد منه بصيغته واحتمل التأويل، والنص الذي ازداد وضوحا على الظاهر وسبق الكلام من أجله مع احتمال التأويل يصح الاجتهاد فيهما، أما المفسّر الذي ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، والمحكم الذي أحكم المراد منه من غير احتمال التأويل ولا النسخ لا يصح ولا يسوغ الاجتهاد فيهما³.

فالواقعة التي يراد معرفة حكمها إن دلّ عليها دليل صريح من الكتاب والسنة قطعي في ثبوته ودلالته فلا مجال للاجتهاد والنظر فيها والواجب أن ينفذ فيها النصّ الشرعي، لأنّ قطعية وروده وثبوته تنفي جواز البحث في ذلك، وقطعية دلالاته تنفي جواز البحث والاجتهاد في معناه واستفادة الحكم منه لأنّ معنى النص صريح لا يقبل التأويل ولا يحتمل الاجتهاد في معناه مطلقا، فقوله تعالى ﴿الطَّلَقُ مَرَّتَيْنِ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ البقرة: ٢٢٩، لا مجال للاجتهاد في عدد الطلقات الواردة في الآية لأنّ لفظ الإثنين لا يحتمل إلا العدد المقدّر من غير نقص ولا زيادة، وقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ البقرة: ٤٣، بعدما تبين تفسير وبيان المراد من الصلاة أو الزكاة في السنة العملية لم يبق مجال للاجتهاد في معرفة كيفية الصلاة أو الزكاة، فإذا كان النص صريحا مفسّرا بصيغته أو بما ألحقه الشارع به من بيان وتفسير فلا مساع للاجتهاد فيما ورد فيه⁴.

¹ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج1/368، انظر الشوكاني، نيل الأوطار، ج1/330.

² انظر ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1/75.

³ انظر الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص 147، الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ص 499.

⁴ انظر خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص 216.

وعليه لا تكون هذه النصوص محلاً لقراءة أخرى لأن المقصد الشرعي مودع في نصها لا يحتاج إلى استتباط أو تفسير.

ولذلك فإنه يمكن القول أن هذه القاعدة تستند إلى جملة من الشروط وهي:

- أن يكون النص الذي يرد في المسألة لا يسوغ الاجتهاد في مورده وثبوته أي يكون قطعياً في ثبوته، أما إن لم يكن كذلك فيجوز الاجتهاد في سنده والتأكد من صحة وروده وثبوته بحيث أن طريق وصوله إلينا لا مدخل للشك فيها وذلك من حيث عدالة الرواة وضبطهم.
- أن يكون النص الثابت في المسألة قطعياً في دلالاته وإن لم يكن كذلك فإنه يجوز الاجتهاد في تحديد معناه بحيث يحتمل أكثر من معنى، فيعمل المجتهد في بيان المعنى المراد من النص وترجيحه لأحد المعاني على غيرها بناء على أدلة وقرائن أخرى يستند إليها، كقوله تعالى ﴿ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ البقرة: ٢٣٧، فقد اختلف الفقهاء في المراد بمن بيده عقدة النكاح بين الزوج والولي فقال الشافعي بالأول أي الزوج، وقال مالك بالثاني وهو الأب في ابنته أو السيد في أمته¹، وقول الشافعي هو المروي عن بعض الصحابة كعلي وابن عباس رضي الله عنهم².

ومثل هذا أيضاً حديث: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"³.

بحيث يمكن حمل المعنى على نفي الإجزاء أو نفي الفضيلة، فمن الفقهاء من حمله على نفي الصحة والإجزاء كما هو قول أهل الظاهر⁴، ومنهم من حمله على نفي الكمال والفضيلة وهو رأي الجمهور⁵.

¹ مالك بن أنس، المدونة، ج2/104، الرجراجي، مناهج التحصيل، ج3/326.

² انظر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2/839.

³ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطهارة، رقم 898، ج1/373، الدارقطني، السنن، كتاب الصلاة، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا لعذر، رقم 1552، ج2/292، وقال الزيلعي قال ابن القطان: وسليمان بن داود اليمامي المعروف بأبي الجمل ضعيف وعامة ما يرويه بهذا الإسناد لا يتابع عليه، انظر نصب الراية، كتاب الوصايا، باب الوصية للأقارب، ج4/413.

⁴ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج3/104.

⁵ ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ج2/369، العيني بدر الدين، شرح سنن أبي داود، ت خالد المصري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ، ج3/25.

ثالثا: نماذج لتفسير النصوص بما يناقض قاعدة لا اجتهاد مع النص

1/ دعوة بعض المعاصرين لمساواة الأنثى للذكر في الميراث بحجة التطور واختلاف ظروف الحياة وأن المرأة أصبحت تنافس الرجل في كل المجالات والحرف وغدت تشاركه في أمور البيت من الكسب والنفقة وغير ذلك فلا حرج من جعلها تساويه في الميراث، وهذا لا شك أنه مخالف لنصٍ قطعي صريح من القرآن الكريم ألا وهو قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ﴾ النساء: ١١.

فأوجب الله تعالى في هذه الآية نصيب الذكر أن يكون ضعف الأنثى وذلك ليس ظلما للمرأة أو تقيلا من شأنها كما يزعم أعداء الإسلام إنما باعتبار الرجل في الإسلام هو الذي تتوجب عليه النفقة على من يتولى من النساء أما المرأة فلا تجب عليها؛ وبالتالي فكان من العدل أن يأخذ الرجل نصيبا أوفر من المال مقارنة بالأنثى وذلك نظرا لما يتحمّله من النفقات على أهله وقرابته.

2/ الاجتهاد بالقول بحلّ المطلقة ثلاثا بمجرد عقد الزواج الثاني دون أن يطأها، فهذا الاجتهاد مردود لأنه معارض لنصٍ قطعي في المسألة وهو ما روته عائشة رضي الله عنها: "أن امرأة رفاعة القرظي¹ جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: كنت عند رفاعة فطلقني فأبّت طلاقى فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، إنما معه مثل هُدْبَةِ الثوب فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوق عُسَيْلَتَهُ ويذوق عُسَيْلَتِكَ"².

فإباحة الرجوع للزوج الأول لا يكون إلا بالدخول من الثاني أما إذا لم يحصل الدخول بالوطء فلا يحل أبدا لأن القول بهذا الرأي مخالف لصريح الحديث.

3/ الدعوة إلى استبدال العقوبات الشرعية المنصوص عليها كعقوبة الجلد في الزنا والقذف وقطع يد السارق وغيرها من الأحكام الشرعية الثابتة؛ لأنّ النصوص الواردة فيها قطعية في

¹ وهو رفاعة بن سمّال بكسر وفتح السين من بني قريضة خال صفية بنت حبي بن أخطب أم المؤمنين وهو الذي طلق امرأته ثلاثا على عهد رسول الله فتزوجها عبد الرحمن بن الزبير فأرادت الرجوع إلى رفاعة، انظر ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2/283، ابن عبر البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج2/500.

² البخاري، الصحيح، كتاب الشهادات، باب شهادة المختبي، رقم 2639، ج3، 168، مسلم، الصحيح، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره، رقم 1055، ص 652، ومعنى مثل هُدْبَةِ الثوب أي أنه رخو مثل طرف الثوب لا يعني عنها شيئا، وأذن هذب أي متدلية مسترخية، انظر ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5/249.

ثبوتها ودلالاتها والواجب الامتثال لها والعمل بما جاءت به ولا يجوز مخالفتها واستبدالها بعقوبات أخرى كالسجن أو التعزيم مثلا كما يزعم دعاة الفكر المعاصر من الحداثيين والعلمانيين بحجة أنّ الثابت هو العقوبة والجزاء وأما الكيفية فيمكن أن تختلف باختلاف الزمان والمكان¹، ولا شك أن مثل هذا النوع من الاجتهاد باطل وعنه يقال لا اجتهاد مع النص.

الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد مع النص

أولا: الاجتهاد البياني

عرفه البعض بأنه: "بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النصي الظني الثبوت أو الدلالة"².

وهذا النوع من الاجتهاد يُتوصّل فيه إلى فهم المعنى المراد من النص وهذا يُتصوّر حينما يكون النص ظنيا في دلالاته بحيث أنه يحتمل أن يكون له معنى واحد لكن لم يتّضح أو أنه يحتمل أكثر من معنى، فيعمل المجتهد على البحث عن المعنى المقصود وذلك من خلال آليات الاجتهاد المختلفة اعتمادا على قواعد فهم وتفسير النصوص؛ وهذا الاجتهاد في حقيقة الأمر يُعنى بفقه الخطاب الشرعي ومعرفة المقصود من النص بحيث ينظر المجتهد في المعاني التي يحتملها فيسعى جاهدا لمعرفة ما إذا كان هذا النص باقيا على عمومته وإطلاقه أم أنه يحتمل التخصيص والتقييد؛ وحين يتبيّن للمجتهد عدم إمكانية بقاء الحكم على عمومته وإطلاقه يحكم عليه حينها بالتخصيص أو التقييد.

ولتوضيح ذلك مثلا قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَزِيرَ وَمَا أَهَلَ بِهِ إِعْيَرِ اللَّهِ ﴾ البقرة: 173، فهذه الآية تدل على تحريم أكل الميتة أيا كان نوعها سواء كانت من حيوان بري أم بحري، وحين ينظر المجتهد فيها يتبيّن له أنّ الصيغة التي وردت بها لفظ "الميتة" مصدرّة بأل التعريف وهي من أبلغ صيغ العموم، لكن المجتهد لا يتوقف عند هذا الحد ليحكم بعموم تحريم الميتة فينظر في سياق الآية الذي وردت فيه كما ينظر في نصوص أخرى من الكتاب أو السنة فينتبّن حينها أنّ الحكم الذي وردت به هذه الآية

¹ انظر الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م، ص

158، حاج حمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، لبنان، ط1، 1425هـ، ص 647.

² الحفناوي محمد، تبصير النجباء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1415هـ، ص 67.

مخصوص بنص من السنة وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله الرجل: "فقال يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو الظهور ماؤه الحل ميتته"¹.

وقوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ المائدة: ٣٨، فالآية أفادت وجوب قطع يد السارق من غير تحديد للنصاب الذي يستوجب القطع وقد يفهم أنه يكون بمجرد وقوع فعل السرقة بغض النظر عن النصاب، ولذلك اختلف الفقهاء كثيرا في القدر الذي يجب فيه القطع؛ فمنهم من أخذ بمجموع الأحاديث الواردة في ذلك وأنه لا قطع في أقل من ربع دينار وفي ثلاثة دراهم أو ما يعادلها في القيمة وإليه ذهب مالك² وأحمد³، وقال آخرون إنما يراعى في ذلك ربع دينار أو صرفه من الفضة وهو قول عائشة رضي الله عنها وعمر بن عبد العزيز وبه أخذ الشافعي والأوزاعي وجماعة⁴، وقيل لا قطع إلا في عشرة دراهم أو ما قيمته وهو قول لأبي حنيفة وأصحابه⁵، وقيل يقطع في كل ما له قيمة وهو قول لأهل الظاهر ووافقهم الخوارج في ذلك⁶، وأظهر الأقوال والله أعلم قول الفريق الأول أنه لا قطع إلا في ربع دينار فما فوق وهو الذي تشهد له بعض الآثار منها ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تُقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا"⁷.

والاجتهاد في فهم النص وتفسيره لا يعني بالضرورة تخصيصه أو تقييده وإنما هو أوسع من ذلك بحيث أنّ المجتهد يعتمد في ذلك على آليات أخرى في تفسير النص، كأن يعتمد

¹ سبق تخريجه، ص 231.

² انظر مالك، المدونة، ج4/554، ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ج16/229.

³ انظر ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، ج4/71، البهوتي منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1، 1414هـ، ج3/369.

⁴ انظر العمراني أبو الحسين، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ت قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1421هـ، ج12/437، الأنصاري جمال الدين، اللباب في الجمع بين الكتاب والسنة، ت محمد فضل المراد، دار القلم، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، ج2/749.

⁵ انظر العيني، البناية شرح الهداية، ج7/5، الزيلعي فخر الدين، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ج3/213.

⁶ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج12/346، القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج5/499.

⁷ مسلم، الصحيح، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، رقم 1684، ص 804.

مثلا على المقاصد واعتبار قواعد الشريعة وكلياتها حين يتبين له أنّ حملَ النص على ظاهره قد يكون غير مقصود، ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين"¹.

فقد يفهم البعض أنّ الحديث دال على تحريم الإقامة في دار الكفر بإطلاق وعموم من غير تفريق بين حال وأخرى؛ ومعلوم في عصرنا مع تطور وسائل المواصلات تعددت الحاجات في إقامة العلاقات بين أهل الإسلام والكفر كطلب العلم والعلاج والتجارة والعمل وغير ذلك²، فلا يصح حمل الحديث على تحريم الإقامة في بلاد الكفر بإطلاق وقد ورد في القرآن الكريم بيان سبب التحريم في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿النساء: ٩٧ - ٩٨﴾.

فالمقصد الذي دلت عليه الآية الكريمة لا يختلف عما ورد في الحديث الشريف وهو وجوب الهجرة على المسلم إذا أُوذي في دينه ومُنِع من إقامة شعائر الإسلام، أما إذا أقام في دار الكفر ولم يُمنع من إقامة شعائر دينه فلا بأس في ذلك³.

فالاتجاه البياني إذن يعتمد أساسا على فهم المراد من النص الشرعي فيبذل المجتهد ما في وسعه لفهم المقصود من النص وإدراك معناه، ويتجلى ذلك في صور مختلفة كأن يكون النص عاما أريد به الخصوص فيعمل المجتهد على بيان المخصّص له، أو مطلقا يحتمل التقييد، أو نص ظاهر وقصد الشارع غير ظاهره كما في قوله ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿النحل: ٩٨﴾، واستحباب التعوذ يكون قبل القراءة كما هو رأي

¹ أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، رقم 2645، ج4/281، الترمذي، السنن، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، رقم 1604، ج4/155، ورُوي متصل الإسناد من حديث قيس عن جرير، انظر ابن الملقن، البدر المنير، كتاب السير، ج9/163.

² انظر القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 148.

³ انظر ابن حجر، فتح الباري، ج6/39.

الجمهور وليس عند الفراغ منها كما هو رأي الظاهرية، إذ المعنى من الآية إذا أردتم قراءة القرآن وذلك تعبيراً بالمسبب عن السبب¹.

والاجتهاد البياني يُتوصّل فيه إلى الكشف عن تفاصيل النص وجزئياته فلا يبقى معناه غامضاً أو مبهماً، وإنما يتّضح المعنى بحيث لا يبقى وجه للغموض أو الخفاء فيه.

ثانياً: الاجتهاد التعليلي

وحقيقة هذا النوع من الاجتهاد هو إدراك العلة التي لأجلها شرع الحكم وذلك يكون بمعرفة طبيعة النصوص والتمييز بين ما يمكن تعليقه وما لا يمكن تعليقه، فنصوص العبادات كما هو معلوم الأصل فيها التعبد وعدم التعليل بخلاف نصوص العادات والمعاملات التي يعتبر الأصل فيها الالتفات إلى المعاني والحكم؛ فحينما يأتي المجتهد لاستنباط الأحكام في النصوص المعللة يُنصبُ اهتمامه في التدقيق والتأمل في الوصف الذي نيط الحكم به، وإثبات العلة في حكم الأصل بالنص مع أوصاف أخرى لا تأثير لها في الحكم يكون بتنقيح المناط، وإن ثبتت في حكم الأصل بالاستنباط تعلق النظر فيها بتخريج المناط، وإن ثبتت بالنص أو الإجماع أو الاستنباط والنظر بعد ذلك في الفرع والتأكد من تحققها فيه أو عدمه يعتبر تحقيقاً للمناط، يقول الرازي: "واعلم أنّ الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق والغزالي يسميه تنقيح المناط وتارة باستخراج الجامع وهاهنا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل معلل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع والغزالي يسمي الأول تخريج المناط والثاني تحقيق المناط"².

ويقول في ذلك الغزالي: "والاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه"³.

وإثبات العلة بإحدى المسالك المعروفة ينبغي أن يتوفر فيها وصف المناسبة بحيث أنّ تعليق الحكم به حريٌّ بجلب المصلحة ودرء المفسدة، وإن وقعت حادثة يتحقّق فيها ذلك الوصف فإنّ المجتهد يحكم مباشرة بإلحاقها بالواقعة الأولى المنصوص عليها لأنّ التعليل من غير اقتران بالمناسبة لا يصح أصل؛ فتعليل تحريم الخمر مثلاً بالميوعة أو الرائحة أو

¹ انظر الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج2/20.

² الرازي، المحصول، ج5/20.

³ الغزالي، المستصفى، ص 281.

اللون أو غيرها من الأوصاف غير المناسبة لا يمكن أن يحقّق المصلحة في تحريم الخمر، فالمناسب إذن ما هو على منهاج المقاصد بحيث إذا أضيف الحكم إليه تحققت المصلحة جلباً أو درءاً، وتحريم الخمر إنما هو لعلّة الإسكار الذي يترتب عليه زوال العقل الذي هو مناط التكليف وهو وصف مناسب لإناطة الحكم به¹.

وتعيين الوصف المناسب يكون من خلال تنقيح المناط وإزالة الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار من الأوصاف المقترنة التي قد تتبيّن للمجتهد مناسبة لإناطة الحكم بها وقد يقع الخلاف في تحديدها؛ ومثال ذلك الرجل الذي وقع على زوجته في نهار رمضان وقد ورد في ذلك حُكْمٌ وهو وجوب الكفارة في رمضان بسبب الجماع، ووردت فيه أوصاف أخرى وهي: أنّ السائل من الأعراب، وكون الجماع الذي وقع في تلك السنة، والتي جامعها زوجته وليست سرّيته، وكونه وقع في حرم المدينة لا في غيرها من الأمصار وغير ذلك من الأوصاف، فينظر المجتهد في تلك الأوصاف فيزيل التي لا تصلح للعلية، وقد اختلف الفقهاء في تحديد العلة في وجوب الكفارة في رمضان فذهب البعض إلى أنّ العلة هو انتهاك حرمة رمضان بأي صورة وقع ذلك سواء بالجماع أو بغيره وهو قول المالكية والأحناف، وذهب آخرون كالشافعية والحنابلة إلى أنّ العلة هو الجماع المتعمد دون الإفطار بالأكل والشرب لأنّ الكفارة جاءت فيمن جامع والجماع لا يشبه الأكل والشرب².

وتنقيح المناط لا يختلف كثيراً عن تخريج المناط إذ أنّ كلاهما يعتمد فيه المجتهد على إزالة الأوصاف التي لا تصلح للعلية واستبقاء الوصف المناسب؛ فالأوصاف التي لا تصلح لأن تكون علة في تحقيق المناط يرد ذكرها في النص كما في حديث الأعرابي، أما تخريج المناط فيكون تحديد الوصف المناسب لم يرد النص بذكره ولكن على المجتهد البحث والنظر في استنباط العلة المناسبة كتعليق حرمة الخمر بالإسكار والربا في البر والشعير وغيرها³. ولتحقيق المناط أهمية بالغة خاصة حين إجراء عملية القياس وإلحاق الواقعة غير المنصوصة بأصلها المنصوص عليها، ولا شك أنّ الخطأ في تحديد العلة وضبطها ينبني عليه الخطأ في إجراء القياس كما أنّ المسألة الواحدة قد تختلف فيها العلة باختلاف الأعراف

¹ انظر الغزالي، المستصفى ص 311.

² انظر عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ص 344.

³ انظر ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج2/150.

والأزمان والأحوال؛ وذلك كاختلاف الربا في التين مثلا فبناء على العرف الجاري في الأندلس مثلا قديما فإنه يجري فيه الربا لأنه يقتات ويُدَّخر غالبا أما في الحجاز مثلا فلا يجري فيه الربا لأنه ليس كذلك¹.

وتحقيق المناط من أهم الأسباب التي تجعل دائرة الاجتهاد تتسع وتستمر باستمرار الأزمان والأوقات إذ به يستطيع المجتهد إلحاق الوقائع الجديدة بما يشبهها من الوقائع المنصوص عليها في الكتاب أو السنة، ولهذا فإنَّ الإمام الشاطبي حين حديثه عن الاجتهاد واعتبره قسما أحدهما: لا يمكنه الانقطاع إلى قيام الساعة والآخر: يمكنه الانقطاع قبل فناء الدنيا والأول هو الذي يتعلَّق بتحقيق المناط والذي أجمعت الأمة على قبوله والعمل به².

وبناء على ما سبق فإنَّ فهمَ المجتهد للعلة ووقفه على تحقيق المناط بالشكل المناسب حريٌّ بأن يكون اجتهاده جاريا وفق أصول الشريعة وضوابطها، ولا شكَّ أنَّ الصحابة رضي الله عنهم كانت اجتهادهم تقوم على هذا الأساس لا سيما اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومنها إلغاء سهم المؤلِّفة للوبهم، ومنعه الزواج بالكتابات، وتوقيف حدِّ السرقة عام المجاعة، وإلزام المطَّوق ثلاثا بلفظ واحد بما التزم به وغيرها من الفتاوى التي اجتهد فيها وكلَّها قائمة في حقيقتها على أصل تحقيق المناط، ولذلك وقع الكثير من المعاصرين في الخطأ والجهل حينما ادَّعوا أنَّ عمر رضي الله عنه خالف نصوص الشريعة عملا بالمصلحة وهم يجهلون أنَّ حقيقة ذلك قائم على تحقيق المناط بحيث إذا تغيَّر المناط تغيَّرت الفتوى وليس ذلك إلغاءً للنصوص وعملا بالمصلحة كما يزعمون.

ولتعيين المناط مواضع ثلاثة وهي:

- الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام كنزول آية من القرآن الكريم أو ورود حديث على سبب فيأتي الدليل بحسبه كما في قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ النساء: ٣، وقد نزلت عند وجود مظنة الخوف من القسط، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات"³ في الرجل الذي هاجر لأجل الزواج.

¹ انظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 389.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج 5/12.

³ البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم 1، ج 6/1، مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة، باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية، رقم 1907، ص 920.

- أن يُتوهم أنّ بعض المناطات داخلاً في الحكم أو خارجاً عنه فيأتي الشرع ببيانه أو يتحرى المجتهد ذلك بالبحث والنظر فيصل إلى معرفته من خلال مسالك الكشف عن العلة كالتفسير والتقسيم وتفتيح المناط وغيرها.

- أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً بحيث لا يفهم المقصود به ابتداءً فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه وقد يكون هذا الإجمال بالنسبة لعموم المكلفين أو لبعضهم كما في قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ البقرة: ٢٦٢، فإنه لا يفهم المقصود في أول الأمر فجاءت أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته في بيان كيفية الإنفاق؛ كما أمر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه حين أراد أن يوصي بجميع ماله فقال له: "إنك إن تذر وراثتك أغنياء خيراً لك من أن تذرهم عالةً يتكففون الناس"¹.

والاجتهاد في تحقيق المناط لا يحتاج إلى معرفة اللغة العربية بقدر ما يحتاج إلى معرفة المقاصد الشرعية والإحاطة بأعراف الناس وعاداتهم التي استقرت عليها مصالحهم الدنيوية، وعلى المجتهد أن يكون في غاية الحيطة والحذر حين النظر في مناطات الأحكام وإلزام الناس بفتاوى تجري على غير ما تعارفوا عليه في معاملاتهم وعاداتهم حتى لا يوقعهم في الحرج والمشقة؛ لأن الأصل في تحقيق المناط أن يراعى فيه تنزيل النص على المكلف بما تجري عليه مصالح زمانه ومكانه لا بزمان ومكان غيره، فنفقة الزوجة مثلاً ومهر المثل والكفاءة في الزواج والعدالة في الشهادة وغيرها من المناطات لا شك أنها تختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال وعلى المجتهد مراعاة مصالح الناس بما تقرّر في أعرافهم وعاداتهم حتى تتحقّق مصالحهم².

وعليه فإن هذا النوع من الاجتهاد في تفسير النصوص يظهر فيه بجلاء ووضوح أثر المقاصد في قراءة النص وهو ما يؤشر بصحة القراءة والتفسير للخطاب الشرعي.

ثالثاً: الاجتهاد التنزيلي

استنباط الأحكام الشرعية لا يقع بصورة صحيحة إلا حينما تنطبق تلك الأحكام على وقائعها ومن شرط الاجتهاد التنزيلي أن يتحقّق فيه جلب المصلحة أو درء المفسد، بحيث أنّ

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الجنائز، باب رثاء النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن خولة، رقم، 1295، ج2/81، مسلم،

الصحيح، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، رقم 1628، ص 767.

² انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج4/157، الشاطبي، الموافقات، ج2/524.

تنزيل الحكم الشرعي على واقعه لا يمكن أن يكون بمنأى عن المصلحة لأن المقصود من شرع الحكم إما جلب المصالح أو درء المفاسد أو مجموعهما¹.

والاجتهاد التنزيلي بمثابة المرحلة النهائية والخطوة الأخيرة في عملية استنباط الأحكام ولا يكتمل بنيان الاجتهاد إلا بعد تنزيل الأحكام على وقائعها بشكل صحيح حتى وإن اكتمل على المستوى النظري والذهني فإنه لا يمكن اعتباره إلا إذا تنزل على أرض الواقع وفق قواعد صحيحة وأصول سليمة تنفي وقوع الاضطراب والتناقض بين النظري والتطبيقي، ومن أهم تلكم الأصول والقواعد في تنزيل الأحكام²: مراعاة مقصد الشرع وحكمته، والنظر في المآلات عند التنزيل، ومراعاة الفروق بين الوقائع والأشخاص، ومراعاة أحوال الضرورات والحاجات.

ولذلك كان هذا الأصل حرياً بالاعتبار فيراعي المجتهد مآلات تنزيل تلك الأحكام ومدى ترتيب المصالح على ذلك؛ فقد يكون الحكم في أصله واجباً ولكن العمل به في بعض الحالات قد تترتب عليه مفسدة أعظم من مصلحة التطبيق فيترك العمل به؛ ولهذا لما كان عليه الصلاة والسلام بمكة نهاه الله عز وجل عن الجهر بالصلاة فقال تعالى ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ الإسراء: 110، بحيث قد يكون ذلك سبباً في سبب المشركين للقرآن الكريم ولمن جاء به عند سماعهم له، وذكر ابن جرير الطبري عن ابن عباس أن هذه الآية لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان إذا صلى رفع الصوت بالقرآن فإذا سمعه المشركون سبوا القرآن فقال الله تعالى لنبيه ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ أي بقراءتك فيسمع المشركون فيسبوا القرآن³.

وقد يكون الأمر بخلاف الصورة الأولى أي أن الفعل في أصله محظوراً ولكنه يباح في بعض الأحوال لما يترتب عليه من المصلحة باعتبار النظر في مآله، فالمولى تعالى حين حرم الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وغيرها لكن أباحها في بعض الحالات التي يضطر فيها المرء فيجوز له تناولها لإنقاذ نفسه من الهلاك، كما رخص له النطق بكلمة الكفر حين

¹ انظر الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3/339.

² راجع آل خنين عبد الله بن سعيد، تنزيل الأحكام على الوقائع، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1339هـ، ص 88.

³ انظر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج15/131.

الإكراه لأنّ ذلك يفضي إلى مصلحة تخليص النفس من الهلاك لأنّ حفظ النفس وما يتعلق بها لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات¹.

والاجتهاد التنزيلي يقوم أيضا على اعتبار الفروق بين الأشخاص والحالات، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم مراعاة أحوال المكلفين وتنزيل الأحكام بما يناسبهم وكان يفتي كلّ من سأله بما يناسب حاله ولهذا تنوّعت إجابته حينما كان يستفتى عن فضائل الأعمال؛ فقد سأله رجل عن أي العمل أحبُّ إلى الله فأجاب بقوله: "الصلاة على وقتها، قال ثم أي؟ قال: قال ثم بر الوالدين، قال ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله"²، وعنه صلى الله عليه وسلم: "لَمَّا سُئِلَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيْمَانٌ بِاللّهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مُّبْرور"³.

والإمام الشاطبي حين ذكر جملة من الآثار الواردة في هذه المسألة علّق بقوله: "جميعها يدلُّ على أنّ التفضيل ليس بمطلق ويُشعر إشعاراً بأنّ القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل"⁴.

ومثل هذا كثير في السنة وكان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يجيب الناس بحسب طبائعهم وأحوالهم، ومما يؤكّد مراعاته عليه الصلاة والسلام لخصوصيات الأشخاص ما رواه أبو ذر رضي الله عنه لما سأله عن الإمارة قال: "يا أبا ذرٍ إني أراك ضعيفا وإني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي لا تأمّرني على اثنين ولا تولين مال يتيم"⁵.

وهذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لا سيما من كان ضعيفا لا يقوى على القيام بوظائفها، أما من كان أهلا لها وأخذها بحقها فلا بأس من توليها بل له فضل عظيم؛ ويدل على ذلك ما ورد من الأخبار والآثار المختلفة في هذا الباب كحديث سبعة يظلمهم الله

¹ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2/10.

² البخاري، الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، رقم 527، ج1/112، مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كؤن الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم 139، ص 53.

³ البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، رقم 26، ج1/14، مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان كؤن الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم 135، ص 52.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج5/31.

⁵ مسلم، الصحيح، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، رقم 1826، ص 885، 886.

وحديث المقسطين على منابر من نور وغير ذلك، ونظراً لما في ذلك من خطر الافتتان بها حذر صلى الله عليه وسلم عنها¹.

واعتماد المجتهد على مراعاة تلك القواعد والأصول في تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الناس حريٌّ بأن يكون اجتهاده في محله محققاً للمصلحة التي جاءت النصوص بها، ومخالفة تلك القواعد لا شك أنه خروج عن معالم الاجتهاد الصحيح في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها.

والمقصود من قول العلماء "لا اجتهاد مع النص" أنّ النص المحكم المفسّر الذي وضع مقصد الشارع لا يصح أن يُجتهد - فيه إلا بتخريج مناطه أو تنزيله على وقائعه وأما تفسيره بما لا يلوح من نصه فهو باطل.

¹ انظر النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج211/12.

خلاصة الفصل الثالث:

يتبين بعد عرض مسائل هذا الفصل ما يأتي:

- الأصل في تقدير المصالح هو الشرع وتقديرها بالعقل استثناء لأن العقل ينبغي أن ينظر بمنظار الشرع، ومنه لا مجال للأهواء في تقدير المصلحة وهذه القاعدة تضبط سائر عملية تفسير النص الشرعي وتُبَعده عن الشطط أو التلاعب بتوضيح أو تفسير خطاب الشارع.
- بطلان ما نُسب إلى المالكية في القول بالاسترسال في المصلحة من دون قيود أو ضوابط من خلال ردود علماء المالكية أنفسهم كابن العربي والقرافي وغيرهما.
- أن المسائل التي أفتى فيها المالكية كعدم وجوب الرضاع على المرأة الشريفة وجواز تلقي الركبان وغيرها لم يكن مستندها محض المصلحة وإنما ذلك راجع إلى استنادها إلى نصوص الكتاب والسنة؛ وأنَّ المصلحة المعمول بها عندهم يجب أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع وقواعده ولا تتناقض ظواهر التشريع وهذا يؤكد أن تفسير النصوص عندهم دقيق ومنضبط.
- يعتبر الاحتيال ضرباً من ضروب مناقضة قصد الشارع وتلاعبا بنصوص الشريعة واستخفافا بأحكامها وانتهاكا لحدود أسوارها وتقويتا لمقاصدها وتضييعا لمعانيها المرادة شرعا.
- لَمَّا تقرر في الشريعة وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع تظن جمهور العلماء إلى الأخذ بقاعدة المعاملة بنقيض القصد في كثير من فروع وجزئيات الشريعة منها حرمان من قتل مورثه من الميراث، توريث المطلقة في مرض الموت.
- معنى قول الفقهاء "لا اجتهاد مع النص" هو بطلان الاجتهاد في النصوص القطعية في دلالاتها؛ وأنه إذا كان النص صريحا مفسرا بصيغته أو بما ألحقه الشارع به من بيان وتفسير فلا مساع للاجتهاد فيما ورد فيه.
- من تطبيقات قاعدة "لا اجتهاد مع النص" دعوى المساواة في الميراث بين الذكور والإناث، والدعوة إلى استبدال العقوبات الشرعية المنصوص عليها كقطع يد السارق بالسجن والتي تجسّد التفسير الجائر والبعيد الذي تأباه نصوص الشرع.



الفصل الرابع:
مناهج أعمال المقاصد وأثرها في تفسير
النصوص

المبحث الأول:

المنهج الظاهري والباطني وأثرهما في أعمال المقاصد

لتفسير النصوص

المبحث الثاني:

منهج الإفراط والاعتدال في أعمال المقاصد لتفسير

النصوص



الفصل الرابع: مناهج إعمال المقاصد وأثرها في تفسير النصوص

الناظر في مناهج تفسير وفهم النصوص يجد منها من يجنح إلى الوقوف عند ظواهرها دون مراعاة لمقاصدها، والآخر يلغي دلالة الألفاظ مُدَّعياً أن المقصد مودَّع في بواطنها، ومنهج يتحمَّس في المبالغة في اعتبار المقاصد ولو كان ذلك في مقابل النصوص القطعية، ومنهج يقف وسطاً بين ذلك بحيث يعتمد على النصوص وينطلق منها في الاجتهاد مع التفاته إلى المقاصد وفيما يأتي تفصيل ذلك من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: المنهج الظاهري والباطني وأثرهما في إعمال المقاصد لتفسير النصوص

المبحث الثاني: منهج الإفراط والاعتدال في إعمال المقاصد لتفسير النصوص

المبحث الأول: المنهج الظاهري والباطني وأثرهما في أعمال المقاصد لتفسير النصوص

في هذا المبحث سأتطرق إلى التعريف بالمنهج الظاهري والباطني وبيان خصائص وأصول ومرتكزات كلا منهما، وإيضاح أهم المسائل والقضايا التي تتعلق بذلك لتتضح آثار هذين المنهجين في تفسير النصوص؛ وقد جمعت بينهما في مبحث لكون الأخير على النقيض من الأول وذلك من خلال المطالبين الآتيين:

المطلب الأول: المنهج الظاهري وأثره في تفسير النصوص

لا يمكن الحديث عن تفسير النصوص واستنباط الأحكام من دون الحديث عن المدرسة الظاهرية ولهذه المدرسة خصائصها في فهم النصوص وتقرير الأحكام، وفي هذا المطلب يتبين أهم خصائصها وما يميزها عن غيرها.

الفرع الأول: أهم أسس ومرتكزات المنهج الظاهري

يُعدُّ أول من سلك منهج الظاهر في الاستدلال واستنباط الأحكام أبو سليمان داود الظاهري الذي تأثر في صغره بالمذهب الشافعي بعد أن التقى الكثير من تلاميذ الإمام الشافعي وأصحابه وكان معجبا به؛ غير أنه لم يلبث كثيرا حتى أعلن هُجرانه وادّعى بعد ذلك أن مصادر التشريع تكمن في النصوص فقط دون غيرها وأنه لا علم في الإسلام إلا النص فأبطل القياس ورفضه ولما سُئل: لماذا خالفت الشافعي ورددت القياس؟ فقال طَبَّقت أدلته في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس¹.

ويعتبر بذلك أول من قال بالظاهر يقول الخطيب البغدادي: "وهو أول من أظهر انتحال الظاهر ونفى القياس في الأحكام قولاً واضطر إليه فعلا فسماه دليلاً"².

ويُعدُّ ابن حزم الأندلسي الوارث الشرعي للمدرسة الظاهرية والذي كان له الأثر البالغ والدور البارز في الحفاظ على تراثها وذلك من خلال المؤلفات العديدة التي عكف على تأليفها؛ ولعل أهم كتاب يجسد المذهب الظاهري كتاب "المحلّى بالآثار" وهو كتاب فقهي بامتياز حيث بوّه تبويبا فقهيًا فبدأ بكتاب التوحيد فالطهارة ثم الصلاة إلى أن اختتمه بكتاب الحدود ومسائل التعزير، ومن أهم المرتكزات التي يقوم عليها هذا المذهب ما يأتي:

¹ نويهض عادل، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف، بيروت، ط3، 1409هـ، ج1/181.

² الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، ت مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، ج8/370.

أولاً: إنكار الاجتهاد بالرأي

يرى ابن حزم أنه ليس لأحد أن يجتهد برأيه ثم يدّعي أن ذلك حكم الله تعالى فما وصل إليه هو حكمه وليس حكم الله، وليس من حقّ أحد أن يتكلم عن الله تعالى إلا المرسلين ومن قال عنه برأيه فهو مفترٍ وكاذب عليه¹.

وبناء على ذلك فإنه يرفض الاستدلال بالقياس والاستحسان وسد الذرائع، وقد ذكر أنواع الاجتهاد بالرأي التي يعتقد أنه لا يجوز الحكم بشيء منها في قوله: "والصحيح أنه لا يحلّ الحكم بشيء منها في الدين وهي سبعة أشياء: شرائع الأنبياء السالفين والاحتياط والاستحسان والتقليد والرأي ودليل الخطاب² والقياس وفيه العلل، ونحن ذاكرون هذه الأوجه بابا بابا ومبينون وجه سقوطها وتحريم الحكم بها"³.

وعليه فإن ابن حزم يرفض جميع الأصول الاجتهادية المختلف فيها ويرى عدم جدوى الاستدلال بها وبذلك يكون قد حسم باب الاستنباط عن طريق الاجتهاد بالرأي وتبعاً لذلك أغلق باب التفكير وإحالة النظر في النصوص واستخراج العلل والمقاصد منها؛ وبالتالي فإن الاجتهاد عنده ليس بالرأي والنظر بل بطلب الحكم من النص وبذل الوسع في ذلك كما جاء في الكثير من المواضع في كتبه كالأحكام والمحلى⁴؛ لأنه يرى أن نصوص الكتاب والسنة تحتوي على جميع الأحكام وأدلته في رفض الرأي وإنكاره ما يأتي⁵:

- قوله تعالى ﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ الأنعام: ٣٨، فمن أراد معرفة أحكام الشريعة فعليه النظر في الكتاب والسنة ولا سبيل له للخروج عما تقرّر في ظاهرهما وذلك لاشتمالهما على جميع الأحكام، فلا يحرم شيئاً لم يرد به نصّ بناء على الاحتياط والورع، ولا يوجب شيئاً أو يوجزه ولم يرد به النص بناء على القياس أو المصلحة أو الاستحسان⁶.

¹ انظر أبو زهرة محمد، ابن حزم، ص 378.

² ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، أو هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ويسمى أيضاً مفهوم المخالفة، انظر ابن قدامة، روضة الناظر، ج 114/2، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 55.

³ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 160/5، 161.

⁴ انظر مثلاً ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 86/3، ج 16/6، المحلى، ج 81/1، ج 86/1.

⁵ انظر ابن حزم علي بن أحمد، النبذة الكافية، ت محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ، ص 60.

⁶ انظر الهنداوي حسن بن إبراهيم، قراءة في الفكر الأصولي لابن حزم، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد 22، 1428هـ، ص 28.

- وقوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ النساء: ٥٩.

فهذه الآية في نظره تحصر المصادر الشرعية وهي الكتاب والسنة والإجماع وعند الاختلاف لا يرجع إلا للكتاب والسنة ولو كان للرأي مساع أو مجال لُنصَّ عليه في القرآن أو السنة، وأما الدليل من السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبق عالماً اتخذ للناس رؤوساً جهلاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"¹.

- وأما آثار الصحابة فكثيرة فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا"².

ويَحصر ابن حزم الأصول أو الأدلة التي تُعرف بها الأحكام الشرعية في القرآن والسنة والإجماع ثم الدليل، والأخير أي الدليل لا يعتبر مصدراً خارجاً عن النص بل يعود إليه بالاستتباب أو الاستنتاج، وحصّره لأدلة الأحكام على هذا النحو تعبيراً منه على كمال الشريعة واستغنائها عن آراء البشر وأقوالهم إذ لا مجال للزيادة أو التعقيب عليها وبذلك يتبين الفرق ويتضح بين رؤيا ابن حزم للدليل وبين الاجتهاد والنظر الذي يعتمده الجمهور.

فالدليل عنده منطقي مستخرج مما هو متضمّن في المقدمات واستنتاج لما هو معطى سلفاً، وأما الاجتهاد الذي يقوم على القياس أو النظر ففي تصوّره حكم زائد لأنه يقوم في جوهره على قياس ما لم يرد به نص على ما هو منصوص، أو ربط أمر بآخر لعلّة بينهما لغرض توسيع الحكم الأصلي الذي تناوله النص وهذا في نظره تجاوز صريح للنص وتَحكُّماً يؤدي إلى زيادة في الشرع³.

¹ البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب كيف يُقبض العلم، رقم 100، ج1/31، مسلم، الصحيح، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل، رقم 2673، ص 1233.

² الدارقطني، السنن، كتاب النوادر، رقم 4280، ج5/265، ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، ت أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى بالرأي، رقم 2004، ج2/1042، إسناده ضعيف، انظر آل زهوي أبو عبد الله، سلسلة الآثار الصحيحة، ت عبد الله العييلان، دار الفاروق، ط1، 1428/1424هـ، رقم 277، ج1/268.

³ انظر يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1986م، ص 154.

ويرفض ابن حزم التفريق بين الرأي المذموم وبين الرأي المقبول الذي لا يخالف النصوص كما هو رأي الجمهور ولا يرضى إلا أن يردّه جملة وتفصيلاً، ويقول لخصومه: "فنظرنا فلم نجد قطُّ عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأي مأخوذ عن شبه لما في القرآن والسنة وبين غيره من الآراء إلا في رسالة مكذوبة عن عمر¹ ووجدنا قولهم في ذمهم الرأي جملة وأنهم إنما حكموا به على ما قلنا"².

ثانياً: إنكار القياس

رفض ابن حزم للقياس والتعليل أشهر من نار على علم، وساق الكثير من الأدلة في ذلك حتى بلغ به الأمر أن اعتبره دين إبليس مخالف لدين الله ورضاه³، وعقد باباً في كتابه الأحكام خصّصه للرد على التعليل وإبطال القياس وهو الباب الثامن والثلاثون، وصرح في غير موضع من كتبه بما يفيد قطعاً ردّ القياس وإنكاره يقول في أول المحلى: "ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي لأنّ أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن ردّ إلى قياس وإلى تعليل يدّعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان وردّ إلى غير من أمر الله تعالى بالردّ إليه"⁴.

وقال في كتاب النبذة: "فالقياس والتعليل باطل والكذب وقول على الله تعالى بغير علم وحرام لا يحلُّ البتة لأنه إما قطع على الله تعالى بالظن الكاذب المحرم، وإما شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى وكلا الأمرين باطل بلا شك"⁵.

أما أدلته في رفض التعليل والقياس بالتفصيل قد ذكرتها في مسألة التعليل ولا حاجة إلى تكرارها هنا، ويظهر جلياً للناظر في كتب المختلفة خصوصاً الأحكام والمحلى مدى تشدّده

¹ يقصد بذلك كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعر الذي فيه: "اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها عند الله وأشبهها"، انظر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي، رقم 20347، ج10/197، ابن كثير، مسند الفاروق، رقم 761، ج2/436، الدارقطني، السنن، كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري، رقم 4471، ج5/367، وفيه عبيد الله بن أبي حميد ضعيف وروي من طريق ابن عيينة عن إدريس الأودي، والبيهقي في المعرفة عن الحافظ أبو العباس محمد بن يعقوب، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الشهادات، ج4/82.

² ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج6/40، 41.

³ انظر ابن حزم، المصدر السابق، ج8/113.

⁴ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج1/78.

⁵ ابن حزم، النبذة الكافية، ص 66.

في موقفه الرافض للقياس إلى حدّ يصل في بعض الأحيان إلى نَعْتِ خصومه بأوصاف التضليل والبعد عن المنهج الصحيح الذي يراه حَرِيًّا بالاتباع وهو المنهج الظاهري وأحياناً يصفهم بالخبط والتناقض.

ومن أمعن النظر فيما كتبه ابن حزم في إبطال التعليل والقياس يتجلى له أنّ سبب نفيه له يرجع إلى سببين هما¹:

الأول: أنه يرى أنّ النصوص تستوفي أحكام جميع الوقائع وأنّ الدين قد كُمل بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا معنى لكمال الدين إلا باستيفاء النصوص لجميع الحوادث والدين كله منصوص ولا يخرج شيء عنها، ومن أتى بما ليس في النص فإنه أتى بما لم يأذن به المولى تعالى ومن أوجب شيئاً أو حرّمه من غير نصّ فقد افترى على الله الكذب، وفي ذلك يقول: "والنصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها وبالله تعالى التوفيق"².

وإذا كانت النصوص في نظره تسع المجتهد لمعرفة الأحكام الشرعية فهو ليس بحاجة إذن إلى النظر فيما سواها لمعرفة الأحكام بل لا يصحّ أي نظر واجتهاد يخرج عما دلّت عليه ظواهر تلك النصوص، ومن اعتمد على رأي أو قياس أو استحسان فهو مجافٍ لشرع ربه مخالف لنصوصه التي دلّت على وجوب التحاكم إليها.

الثاني: أنه بنى قوله في إبطال القياس على نفي التعليل بحيث أنه قَصَرَ النصوص على العبارة فقط ونفى تعليل الأحكام إلا بما وردت به سياقات النصوص، واعتبر إجراء العلة في المعلول داخل ضمن البراهين الباطلة التي لا يعتدُّ بها، يقول في ذلك: "ليس في الشرائع علّة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عزّ وجل فقط؛ إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك آخر فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه"³.

¹ انظر ابن حزم، الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد، ص 79.

² ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 17/8.

³ ابن حزم علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق ضمن مجموع رسائل ابن حزم، ت إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ط، 1987م، ج 303/3.

ثالثاً: رفض الاستحسان

وأما الاستحسان عند ابن حزم فلا خفاء في بطلانه وهو أتباع للهوى وعقد بابا في كتابه الإحكام خصّصه لإبطال الاستحسان والرد على القائلين به وهو الباب الخامس والثلاثون؛ وهو في نظره الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال، واستدل على رفضه بأدلة كثيرة من أهمها¹:

- قوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ النساء: ٥٩، فلم يأمرنا المولى برده إلى ما نستحسنه ومُحال أن يكون الحق فيما استحسن دون برهان، فلو كان ذلك لكان الله تعالى كلفنا بما لا نطيق ولكان ذلك أمر لنا بالاختلاف الذي نُهينا عنه، فلا يصح أن يتفق استحسان العلماء جميعاً على قول واحد على اختلاف طبائعهم وأغراضهم؛ لأن هذا يميل التشديد وهذا اللين والآخر الاحتياط وهكذا، فمن الباطل أن يكون الدين راجع إلى استحسان الناس، فالحق حق وإن استقبوه والباطل باطل وإن استحسنوه وعليه فإن الاستحسان شهوة وأتباع للهوى وضلال عن السبيل².

- وأيضاً ليس استحسان أحد من الناس أولى بالاتباع من استحسان غيره ولو صار الدين إلى هذا لكان أسوأ من دين النصارى، ومن أجاز الاستحسان يقال لهم إذا استحسنتم شيئاً واستحسن غيركم خلافه فإلى أيّ القولين يميل استحسان الله تعالى وكلمته وذلك أن الحق لا يعارضه الحق، وإن ذكروا حديث: "ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن"³ فهذا ليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم لو صحّ لَمَا كان لهم فيه متعلّق فهذا الذي يُنكر بقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ الأحزاب: ٣٦، فهذه الآية مبطلّة لكل اختيار وموجبة فرضاً اتباع القرآن والسنة سواء استحسن المرء ما أمر به أو استنقله.

¹ انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 6/16.

² انظر ابن حزم، المصدر السابق، ج 6/17، الصادر في الرد على من قال بالقياس، والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ص 350 وما بعدها.

³ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، رقم 4465، ج 3/83، ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 3600، ج 6/84، والصحيح أنه موقوف على ابن مسعود وله طرق، انظر الزيلعي، نصب الراية، كتاب الإجازات، باب الإجارة الفاسدة، ج 4/133.

وكلام ابن حزم في الاستحسان يدل على أنه من الأسباب التي تجعل الفقه غير منضبط وذلك حين يستحسن فقيه ما لا يستحسنه غيره فتضطرب الأحكام ولا تتضبط الشريعة، وفوق كل ذلك فلا شرع إلا ما شرعه الله تعالى في كتابه أو على لسان رسوله، ولهذا يرى أنه حكماً بالتشهي والهوى وذلك مذموم شرعاً¹.

رابعاً: رفض العمل بسد الذرائع

عقد ابن حزم الباب الرابع والثلاثين في كتابه الأحكام بعنوان الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه وهو يرفض الاستدلال وقبول العمل بها، وقد عاتب أولئك الذين يذهبون إلى تحريم الأشياء من طريق الاحتياط ومخافة التدرُّع بها إلى الحرام، وحجَّتهم في ذلك ما جاء عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبَّهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبَّهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشُّبَّهات كراعٍ يرمى حول الحمى يوشك أن يواقعه"².

ويتَّضح أنه يحصر سد الذرائع في الابتعاد عن الشبهات كما جاء في الحديث وقرَّر أن ما اشتمل عليه الحديث ليس حكماً تكليفياً لأنه لا يُحرِّم شيئاً إلا إذا كان ثَمَّة نصُّ قاطع على تحريمه وأدلة الأحكام عنده ثابتة بيقين، ويرى أن الحديث يدل على الحَضِّ على الورع والحثِّ عليه وصيانة النفس من الوقوع في المحرمات؛ كما يرى أن من حرَّم المشتبه وحكم به على الناس فقد زاد في الدين بما لم يُؤذَن به واستدرك على ربِّه تعالى بعقله؛ وقد ثبت الإجماع أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يردُّ الأسواق لشراء ما يحتاجه من أغراض ولم يكن يسأل عنها ولم يمنع شيئاً منها مما قد يكون مسروقاً أو مغصوباً³.

وينتهي إلى القول بأنَّ كلَّ من حكَّم بتهمة أو احتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن الذي هو من قبيل الكذب والباطل، ومن حرَّم شيئاً

¹ انظر أبو زهرة محمد، ابن حزم، ص 421.

² البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم 52، ج 20/1، مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم 1599، ص 750.

³ انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 7/6 بتصرّف يسير.

حلالا خوف أن يتذرع إلى حرام فليقتل الناس خوف أن يكفروا وليقطع الأعناب خوف أن يُصنع منها الخمر وهكذا وأن مثل هذا الكذب يؤول إلى إبطال الحقائق¹.

ويتبين لنا أنّ ما ذكره ابن حزم في باب الذرائع مبنيا على تصويره لها بحيث أنه نظر إليها باعتبارها من الشبهات التي لم يرد فيها نص قاطع على تحريمها وأن القول بوجود الابتعاد عنها وتجنبها قول مخالف لما تقرر في ظواهر النصوص.

خامسا: التوسع في اعتماد الاستصحاب

إذا كان ابن حزم توسّع في إنكار الاجتهاد بالرأي فإنه بالمقابل اعتمد كثيرا على الاستصحاب وتوسّع فيه وأفرد له بابا في كتابه الأحكام بعنوان "استصحاب الحال"، وقرر أنه إذا ورد النص من القرآن أو السنة على حكم ما ثم ادّعى أحد أنّ ذلك الحكم قد انتقل أو بطل بحجة أنه انتقال الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدّل زمانه أو مكانه فعليه الإتيان ببرهان من القرآن أو السنة يُثبت قوله فإن لم يأت به حكما ببطلان قوله².

والاستصحاب عند ابن حزم هو بقاء الحكم المبني على النص لا بقاء مجرد الأصل، وهو مقيد بأن الأصل يجب أن يكون مبنيا على نص من الكتاب أو السنة وليس مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية؛ فالأصل عنده في الأشياء ليس الإباحة الأصلية كما تقرر عند الجمهور وإنما التوقّف حتى يرد النص من الشرع، ولكنه لا يختلف كثيرا عن الجمهور في حقيقة الأمر لأنه في الأخير يقرر ما يؤدي إلى أنّ الأصل في الأشياء الإباحة وهي عنده ثابتة على الأشياء بالنصوص العامة حتى يقوم الدليل على الإيجاب أو الحظر وذلك ثابت بالنص لا بالعقل³.

وبناء على ما سبق يمكن القول بأنّ الاستصحاب عنده تمسكٌ بحكم النصوص الشرعية وإبقائها على عمومها أو خصوص أو إطلاقها أو تقييدها وكذا الحكم بالإباحة الشرعية فيما لم يرد فيه نص، ويقرّر أنه إذا ورد نص شرعي بصيغة العموم تمسك به وأجراه على عمومه ولا يستثني منه شيئا إذا لم يكن في النص استثناء، وأما إذا ورد بصيغة التخصيص تمسك به أيضا وأعمله على تخصيصه ولا يحاول تعدية الحكم إلى غيره وهذا يستوي في الأوامر

¹ انظر ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج6/13.

² انظر ابن حزم، المصدر السابق، ج2/5.

³ انظر ابن حزم، المصدر السابق، ج59/5، أبو زهرة، ابن حزم، ص 369.

والنواهي، وإذا لم يوجد نصٌّ في مسألة ما يحكّم عليها بالإباحة بناء على الاستصحاب ولا يقبل أيّ اجتهاد فيها يقضي بالوجوب أو المنع لأنّ ذلك في نظره زيادة في الدين وتشريع لما لم يأذن فيه الله تبارك وتعالى¹.

ومثال استصحابه لعموم النص كقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا دُبِغَ الإهابُ فقد طُهِرَ"²، وقد أخذ بعموم هذا الحديث وحكّم على طهارة جلد الميتة المدبوغ ولو كان جلد خنزير أو كلب أو سبُع، فإذا دُبِغَت جاز بيعها والصلاة عليها وكان كجلد ما دُكِّي مما يحل أكله، ولم يخصّص هذا العموم بشيء خارج عما ورد في النص كما فعل غيره من الأئمة المجتهدين من التفريق بين ما يؤكل لحمه وما لا يُأكل كما فعل الإمام مالك، وبين الطاهر من الحيوان والنجس كتمييز الكلب والخنزير عن غيرها من الحيوان الطاهر كما قال الشافعي؛ فضلا عن التفريق بين انتفاع وانتفاع فمثل هذه الوجوه من التفريق بين إهاب وآخر ومنفعة وأخرى تعتبر في رأيه تخصيصا لعموم النص بغير دليل فيبقى الحديث على عمومته ولا يخصص³.

ويُعتبر الاستصحاب عند ابن حزم دليلا مُهمًا ومتفّسا واسعا للاجتهاد بعد الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ولا يلتفت إلى الأدلة الأخرى التي يأخذ بها الجمهور؛ فقوله صلى الله عليه وسلم: "ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عنه فدعوه"⁴، دليل على أنّ ما لم يقل فيه النبي عليه الصلاة والسلام فليس واجبا لأنه لم يأمر به وليس حراما لأنه لم يئنّه عنه فبقي بالضرورة على إباحته، ومن ادّعى أنه حرام وجب عليه أن يأتي بنهي من النبي صلى الله عليه وسلم فإن جاء به أخذنا به وإلا فقوله باطل، ومن ادّعى فيه إجابا وجب عليه أيضا أن يجيء بما يُثبت دعواه من كتاب أو سنة وإلا فقوله مردود عليه⁵.

¹ انظر الهنداوي حسن، قراءة في الفكر الأصولي لابن حزم، ص 20.

² مسلم، الصحيح، كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم 366، ص 171.

³ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 1/132.

⁴ مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم 1337، ص 608.

⁵ انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 7/8.

الفرع الثاني: مناقشة أسس الظاهرية وإيراد نماذج عن جمودهم

أولاً: مناقشة أسس ومرتكزات الظاهرية

1/ رفض الاجتهاد بالرأي والقياس:

الآثار التي استدلت بها ابن حزم لإبطال الاجتهاد بالرأي يعتبرها الجمهور لا تتناول عموم الاجتهاد ومطلقه وإنما القصد منها منع الرأي الذي يبنى على الهوى أو ما يكون في مقابل النصوص بحيث يؤدي إلى إسقاطها وإلغاء دلالتها، والدليل على صحة هذا الكلام أنّ الصحابة رضي الله عنهم أنفسهم اجتهدوا في كثير من المسائل التي كان مردّها القياس فأول قياسهم قولهم لأبي بكر رضي الله عنه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم: "رَضِيَهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَدِينِنَا فَكَيْفَ لَا نَرْضَاهُ لَدِينَانَا"¹؛ فقاموا بالإمامة الكبرى على الصغرى، وإلحاق الجدة لأب بالجدة لأم في الميراث، وإلحاق حدّ الخمر بالقذف، واجتهدوا في مسائل أخرى مستندها المصلحة والاستحسان كالاجتهاد في ضوال الإبل، واجتهاد عمر رضي الله عنه في قتل الجماعة بالواحد ومنع الزواج بالكتابات وغيرها من المسائل المأثورة عنه، وتوريث عثمان رضي الله عنه المبتوتة في مرض الموت برأيه وموافقة الصحابة له، ولولا أنّ الاجتهاد لا يصح إلا بالنص كما يرى ابن حزم لَمَا اجتهدوا وأعملوا القياس والمصالح ووجوه الاستدلال الأخرى القائمة على النظر والرأي².

2/ رفض الأخذ بالاستحسان

تصوّر ابن حزم للاستحسان ورؤيته له بمنظوره الخاص هو ما جعله يشنّ حملة عليه وينكره؛ والقائلون به لا يقصدون به الاستحسان الذي تصوّره ابن حزم إذ أنه عندهم ليس أخذاً بالتشهي أو بما تميل إليه النفس وإنما في حقيقته عمل بأقوى الأدلة وأرجحها، ولهذا عرّفه بعض الأحناف بقولهم: "أن يَعدِلَ المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما حكّم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول"³.

¹ الشافعي محمد بن إدريس، المسند، كتاب الصلاة، رقم 339، ت محمد عابد السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1370هـ، ج1/113.

² انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج2/370 وما بعدها.

³ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج2/270، البخاري، كشف الأسرار، ج3/4.

ومن المالكية من عزّفه بما يقارب هذا المعنى فعرفه الباجي وابن العربي بأنه: "العمل بأقوى الدليلين"¹.

فالاستحسان الذي يقول به المالكية ومن وافقهم من الأحناف والحنابلة لا يعتبر تشهياً أو تلذذاً كما تصوّر ابن حزم، وإنما هو قائم على الموازنة بين الأدلة والترجيح فيما بينها بناء على قواعد ونصوص شرعية وليس للنفس حظٌّ في ذلك، ولهذا قال السرخسي: "استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء"².

والأمدي أورد كلاماً عن الاستحسان في غاية الحسن وإن كان ينتمي إلى مدرسة الإمام الشافعي الذي رفض الاستحسان -نظرياً لا عملياً- فقال: "حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه من نصٍّ أو إجماع أو غيره؛ ولا نزاع في صحة الاحتجاج به وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية"³.

وإذا نظرنا إلى واقع الصحابة أو التابعين وإن لم يرد عنهم لفظ الاستحسان بعينه ولكن اجتهاداتهم في كثير من المسائل والنوازل في جوهرها قائمة على الاستحسان، وقد ورد عن عمر أنه شكّ الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في مسألة "المشتركة"، فعن مسعود بن الحكم⁴ قال: "أتي عمر في زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب فأعطى الزوج النصف وأعطى الأم السدس وأعطى الثلث الباقي للإخوة لأم دون بني الأب والأم، فلما كان من قابل أتى فيها فأعطى الزوج النصف والأم السدس وشكّ بني الأم وبني الأب والأم في الثلث، فقام إليه

¹ انظر ابن العربي أبو بكر، أحكام القرآن، ج2/278، الباجي أبو الوليد، الحدود في الأصول، ت محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 120، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 451.

² السرخسي، الأصول، ج2/201.

³ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4/193، 194.

⁴ هو مسعود بن الحكم بن الربيع بن عامر الأنصاري أمه حبيبة بنت شريق بن أبي حثمة يكنى أبا هارون وُلد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم له قدر وجلالة بالمدينة وهو من كبار التابعين فيها روى عن عمر وعثمان وعلي، انظر ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج3/1391، ابن الأثير عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج5/153.

رجل فقال: يا أمير المؤمنين شهدتك عام الأول قضيت فيها بكذا وكذا، فقال عمر: تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا¹.

وهذا ضرب من تفسير النصوص بالاستحسان الذي لا يخرج عن مراعاة المصلحة التي تحفُّ بالنص، وكان مقتضى القياس أو القاعدة أن يسقط الإخوة الأشقاء لكونهم عسبة لأنهم يأخذون الباقي بعد أصحاب الفروض ولم تُتقِ الفروض لهم شيئاً وهو ما أخذ به عمر أولاً، إلا أنه لاحظ بعد ذلك أنّ إجراء قاعدة التعصيب في تلك المسألة الجزئية يتضمّن نوعاً من الحيف أو الجور في حق الإخوة الأشقاء، فترك العمل بها وورث الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث لأنهم لا يقلون قرابة عنهم بل هم أكثر قرابة منهم، وحكمه في هذه المسألة استحسان مقيم للعدالة ومعالج للغلو في القياس ودافع للحرص كما هو بيّن².

والاستحسان في أصله ينبني على الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وفي الشرع الكثير من الأمثلة على هذا كالقرض الذي يعتبر ربا في الأصل وأُبيح للتوسعة على المحتاجين، وجمع الصلاة في المطر والسفر، والنظر إلى العورات للتداوي، والقراض والمساقاة، وسائر الرخص التي ترجع إلى رفع الحرج وكان الدليل العام يقتضي منع ذلك، ولأنّ البقاء على الأصل العام يؤدي إلى المشقة والحرص والأخذ بالاستحسان يرفع تلك المشقة³.

وعليه فإنّ الأخذ بالاستحسان والعمل به لا يُعدُّ تشهياً أو عملاً بحظوظ النفس وميولها كما يرى ابن حزم، وكلُّ ما في الأمر هو بمثابة الاستثناء من قياس كليّ وذلك إذا أدى إجراؤه على عمومته أو إطلاقه إلى الوقوع في المشقة أو الحرج، فيهرع حينها المجتهد إلى البحث والنظر في نصوص الشريعة وقواعدها التي تبيح الأخذ به، وقد يكون الدليل الذي

¹ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، باب في خطأ المجتهدين من الحكام والمفتين، رقم 1670، ج2/886، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب المشركة، رقم 12467، ج6/417، وهو عند البيهقي من طرق ابن المبارك عن معمر لكن عن الحكم بن مسعود وصوّبه النسائي، انظر ابن حجر أحمد بن علي، التلخيص الحبير، كتاب الفرائض، ت محمد الثاني بن موسى، دار أضواء السلف، ط1، 1428هـ، ج4/2046.

² انظر الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي العام، ص 97، 98، الباحثين يعقوب، الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1428هـ، ص 45.

³ انظر الشاطبي، الموافقات، ج5/194، 195.

يقتضي الأخذ بالاستثناء نصّاً أو إجماعاً أو ضرورة أو عرفاً أو مصلحة وإن لم يستند إلى دليل فلا يجوز قبوله أو اعتباره.

3/ مناقشته في عدم اعتبار الذرائع

كلام ابن حزم في إبطال الذرائع خارج عن السياق ومحلّ النزاع لأنّ الذرائع المعتبرة مخالفة لتلك التي تصوّرها وهي تلك التي تقضي إلى الحرام غالباً أما الذريعة التي لا تقضي إلى المفسدة أو الحرام إلا نادراً فحكمها الجواز، وما ذكره ابن حزم بأن منعها يفضي إلى تعطيل مصالح الخلق والأمثلة التي ساقها في ذلك مما أجمع العلماء على عدم سدّها.

والخطأ الذي وقع فيه ابن حزم حين رفضه لأصل الذرائع أنه ظنّ أنّ الجمهور يقولون بمنعها بناء على الاحتياط والورع استناداً إلى حديث النعمان بن بشير؛ وبالتالي فهو يحضّر الذرائع فقط بالابتعاد عن الشبهات خشية الوقوع في الحرام، غير أنّها أوسع من ذلك بكثير ويُنظر إليها بحسب درجة الإفضاء إلى المفسدة والضرر فإن كان الإفضاء نادراً إليها فلا يصح سدها وإن كان قطعياً فيجب القول بمنعها وإن كان الإفضاء غالباً فمنعها أقرب لتحقيق مقصد الشارع كما بيّن ذلك جهابذة العلماء أمثال القرافي وابن القيم وغيرهما¹.

وجمود ابن حزم على ظواهر النصوص وحرفيتها هو ما جعل ابن القيم يُشّع في الإنكار والردّ على مذهب الظاهرية بقوله: "وما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلّم على صاحب بدعة فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه، أو قيل له اذهب فاملاً هذه الجرّة فذهب فملاًها ثم تركها على الحوض وقال: لم تقلّ إيتني بها... وكمن أعطاه رجلاً ثوباً فقال: والله لا ألبسه لِمَا له فيه من المنّة فباعه وأعطاه ثمنه فقبله، وكمن قال والله لا أشرب هذا الشراب فجعله عقيداً أو تردّ فيه خبزاً وأكله، ويلزم من وقف على الظواهر والألفاظ أن لا يحدّ من فعل ذلك بالخمر"².

ونظراً لتشدّد الظاهرية وغلوهم في الأخذ بالظواهر والجمود على حرفية النصوص وإهمالهم للمعاني والمقاصد ذهب الكثير من علماء الإسلام إلى عدم الالتفات إلى خلافهم والاعتداد به، ونُقل عن إمام الحرمين الجويني أنه قال: "الذي عليه أهل التحقيق أنه لا

¹ انظر القرافي، الفروق، ج2/32، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/108، 109.

² ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/94.

يقيمون لخلاف الظاهرية ومنكري القياس وزنا لأنهم مباحثون على عنادهم فيما ثبت مستفيضا ومتواترا، وأن معظم الشريعة صادرٌ عن اجتهاد والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة وهم أحرى أن يلحقوا بالعوام¹.

ويقول الإمام النووي: "فكأنهم لم يعتدوا بخلاف داود وقد سبق أن الأصح أنه لا يعتد بخلافه ولا خلاف غيره من أهل الظاهر لأنهم نفوا القياس وشرط المجتهد أن يكون عارفا بالقياس"².

وقال أبو العباس القرطبي: "جُلُّ الفقهاء والأصوليين أنه لا يعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وإن اعتدَّ بهم فإنما ذلك لأن مذهبَه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الإجماع والحقُّ خلافه"³.

وقال الجصاص: "وأمثال هؤلاء لا يعتدُّ بخلافهم ولا يؤنس بوافقهم"⁴.

ثانيا: إيراد نماذج عن جمود الظاهرية على ظواهر النصوص

بالغ ابن حزم في الاحتكام إلى ظواهر النصوص والاستمسك بحرفيتها ورفض كل ما تعلق بالمعاني والمقاصد؛ لاسيما إن لم تدلَّ عليها النصوص وقد انتهى به المطاف إلى أفهام عجيبة وأقوال غريبة يتعجب الناظر كيف لعالم مثله أن يقول بها، ولولا مؤلفاته التي تشهد عليه لجزم الكثير أنه ما كان يقول بذلك⁵؛ ولعلَّ أهم الأمثلة وأشهرها في ذلك ما يأتي:

1/ مسألة البول في الماء الراكد

ورد النهي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد بقوله: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه"⁶.

¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2/37، بتصرف يسير.

² النووي محي الدين، المجموع شرح المهذب، ت رائد بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، الأردن، د. ط، 2005م، ج9/291.

³ الزركشي، البحر المحيط، ج4/472، الشوكاني، إرشاد الفحول، ج1/383.

⁴ الجصاص أبو بكر، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ، ج3/282.

⁵ انظر القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 48.

⁶ البخاري، الصحيح، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، رقم 239، ج1/57، مسلم، الصحيح، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، رقم 282، ص 144.

ويرى ابن حزم أنّ الذي يتبول في الماء الراكد لا يجوز له الوضوء أو الغسل منه وإن لم يجد غيره فعليه بالتيمم، غير أنّ الشرب منه جاز له ولغيره إن لم يغيّر البول شيئاً من أوصافه ويحلّ الوضوء له ولغيره، والغريب أنه ذهب إلى أبعَدَ من ذلك بحيث أنه إذا أحدث في الماء أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه فحكم بطهارته وأجاز الوضوء والغسل له ولغيره وذلك إذا لم يغيّر البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء¹.

وما قرره ابن حزم في هذه المسألة غريب حقاً وهو ما جعل الكثير من الفقهاء يردون عليه لإبطال مقالته وبيان مدى مجانبتها للصواب، وعلّق ابن دقيق العيد على هذه المقالة الظاهرية الغريبة بقوله: "مما يُعلم بطلانه قطعاً ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة من أنّ الحكم مخصوص بالبول في الماء حتى لو بال في كوز² وصبّه في الماء لم يضرّ عندهم، أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء لم يضرّ عندهم أيضاً، والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم لاستواء الأمرين في الحصول في الماء وأنّ المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء وليس هذا من مجال الظنون بل هو مقطوع به"³.

فمن البدهي أن يصف ابن دقيق العيد ابن حزم بالجمود على ظواهر النصوص والاعتكاف عليها لدرجة جعل استدلاله أضعف ما يكون، بحيث أنه أغفل جوهر المسألة وهي أنّ المقصود من النهي في الوضوء في الماء الراكد هو عين النجاسة فمتى وقعت ثبت التحريم ولا يهم في ذلك طريقة تحقّقها سواءً بالمباشرة أم بغيرها؛ فالنهي إذن ينصبّ على وصف النجاسة لا بطريق وصولها إلى الماء، ولعل ما يثير الدهشة والغرابة أيضاً أنّ ابن حزم اعتبر أنّ النهي يشمل فقط الذي أوقع النجاسة أما غيره فيجوز له الوضوء أو الاغتسال من الماء الذي بال فيه الآخر!!.

كما ردّ الإمام النووي على الظاهرية في هذه المسألة بقوله: "وهذا مذهب عجيب وفي غاية الفساد فهو أشنع ما نُقل عنه إن صح عنه رحمه الله، وفساده مُغنٍ عن الاحتجاج

¹ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج1/142.

² كاز الشيء كوزاً أي جمعه، والكوز من الأواني والجمع أكواز وكيزان وكوزة مثل عود وعيدان وأعواد وعوذة، واكتاز الماء اغترفه، انظر ابن منظور، لسان العرب، ج5/402، 403.

³ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج1/73.

عليه ولهذا أعرض جماعة من أصحابنا المعتنين بذكر الخلاف عن الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه وقالوا فساده مغن عن إفساده"¹.

2/ وجوب الاضطجاع بعد صلاة ركعتي السنة في صلاة الفجر

أفرط ابن حزم في هذه المسألة في الأخذ بالظاهر وأوجب على كل من صلى ركعتي الفجر أن يضطجع على شقّه الأيمن قبل صلاة ركعتي فريضة الصبح وسواء صلى في الوقت أو قضاء من نسيان أو عمدا فلا يترك الضجعة وإن لم يصل ركعتي الفجر لم يلزمه ذلك، وإن عجز عن الضجعة على الجنب الأيمن لخوف أو مرض أشار إلى ذلك بحسب قدرته وطاقته ولا يجزئه الإتيان بها بعد صلاة ركعتي الفريضة، ودليله في ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على يمينه"²، وحكم الناسي كالعادم لأن من نسي فرضا من فروض الصلاة كالطهارة فعليه الإتيان به لأنه لم يأت بالصلاة كما أمر³.

ويدل على بطلان هذا القول أنه لم يقل به أحد من أهل العلم قديما أو حديثا وكذا ورود بعض الآثار التي تدل على عدم وجوبها منها ما روي عن عائشة أنها قالت: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلى ركعتي الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع"⁴.

وذكر الحافظ ابن حجر أن الأئمة قالوا بعدم الوجوب بحديث عائشة رضي الله عنها وحملوا الأمر الوارد بذلك في حديث أبي هريرة عند أبي داود وغيره على الاستحباب، وأفرط ابن حزم في ذلك وجعلها شرطا لصحة الصلاة، وطعن ابن تيمية ومن تبعه في صحة الحديث الذي استدلل به ابن حزم لتفرد عبد الواحد بن زياد⁵ به وأن في حفظه مقال¹.

¹ النووي، المجموع شرح المذهب، ج1/81.

² ابن خزيمة، الصحيح، كتاب الصلاة، باب استحباب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، رقم 1120، ج1/556، أبو داود، السنن، كتاب الصلاة، باب الاضطجاع بعدها، رقم 1261، ج2/443، وصححه الترمذي، انظر الرباعي، فتح الغفار، رقم1417، ج1/451.

³ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2/227.

⁴ البخاري، الصحيح، كتاب التهجد، باب الحديث يعني بعد ركعتي الفجر، رقم 1168، ج2/57، مسلم، الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل، رقم 743، ص 335.

⁵ أبو بشر العبدي روى عن يونس بن عبيد والأعمش وعنه عبد الرحمن بن مهدي وفي حديثه عن الأعمش مقال، احتجا به الصحيحين وتجنبنا تلك المناكير التي نقمت عليه، قال أحمد وغيره ثقة مات سنة 176هـ، انظر المقدمي محمد بن أحمد،

قال ابن القيم: "وقد غلا في هذه الضجعة طائفتان وتوسط فيها طائفة ثالثة، فأوجبها جماعة من أهل الظاهر وأبطلوا الصلاة بتركها كابن حزم، وكرهها جماعة من الفقهاء وسمّوها بدعة، وتوسط فيها مالك وغيره فلم يروا بأسا لمن فعلها راحة وكرهوها لمن فعلها استئنا، واستحبّها طائفة على الإطلاق سواء استراح بها أم لا"².

وبهذا يتبين ضعف قول ابن حزم في المسألة إذ لم يسبق إليه أحد ويترجح قول غيره.

3/ بطلان الصوم في السفر

يرى ابن حزم أنّ من سافر في رمضان سفر طاعة أو معصية فيجب عليه الفطر وإذا صام أثم وبطل صومه، وقد أطال الحديث في هذه المسألة³، واستدل على رأيه بقوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة: 184.

كما استدل ببعض الآثار أيضا منها: ما روى جابر رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس، ثم دعا بقَدْحٍ من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب فقليل له بعد ذلك إنّ بعض الناس قد صام فقال أولئك العصاة أولئك العصاة"⁴.

واستدل أيضا بما رواه جابر حين قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا؟ فقالوا صائم فقال ليس من البر الصوم في السفر"⁵.

ورفض ابن حزم قَصْرَ النهي عن الصوم في السفر على الإرهاق أو التعب الشديد واعتبر أنّ بلوغ تلك الحالة محرّم سواء أكان ذلك في الحضر أم السفر، وتخصيص النبي

التاريخ وأسماء المحدثين وكُنَاهُمْ، ت محمد اللحيان، دار الكتاب والسنة، ط1، 1415هـ، ص 112، الذهبي شمس الدين، ميزان الاعتدال، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1382هـ، ج2/672.

¹ ابن حجر، فتح الباري، ج3/44.

² ابن القيم، زاد المعاد، ج1/308، 309.

³ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج4/384.

⁴ مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، رقم 1114، ص 498.

⁵ البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب قول النبي لمن ظلل عليه واشتد الحر: "ليس من البر الصوم في السفر"، ج3/34، مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في رمضان للمسافر في غير معصية، رقم 1115، ص 498.

صلى الله عليه وسلم بالمنع من الصيام في السفر إبطال لهذه الدعوى المفتراة عليه ويجب أخذ كلامه بعمومه وإطلاقه فيحرم الصيام في السفر سواء كان السفر مُرهِقاً أم مريحاً¹. ومذهب الجمهور مخالف لرأي ابن حزم في المسألة وحملوا النهي الوارد في الأثرين عن السفر الذي يرهق المرء ويُنهك قواه أما إذا لم يكن كذلك فصيامه صحيح ولا شيء عليه، وما يؤكد هذا المعنى ما صح عن أنس رضي الله عنه أنه قال: "كنا نساfer مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم"².

فقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس من البر الصيام في السفر" أراد بذلك من يجهد الصوم ويشق عليه وأنّ ترغيب الصحابة رضي الله عنهم في الإفطار عام الفتح لأجل أن يتقوّوا على العدو، وحين لم تطب نفوسهم بالإفطار وهو صلى الله عليه وسلم وافقهم فيه لأنه لمّا أخبر بأنّ قوما صاموا بعد ذلك سماهم عصاة لمخالفتهم ما رغب فيه ووافقهم عليه³. ويُفهم من هذا أن النظر في علل النصوص ومعانيها في غاية الأهمية للجمع فيما بينها ونفي التعارض عنها، ورفض ابن حزم التعليل أدى به في هذه المسألة للأخذ ببعض النصوص التي ورد في ظاهرها النهي عن الصوم في السفر ويغض الطرف عن النصوص الأخرى التي تدل على الجواز، ولا شك أنّ النبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى وقوله حق لا تعارض فيه ولا اختلاف.

والذي يجعل المجتهد يُجيدُ النظر فيجمع بين تلك النصوص هو أعمال التعليل والالتفات إلى المقاصد والمعاني، فيحمل ما جاء في أحاديث النهي عن الصوم في الذي يسبب الإرهاق والمشقة الشديدة، أما الأحاديث التي تدل على الجواز فيحملها على الصوم الذي لا ينال صاحبه الإرهاق والضعف، ففي زماننا مثلاً وسائل النقل تطوّرت كثيراً إذ أصبح بإمكان

¹ انظر ابن حزم، المحلى بالآثار، ج4/400.

² البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار، رقم 1947، ج3/34، مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، رقم 1116، ص 499.

³ انظر الرافعي أبو القاسم، شرح مسند الشافعي، ت أبو بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1428هـ، ج21/3، بتصرف يسير.

المرء أن يسافر لمسافات طويلة ولا يناله التعب أو الإرهاق وإن صام المرء في مثل هذا الحال فمن الخطأ أن يقال له بأن صومك باطل وعليك قضاؤه.

4/ التأفيف على الوالدين

لا شك أن من له أدنى معرفة باللغة العربية بمجرد أن يقرأ قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهَرَّهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ الإسراء: ٢٣، يفهم أن النهي عن قول "أفٍّ" للوالدين يستلزم النهي عما هو أعظم من ذلك كالضرب والشتم والسب وغيرها، والغريب أن ابن حزم يرى أن النهي في الآية لا يشمل إلا التأفيف، فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم للضرب والشتم واللعن أو القتل!!

والأغرب من ذلك أنه دافع عن ظاهره بشراسة حين تناول هذه الآية واعتبر أن النهي عن غير التأفيف إنما يفهم من أن الآية التي اقتضت الإحسان والقول الكريم، وخفض الجناح والرحمة، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل أنواع البر والخير بهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل أنواعه وصوره والمنع عن كل ضرر وعقوق، ولو كان النهي عن قول "أفٍّ" مغنيا عن ما سواه من وجوه الأذى الأخرى لما كان لذكره تعالى في نفس الآية النهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى، ويفهم أن لكل لفظ في الآية معنى غير ما في الألفاظ الأخرى، ومن البرهان الضروري على أن نهى الله تعالى عن قول المرء لوالديه أفٍّ ليس نهيا عن الضرب والقتل والشتم وما عدا ذلك؛ لأن من حدث عن شخص قتل آخر أو ضربه حتى كسره مثلا وقذفه وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله، وقال الشاهد إن الجاني أي القاتل والقاذف أو الضارب قال للمجني عليه "أفٍّ" لكان ذلك إجماعا على أن تلك شهادة زور، فكيف نحكم على أن تحريم الضرب أو القتل أو غيرهما يفهم من تحريم التأفيف؟¹

ولعل بطلان قول ابن حزم في استدلاله في الآية أوضح من أن يناقش فكما هو معلوم شرعا وعقلا وعرفا أن النهي عن الشيء اليسير يقتضي من باب أولى النهي عما هو أعظم منه؛ فقول الوالد لولده حين ينصحه يا بني لا تسرق بيضة أو درهما فمعلوم بداهة لدى الابن

¹ انظر ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج58/7، 59.

أن ما هو أعظم قيمة من البيضة أو الدرهم أولى وأحرى بالاجتناب والنهي؛ ومثل هذا لا يحتاج إلى نظر أو تأمل لأنه مما يفهم بداهة من الكلام.

ولهذا ردّ ابن تيمية على قول ابن حزم في هذه المسألة بقوله: "ومن لم يَلْحَظِ المعاني من خطاب الله ورسوله ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر كالذين يقولون إنّ قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُقٍ﴾ لا يفيد النهي عن الضرب وهو إحدى الروايتين عن داود واختاره ابن حزم؛ وهذا في غاية الضعف بل وكذلك قياس الأولى وإن لم يدلّ عليه الخطاب لكنه عُرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف"¹.

وقد أفادت هذه الأمثلة والنماذج التي سقتها أنّ الاعتماد على الظواهر في الاجتهاد واستنباط الأحكام وإغفال المعاني والمقاصد وإهمال الالتفات إلى العلل ومناطات الأحكام يعدّ من أهم الأخطاء المنهجية في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها، وبطبيعة الحال هذا ما جعل ابن حزم في كثير من المسائل يفقد صوابه ويقرر أحكاماً عجيبة يتضح وجه الخطأ فيها لكل من كان له أدنى اطلاع على معاني النصوص ومقاصدها.

المطلب الثاني: منهج الباطنية في أعمال المقاصد لتفسير النصوص

شهدت الساحة الإسلامية في القرن الثالث الهجري ظاهرة فكرية خارجة عن منظور الفكر الإسلامي المعتدل في تأويل النصوص وهي ظهور الاتجاه الباطني؛ وقد خصصت هذا المطلب لبيان أهم المسائل التي يتعلق بالفكر الباطني وكذا بعض معتقداتهم وأهدافهم.

الفرع الأول: مفهوم الباطنية وبيان وأهدافهم

أولاً: التعريف بالباطنية وبيان فرقههم

1/ تعريف الباطنية

الباطنية مصطلح عام نسبة إلى "الباطن" المقابل "للظاهر" وعرفها الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله: "الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص؛ فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج21/207.

حقائق خفية وأسرار مكتوبة وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار"¹.

وسمي الباطنية بهذا الاسم لأنهم يعتقدون أنّ لكلّ ظاهر باطنا ويعتبرون أنّ الظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب والجوهر وغاية مذهبهم الانسلاخ عن شريعة الإسلام؛ فبناءً على مقالتهم يلزم أن يكون لكل ظاهر باطن كان الوقوف عليها مستغنيا عن الظواهر وتكون الظواهر أشكالاً وقوالبا لا معنى لها ما دام الباطن هو الجوهر والحق².

وقال الإمام الغزالي: "إنما لُقِّبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية وهي عند العقلاء والأدكياء رموزاً وإشارات إلى حقائق معينة ومن تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار كأنّ تحت الأواصر والأغلال"³.

ويؤكد ابن الجوزي تلقيب الباطنية بهذا اللقب فيقول: "فإنهم ادَّعوا أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري مجرى اللب من القشر وأنها توهم الأغبياء صوراً وتُفهم الفطناء رموزاً وإشارات إلى حقائق خفية، ومن ارتقى إلى علم الباطن انحطّ عن التكلف واستراح من أعبائه... وغرضهم فيما وضعوا من ذلك إبطال الشرائع لأنهم إذا صرفوا العقائد عن غير موجب الظاهر بدعوى الباطن على ما يوجب الانسلاخ من الدين"⁴.

ومما قال الشهرستاني عن سبب تلقيب الباطنية بهذا اللقب: "إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأنّ لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلاً"⁵

¹ بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية والقرامطة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2008م، ص 751.

² انظر الغزالي، فضائح الباطنية، ص 11، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج5/1، الديلمي محمد بن الحسن، بيان مذهب الباطنية وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ت شتروطمان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2004م، ص 34.

³ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 11.

⁴ ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ، ج12/289.

⁵ الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل، ص 201.

2/ فرق الباطنية

وأما فرق الباطنية فهي كثيرة فقد جعلها الغزالي تسعة فرقة وهي: الباطنية ولقبوا لذلك لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن وظواهر، والقرامطة نسبة إلى رجل يقال له حمدان قَرْمِط¹ وهو من أهل الكوفة وهو أحد دعواتهم وسمي أتباعه بالقرامطة، وأما الخَرمية فلقبوا بها نسبة لما يؤول إليه مذهبهم الفاسد إلى طَيِّ بساط التكليف والتخلص من أعباء الشرع وكان هذا لقباً للمزدكية الذين هم أهل إباحة أيام المجوس، وأما البابكية فهو اسم لطائفة منهم بايعوا رجلاً يقال له بابك الخُرَمي² وكان خروجه في أذربيجان، وأما الإسماعيلية فيدعون أن إمامهم هو محمد بن إسماعيل بن جعفر³ الذي هو الإمام السابع من نسل النبي صلى الله عليه وسلم، وأما السَّبعية فلقبوا بها لأمرين أحدهما اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة وأن الانتهاء إلى السابع هو الأخير وهو المراد بالقيامة والآخر قولهم أن تدابير العالم السفلي منوطة بالكواكب السبعة، وأما المَحَمرة فقليل بسبب صبغهم للباس بالحمرة والذي كان شعاراً لهم، وأما التعليمية لأن مذهبهم قائم على إبطال الرأي وتصرف العقول ودعوة الناس للتعليم من الإمام المعصوم⁴.

¹ قَرْمِط الكوفي: بكسر القاف والميم رأس القرامطة من الباطنية وإليه نسبتهم واختلف في اسمه فقليل حمدان وقيل الفرخ بن عثمان أو يحيى، كان يظهر الزهد والتقشف ليستميل الناس إليه، وتداخلت كتب التاريخ بأخبار دعواته والأرجح أنه هو الذي قبض عليه عامل الرحبة سنة 293هـ وقتله المكتفي بالله العباسي، انظر ابن العديم كمال الدين، بغية الطلب في تاريخ حلب، ت سهيل زكار، دار الفكر، د. ت، ج2/929، الزركلي خير الدين، الأعلام، ج5/194.

² بابك الخرمي بضم الخاء وفتح الراء المشددة ولد بأذربيجان أظهر مذهب الباطنية ودعا الناس فاجتمع عنده عشرون ألف فارس واحتوى مدن وحصون، ولما ولي المعتصم بعث إليه الأفشين فحصره وأسره ولما أحضره أمر بقطع يديه ورجليه وبعث برأسه إلى خراسان وكان ذلك سنة 222هـ، انظر الصفدي صلاح الدين، الوافي بالوفيات، ت أحمد الأرنبوط، تركي مصطفى، إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، 1420هـ، ج 39/10.

³ هو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالب الهاشمي تولى الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه أو اختفائه سنة 138هـ، وأنه كان يكنى بالمكتوم ولد بالمدينة وتوفي ببغداد، والقرامطة تعده من أولي العزم، وهو عند الدروز أول الأئمة السبعة، والإسماعيلية زعموا أن الإمامة انتهت إليه، وكانت وفاته نحو 198هـ، انظر الزركلي خير الدين، الأعلام، ج6/34.

⁴ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 11 وما بعدها.

ثانياً: جذور مذهب الباطنية وأصله

إنَّ تحديد وقت ظهور الدعوة الباطنية بدقة في غاية الصعوبة وقد اختلف أهل التاريخ في ذلك، لكن الأمر الذي لا شك فيه أنَّ بعض المحطات التاريخية كان لها أثر كبير في تشكيلها؛ فقد كان لليهودية والنصرانية تأثير كبير في الحركات الباطنية بمختلف مشاربها وذلك من خلال الآراء التي غرسها عدد من اليهود وغيرهم من أتباع الملل المنحرفة حين تظاهروا باعتراف الإسلام قُصدَ نشر سمومهم وزرع شرورهم بين أوساط المسلمين؛ فكانت فكرة التشيع لعلي ونصرة أهل البيت ستارا لتحقيق أغراضهم، وكان أيضاً للفكر الفلسفي اليوناني أثر كبير ودور لا يستهان به في تغذية الفكر الباطني لا سيما بعد ترجمة المؤلفات الفلسفية الكثيرة كالأفلاطونية والفيثاغورية¹.

فدعوة الباطنية ليست بالجديدة لأن أفكارها جاء بها بعض علماء اليهود الذين أولوا التوراة على أسس الفلسفة اليونانية لتحريفها وذلك عن طريق الجمع بين التأويل الباطني وادعاء الكشف عن الغيب وأسرار الحروف وغير ذلك من الطرق التي تقوم على التلفيق بين رواسب الفلسفة الإغريقية والعقائد الفارسية، وهذا الاتجاه كان معروفاً لدى فلاسفة اليونان والإسكندرية وهي التي تعرف بجمعيات أهل العرفان أو الجمعيات الغنوصية² الذين يرون أن علمهم الباطن هو العرفان؛ وهو الذي يقع في القلوب عن طريق الإشراق أو الوحي المباشر وحاولت نسخ الشرائع السابقة التي أنزلت على الأنبياء وذلك بضرب بعضها ببعض ومن ثمة القضاء عليها جميعاً وإحلال محلها الدين العالمي الذي يقوم في زعمهم على الإشراق والكشف³.

¹ انظر الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى، الأردن، ط2، 1406هـ، ص 36، وأصل الكتاب رسالة أعدها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة من كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بإشراف الدكتور زيد بن عبد العزيز الفياض.

² الغنوصية هي كلمة يونانية معناها المعرفة ولكنها تطورت حتى صارت تعني التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا أو تذوق المعارف تذوقاً مباشراً بطريقة الكشف، ولا تستند في ذلك على الاستدلال أو البرهنة العقلية، انظر محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مطبعة المعرفة، القاهرة، ط1، 1966م، ص 4.

³ انظر قاسم محمود، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص 256، 257، نقلاً عن الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 22.

ومن أصحاب التاريخ من ذكر أنّ الذين أسسوا هذه الدعوة في العالم الإسلامي جماعة منهم ميمون بن ديسان المعروف بالقدّاح¹ وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق من أهل الأهواز، ومنهم محمد بن الحسين الملقب بدندان² وكانا آنذاك بالسجن وبعدما خلاصا منه ابتدأت دعوتهما في التوسع حتى دخل فيها قوم من غلاة الرفض والحلولية مثل قرمط الكوفي الذي تنسب إليه فرقة القرامطة، ومن أصحاب التاريخ من ذكر بأن الذين وضعوا أسس المذهب الباطني كانوا من أحفاد المجوس الذين مالوا إلى دين أسلافهم ولم يجسروا على إظهاره إلا خوفا وتأولوا آيات القرآن الكريم وسنن النبي صلى الله عليه وسلم بما يوافق عقيدتهم الباطلة³.

وقال الحمادي اليماني⁴ وهو الذي دخل مذهبهم وأطلع على أسرارهم: "أصل هذه الدعوة الملعونة التي استهوى بها الشيطان أهل الكفر والشقوة ظهور عبد الله بن ميمون القداح في الكوفة، وما كان له من الأخبار المعروفة والمنكرات المشهورة فنصب للمسلمين الحبائل وبغى لهم في الغوائل ولبس الحق بالباطل وجعل لكل آية من كتاب الله تفسيرا، ولكل حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تأويلا وزخرف الأقوال وضرب الأمثال وجعل لآي القرآن شكلا يوازيه ومثلا يضاهيه"⁵.

¹ ميمون بن داود بن سعيد القداح من رؤوس الإسماعيلية قيل اسم أبيه ديسان أو غيلان كان يظهر التشيع ويبطن الزندقة ولد بمكة وانتقل إلى الأهواز واتصل بمحمد الباقر وابنه جعفر الصادق، توجه إلى طبرستان ففلسطين حيث ألف كتابيه الميزان والهداية وتوفي بها نحو 170هـ، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج15/148، الزركلي، الأعلام، ج7/341.

² أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن مهران أبو جعفر الأهوازي من كبار الشيعة الباطنية يلقب بدندان كان كثير التصانيف قال أبو جعفر الطوسي ذكروا أنه غال وحديثه يعرف وينكر، انظر ابن حجر أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1390هـ، ج1/157.

³ البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص 265 وما بعدها.

⁴ محمد بن مالك بن أبي الفضائل اليماني فقيهه باحث أدرك أيام علي بن محمد الصليحي وسمع ما يقال عن دعوته الباطنية فدخل في مذهبه مختبرا واطلع على بعض كتبه ثم أقنع عنه، وصنف كتابا سماه كشف أسرار الباطنية وفيه شيئا من تاريخهم وضلالاتهم، توفي نحو 470هـ / 1077م، انظر الزركلي، الأعلام، ج7/16.

⁵ اليماني الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ت محمد عثمان الخشيت، مكتبة الساعي، الرياض، د. ط، د. ت، ص 31، 32.

كما كان لعبد الله بن سبأ¹ أثر بارز في ظهور الفكر الباطني وهو الذي حاول تحريف الإسلام وذلك بتحريف القرآن الكريم وإدخال العقائد الفاسدة فيه والأفكار المنحرفة كما حدث مع اليهودية والنصرانية حين وقع تحريف التوراة والإنجيل؛ فكان يعمل على نشر مبدأ الوصاية -بمعنى أن عليا وصي النبي محمد عليه السلام- فنادى بعقيدة الحلول وأخذ منه هذه الأفكار الفاسدة من جاء بعده فسلكوا طريقه واتبعوا نهجه في تحريف شرائع الإسلام².

ويفهم مما سبق أن الفكر الباطني الذي ظهر في اليهودية والنصرانية القديمة كان له أثر كبير في الحركات الباطنية التي ظهرت في العالم الإسلامي وكان ذلك نتيجة للبذور التي زرعها بعض الزنادقة من اليهود وغيرهم ممن تظاهروا باعتناق الإسلام؛ بحيث تلقفها دعاة الفكر الباطني وجعلوا منها أساسا يبنون عليه آراءهم ومعتقداتهم، كما وجدوا ضالتهم في الفلسفة اليونانية لا سيما الأفلاطونية والفيثاغورية منها وذلك بعد تطور حركة الترجمة في العالم الإسلامي وكانت الإسكندرية أحد أهم مراكز تدريس الفلسفة وكذا سوريا وبلاد العراق³.

واشترك إخوان الصفا⁴ مع الحركات الباطنية الأخرى في الاهتمام بالفلسفة ولذلك عظموا أمرها وأعلوا شأنها واعتبروها الشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان، وأنه من أعظم غاياتهم المزج بين الفلسفة والدين لذلك كثيرا ما يستدلون بشواهد فلسفية وأقوال أرسطو وفيثاغورس كما كانوا يثبتون أقوالا مأثورة عن النبي عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ويعملون على التلفيق بين الأديان وبين أقوال الفلاسفة، وفي نظرهم يعتبرون العلوم الحكيمية والفلسفية والشريعة النبوية أمران إلهيان يتفقان في الغرض والقصد وإن اختلفا في الفروع، فإن كان الغرض الأقصى من

¹ رأس الطائفة السبئية التي كانت تقول بألوهية علي أصله من اليمن ودخل دمشق أيام عثمان فأخرجه أهلها فانصرف إلى مصر وجهر ببذعته، وقال ابن حجر: عبد الله بن سبأ من غلاة الزنادقة ضال أحسب أن عليا أحرقه بالنار، انظر ابن حجر، لسان الميزان، ج3/289، الزركلي، الأعلام، ج4/88.

² انظر الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 33.

³ انظر الخطيب محمد، المرجع السابق، ص 26، 27.

⁴ إخوان الصفا هم جماعة من الإسماعيلية الباطنية لزموا التكتّم وألّفوا مقالات وعددها إحدى وخمسون مقالة؛ خمسون منها في الحكمة ومقالة حادية وخمسون لأمراض المقالات ثم بثّوها وكتّموا أسماءهم ولقّبوا الناس وسموها رسائل إخوان الصفا وخلص الوفاء، انظر التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية، بيروت، ط1، 1424هـ، ص 163، ابن تيمية تقي الدين، النبوات، ت عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1420هـ، ج1/403.

الفلسفة التشبه بالإله حسب طاقة البشر فإن الغرض من النبوة تهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها وتقويم سلوكها وتخليصها من عالم الفساد¹.

وكشفت أصل التأويل الباطني واعتباره من مخلفات الفلسفة اليونانية والديانات القديمة المنحرفة أمر تجلى عند علماء المسلمين الذين رثوا تلك الضلالات على أصحابها، فهذا ابن تيمية بعد عرضه مزاعم الباطنية وأمثالهم يقول: "بل أخبارهم التي يتبعونها إنما هي اتباع للمتفلسفة المشائين التابعين لأرسطو، ويريدون أن يجمعوا بين ما أخبر به الرسل وما يقوله هؤلاء كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا"².

وفي موضع آخر قال: "فظهرت الملاحدة الباطنية ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان مع ما أظهوره من التشيع"³.

ويضيف قائلاً: "وهم تارةً يبنون قولهم على مذاهب الفلاسفة الطبيعيين أو الإلهيين وتارةً يبنونه على قول المجوس الذين يعبدون النور ويضمون إلى ذلك الرفض، ويحتجون لذلك من كلام النبوات إما بقول مكذوب ينقلونه، وإما بلفظ ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم فيحرفونه عن مواضعه كما يصنع أصحاب رسائل إخوان الصفا"⁴.
ومن أهم الأهداف التي كانت ترمي إليها دعوة الباطنية ما يأتي⁵:

- التقرب إلى الناس بما يميلون إليه وتمييز من يمكن استدراجه والوثوق به ويسمون ذلك بالتقرُّس.

- الاشتغال بالحدس وشدة الذكاء بحيث يسهل استخراج المعنى من المستجيب لمسايرته عليها.

¹ الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ص 192، عمارة محمد، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، القاهرة، د. ط، 2010م، ص 100.

² ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج3/496.

³ ابن تيمية تقي الدين، بيان تلبيس الجهمية، ت مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ، ج2/478.

⁴ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج3/508.

⁵ انظر الغزالي، فضائح الباطنية، ص 21 وما بعدها، الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات، ص 98، وما بعدها، وانظر بتفصيل أكثر الدلمي محمد، بيان مذهب الباطنية وبطالته، ص 38 وما بعدها.

- استئناس المستجيبين وأستصحابهم والتلطف إليهم ومناققتهم لإحكام الأئس بهم واستمالتهم ويسمون ذلك التأنيس.
- الاجتهاد في تغيير عقيدة المستجيب وزعزعتها ويسمون ذلك التشكيك، والتهويل عليه وتعظيم الأمر في نفسه وتركه معلقا تساوره الشكوك حتى لا يصل فيها إلى شيء ويسمون ذلك التعليق.
- عدم الكشف عن الأسرار إلا إذا أقسم المستجيب على أن لا يفشي سرا ولا يبدي مخالفة ويسمون ذلك ربطا، أي أن المستجيب يربط لسانه بأيمان مغلظة وعهودا موثقة.
- عدم بث الأسرار بعد اليمين دفعة واحدة وذلك من خلال الاحتيال على المستجيب بأن للظواهر بواطنها وأن الظاهر بمنزلة القشر وأن الواجب بلوغ اللباب.
- وإذا بلغ بالمستجيب ترك حدود الشرع وتكاليفه فذلك هو الخلع وأما السلخ عندهم فيعنون به سلخه من الدين؛ وفي مرحلة الخلع يتحقق الوصول بينما السلخ يتحقق البلاغ الأكبر.
- ولا يخفى أن الهدف الأسمى من ابتداع مذهب الباطنية هو القضاء على الإسلام وستبداله بأفكار منحرفة وآراء شاذة لا تراعي حرمة ولا أدبا متسترين في ذلك بمعرفة البواطن وأسرار التأويل، وقد أشار الشاطبي إلى ذلك في كتابه الاعتصام فقال: "قوم أرادوا إبطال الشريعة جملة وتفصيلا وإلقاء ذلك فيما بين الناس لينحلّ الدين في أيديهم... ؛ فصرفوا أعناقهم إلى التحيل على ما قصدوا بأنواع من الحيل من جعلتها صرف الهم من الظواهر إحالة على أن لها بواطن هي المقصودة وأن الظواهر غير مرادة، فقالوا كل ما ورد في الشرع من الظواهر والتكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية أمثلة ورموز إلى بواطن"¹.
- ومن هنا يُعلم أنّ الباطنية انتحلوا مذهبهم الباطل الذي يؤول إلى إبطال أحكام الشريعة بظواهرها ومقاصدها زعما منهم أنهم يأخذون ببواطن وأسرار النصوص؛ وأنكروا بذلك التكاليف الشرعية وكذا الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة الواردة في البعث والحشر وأمور الغيب المختلفة.

¹ الشاطبي، الاعتصام، ج1/322.

الفرع الثاني: أثر التفسير الباطني في إبطال نصوص الشريعة والرد على ذلك
أولاً: أثر التفسير الباطني في إبطال نصوص الشريعة

يقوم الفكر الباطني على أساس الغلو في المعاني وتأويل النصوص والادعاء بأن النصوص الشرعية لها معانٍ باطنية خفية تختلف عن تلك المعاني التي قد تُفهم من ظاهرها؛ إذ أن النصوص عندهم ليست إلا قوالب لمعانٍ باطنية ينبغي معرفتها والإحاطة بها فهي بمثابة الأجساد التي لا تكتسب قيمة إلا إذا حلت الروح فيها لتزخر بالحياة.

فمذهبهم يقوم على فكرة أن لكل ظاهر باطن وهو المقصود في الحقيقة وجعلوا ذلك قاعدة عامة في جميع أنواع النصوص، وتأويلاتهم لا تناسب المعنى الظاهر من حيث الحقيقة والمجاز بحيث جعلوا للعبارة الواحدة عدة تأويلات ويذكرون في ذلك حديثاً ينسبونه إلى جعفر الصادق -رحمه الله- بهتانا وزورا أنه قال: "إنا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه، فقال أحدهم متفكراً سبعة أوجه يا ابن رسول الله؟ فقال نعم وسبعين ولو استزادنا لزدناه"¹.

فالباطنية بتعدد فرقهم يتفنون على أن التأويل ركن عظيم وأساس متين في معتقدتهم، فما من فرقة إلا وجعلت من التأويل متكأً واتخذته مستنداً لترويج بضاعتهم الفاسدة ولذلك أصبح علامة بارزة وسمة واضحة للدلالة على الفرق الباطنية ومميزاً لها عن سائر الملل الضالة. فهم يرون أنّ من تقاعد عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار والبواطن في القرآن والسنة وقنع بظواهرها كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع، ومن ارتقى إلى علم الباطن سقط عنه التكليف واستراح من أعبائه والعارفون بالبواطن هم المقصود من قوله تعالى ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ الأعراف: ١٥٧، ويزعمون أنّ من صار إلى التأويل الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة².

وحين تناولوا نصوص القرآن الكريم اعتبروها قوالب للمعاني التي أرادوها فاعتدوا على سُوره وآياته ليقرروا معانٍ غريبة ومفاهيم بعيدة يتعجب منها ذوي العقول والألباب؛ إذ لم يعرفها حتى من أنزل عليه القرآن وهو محمد صلى الله عليه وسلم ولا صحابته رضي الله عنهم

¹ ابن حيون النعمان بن محمد، أساس التأويل، ت عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، د. ط، د. ت، ص 27.

² انظر عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص 96، 97.

الذين هم أعلم الناس في هذه الأمة بعده، وأنشؤوا معانٍ بعيدة عن سياق القرآن الكريم ودلالاته ومخالفة لكلام العرب¹.

ومما استدل به الباطنية على مذهبهم قوله تعالى ﴿ وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَثِمِ وَبَاطِنَهُ ﴾ الأنعام: ١٢٠، وقوله ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ الأعراف: ٣٣، والظاهر بزعمهم ما تساوى به الناس وأما الباطن فهو ما اطلع عليه خواصهم الذين يوهمون على الجهال ويلبسون عليهم بعد دعوتهم إلى إسقاط التكليف عنهم وإراحتهم من الالتزام بأحكام الشرع ليضلّوهم عن سواء السبيل².

وحرص أصحاب هذا الفكر المنحرف حرصاً شديداً على الطعن في القرآن الكريم وتحريف معانيه وتبديلها بعدما أدكوا أنه الأصل العظيم الذي تتبني عليه شريعة الإسلام، ولذلك قال أحد دعواتهم في رسالته إلى أحد أصحابه: "إني أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور، وإبطال الملائكة في السماء وإبطال الجن في الأرض، وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول بأنه قد كان قبل آدم بشر كثير فإن ذلك عونٌ لك على القول بقدم العالم"³.

وقد سلك إخوان الصفا سبيل الباطنية بحيث زعموا أنهم يقربوا به الطريق إلى الجنة فقالوا بأن الشريعة قد وقع تدنيها بالجهالات واختلطت بالضلالات وأنه لا سبيل إلى تطهيرها إلا بالفلسفة التي تشتمل على الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية؛ وبالتالي فكما اتّصلت الفلسفة بالشريعة حصل الكمال وصنّفوا في ذلك رسائل في جميع أجزاء الفلسفة وادّعوا أنهم فعلوا ذلك ابتغاء مرضاة الله حتى يخلصوا الناس من الآراء الفاسدة والأفعال السيئة التي بسببها يشقى أهلها وقاموا بحشو تلك الرسائل بالأمثال والحروف المحتملة والطرق الموهمة⁴.

¹ انظر ابن حيون، أساس التأويل، ص 184 - 188.

² انظر اليماني الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ص 23 وما بعدها.

³ البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص 280.

⁴ التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ص 163.

واختلقت الباطنية بعض الأحاديث للترويج لبهتانهم وزورهم، فروى ابن حيون¹ قاضي المعز لدين الله الفاطمي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما نزلت عليّ آية إلا ولها ظهر وبطن"².

ومما نسبوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حدٍ مطلع"³.

وها هو ابن حيون يستدل على التأويل الباطني بجملة من الآيات الكريمة التي قام بتحريفها، من ذلك قوله تعالى ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ العنكبوت: ٤٣، وقوله ﴿ وَقَدْ صَرَّبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾ الروم: ٥٨، وقوله أيضا ﴿ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ يوسف: ٦، وزعم أن الله سبحانه وتعالى في هذه الآيات الكريمة ذكر للأمثال والباطن والتأويل وذلك معلوم في لسان العرب الذي جاء به القرآن، وأنه يأتي بالشيء الواحد وله معنى في ظاهره وآخر في باطنه فجعل سبحانه ظاهره معجزة رسوله وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب إلا محمد عليه الصلاة والسلام ولا يأتي بباطنه إلا الأئمة من ذريته وهم يخاطبون الناس بقدر ما يفهمون ويمنعون منه من يجب منعه ويدفعون عنه من استحق دفعه ودليل ذلك قوله تعالى ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ ص: ٤٣٩.

واستنادا إلى التأويل حرّفت الباطنية جملة من الأحكام العقديّة وجاؤوا بقول باطل فيها فزعموا بوجود إلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمن إلا أن أحدهما علة لوجود الثاني واسم العلة السابق واسم المعلول اللاحق، وأن الأول هو التام بالفعل والثاني بالإضافة إليه ناقص لأنه معلول والسابق لا يوصف بوجود ولا بعدم، وأما معتقدهم في النبوات فهي قريبة من مذهب الفلاسفة وذلك أن النبي في نظرهم عبارة عن شخص فاضت عليه قدسية

¹ هو الحسين بن علي بن النعمان بن محمد قاضي الإسماعيلية ولد بالمهدية بتونس وقدم مع أبيه القاهرة وولي القضاء بها وبالإسكندرية والشام وهو أول من أضيفت إليه الدعوة من قضاة العبيديين، قُتل وأُحرق بالنار سنة 395هـ، انظر ابن حجر أحمد بن علي، رفع الإصر عن قضاة مصر، ت علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ، ص 140.

² ابن حيون، أساس التأويل، ص 30.

³ المستغفري أبو العباس، فضائل القرآن، ت أحمد السلوم، دار ابن حزم، ط1، 2008م، ج1/276.

⁴ ابن حيون، أساس التأويل، ص 31، 32.

من السابق وقد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام، كما زعموا أن جبريل عليه السلام عبارة عن العقل الفائض ورمزٌ إليه، وأما القرآن الكريم فهو تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو جبريل ويسمى كلام الله مجازاً لا حقيقة¹.

وقد ردّ الإمام الغزالي على هذه العقيدة الفاسدة فقال: "أما القول باليهين فكفر صريح لا يتوقف فيه، لأنهم عرفوا أننا نعتقد أن للعالم صانعا واحدا قادرا عالما مريدا متكلماً سميعاً بصيراً حياً ليس كمثل شيء، وأن رسوله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما جاء به من الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار؛ وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين فمن رآها كفراً فهو كافر لا محالة"².

وردّ ابن تيمية على ضلال فرقة الباطنية بعد أن ذكر منهج السلف في الإيمان بالله وأسمائه وصفاته فقال: "وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية ونحوهم... ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان"³.

وأما معتقدتهم في القيامة والمعاد فهم ينكرون ذلك ويقولون أن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار وخلق الإنسان من نطفة وتولّد النبات والحيوان لا ينتهي أبد الدهر، وأولوا القيامة بأنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغيّر للأمر، وأنكروا ما ورد عن الأنبياء في شأن المعاد وزعموا أنه رجوع للأشياء إلى أصلها⁴.

¹ انظر الغزالي، فضائح الباطنية، ص 38 وما بعدها.

² الغزالي، المصدر السابق، ص 151.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7/3.

⁴ انظر الغزالي، فضائح الباطنية، ص 44.

وقد نقل البغدادي¹ رسالة متبادلة بين بعض الباطنية ومما جاء فيها: "وهل الجنة إلا هذه الدنيا ونعيمها وهل النار وعذابها إلا ما فيه أصحاب الشرائع من التعب والنصب في الصلاة والصيام والجهاد والحج"².

واعتقادهم في التكاليف الشرعية مبني على أمرين هما:

أحدهما: القول بالظاهر والباطن وأن كل التكاليف التي وردت في النصوص كالصلاة والزكاة والحج والصوم إلا وجعلوا لها معنيين أحدهما ظاهر وهو الذي فهمه المسلمون واتفقوا عليه والمعنى الباطن وهو في زعمهم مما اختصَّ به أئمتهم.
الآخر: معتقدهم عن البعث والجزاء والثواب والعقاب حيث أنهم اعتبروا أن المداومة على التكاليف عقاباً لمن خالفهم³.

وقد ألف ابن حيون الإسماعيلي كتاباً مختلفة فأول جميع شرائع الإسلام من منطلق الظاهر والباطن؛ فيقول في الصلاة إن مثلها مثل الدعوة والمؤذن الذي ينادي لها هو الداعي الذي يدعو إلى باطن الدعوة فظاهرها إتمام ركوعها وسجودها وفروضها ومسنونها وباطنها إقامة دعوة الحق في كل عصر، وإن مثل الصلوات الخمس في عددها مثل الدعوات الخمس لأولي العزم من الرسل، وكل صلاة منها مثل لدعوة واحد من أولي العزم من الرسل، وصلاة الظهر مثل دعوة نوح، والعصر مثل لدعوة إبراهيم، والمغرب مثل لدعوة موسى، والعشاء مثل لدعوة عيسى، والفجر هي الصلاة الخامسة مثل لدعوة الخامسة التي اختص بها محمد صلى الله عليه وسلم⁴.

¹ عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي عالم متقن من أئمة الأصول ولد ونشأ ببغداد كان يدرس سبعة عشر فنا وكان ذا ثروة، رحل إلى خراسان واستقر بنيسابور ثم فارقها على إثر فتنة وقعت فيها، من تصانيفه أصول الدين، فضائح القدرية، الفرق بين الفرق وغيرها توفي سنة 429هـ، انظر الصفدي، الوافي بالوفيات، ج31/19، الزركلي، الأعلام، ج48/4.

² البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص 282.

³ السلومي سليمان، أصول الإسماعيلية، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ، ص 649، 650، وأصل الكتاب بحث مقدّم لنيل الدكتوراه مقدّمة إلى قسم العقيدة بجامعة أم القرى، عام 1409هـ، بإشراف الدكتور عثمان عبد المنعم يوسف.

⁴ انظر ابن حيون النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1426هـ، ج1/148 وما بعدها

وقال في تأويل الزكاة أن المراد من ظاهرها إخراج ما يجب على الأغنياء للفقراء ودفعه إلى الأئمة الذين تعبد الله عز وجل الناس بدفع ذلك إليهم، وأما باطنها فهي طهارة أهل كل عصر وزمان عند إمام زمانهم، وأما الصوم فظاهره هو المعنى المتعارف عليه عند عامة الناس وهو الإمساك عن الطعام والشراب والجماع، وباطنه كتمان علم باطن الشريعة من أهل الظاهر، وأما الحج فظاهره الإتيان للبيت العتيق للأداء المناسك وباطنه الذي جعل الظاهر دليلاً عليه وهو إتيان إمام الزمان من نبيٍّ أو إمام وإتيان إمام الزمان مثله في الباطن مثل البيت الحرام¹.

وقال عن الاستطاعة الواردة في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ آل عمران: 97، بأن ظاهرها وجود الزاد والراحلة وأمن السبيل وأما معناها الباطن فالمراد بالزاد هو العلم والحكمة اللذين بهما حياة الأرواح، والراحلة أولياء الله وأسبابهم الذين يحملون أثقال العباد، وأما السبيل فمثله في الباطن أن يكون دليلاً على ذلك وحامله عليه وهاديه إليه ومفیده من العلم والحكمة².

وذكر الغزالي أن المنقول عن الباطنية في اعتقادهم في التكاليف الشرعية الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات وإنكار الشرائع غير أنهم ينكرون ذلك إذا نسب إليهم؛ وأنهم يرون الانقياد لتكاليف الشرع وذلك بناء على تفصيل الإمام وليس بمتابعة الشافعي وأبي حنيفة وغيرهما حتى يبلغوا درجة الكمال في العلوم، وإذا أحاطوا بحقائق الأمور واطلعوا على بواطنها وفق ما قرره الأئمة انحلت عنهم القيود وسقطت عنهم التكاليف؛ لأن المقصود من أعمال الجوارح في زعمهم تنبيه القلب لطلب العلم وإذا بلغ ذلك فإنه ينال السعادة القصوى، وأن تكليف الجوارح يجري في حق مجرى الحمُر التي لا يمكن رياضتها إلا بالأعمال الشاقة وأما المدركون لبواطن وحقائق الأمور فدرجتهم أرفع من ذلك³.

ومما ذكر الشاطبي بعض تفسيراتهم الفاسدة وتأويلاتهم الباطلة كما فسروا قوله تعالى ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ النمل: ١٦، أنه الإمام الذي ورث علم النبي، وفي معنى الجنابة

¹ انظر ابن حيون، تأويل الدعائم، ج3/58، 108 وما بعدها.

² انظر ابن حيون، المصدر السابق، ج3/143، 144.

³ انظر الغزالي، فضائح الباطنية، ص 46، 47، بتصرف يسير.

مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، والغسل المقصود به تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى الطهور البراءة والتنظف من كل اعتقاد سوى مذهب الإمام، والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، والصيام معناه الإمساك عن كشف السر، والكعبة هي النبي والباب علي، والصفة هو النبي والمروة علي، والطواف سبعا هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة، والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام، والمَنْ علم نزل من السماء، والسلوى داع من الدعاة، والجن الذين ملكهم سليمان باطنية ذلك الزمان، والشياطين هم الظاهرية الذين كُفِّوا الأعمال الشاقة¹.

ثانياً: في الرد على تفسير الباطنية للنصوص الشرعية

تولّى علماءنا الأخيار قديماً وحديثاً الرد على الباطنية وبيان فساد مذهبهم وضلال فكرهم وبعدهم عن الصراط المستقيم، ومما قاله أبو حامد الغزالي عنهم: "ينبغي أن يعرف الإنسان أنّ رتبة هذه الفرقة هي أخسّ من رتبة كلّ فرقة من فرق الضلال؛ إذ لا تجد فرقة تنقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه التي هي الباطنية، إذ مذهبها يبطل النظر وتغيير الألفاظ عن موضوعها بدعوى الرمز وكلّ ما يتصوّر أنّ تنطق به أسنتهم فيما نظر أو نقل؛ أما النظر فقد جوزوا أنّ يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معتصم"².

وقال عبد القاهر البغدادي: "اعلموا أسعدكم الله أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل وأعظم من الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم بل أعظم من الدجال الذي يظهر في آخر الزمان؛ لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال من وقت ظهوره لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها عن أربعين يوماً وفضائح الباطنية من عدد الرمل والقطر"³.

وقال ابن تيمية فيهم: "هؤلاء القوم المسمّون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين وضررهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج

¹ الشاطبي، الموافقات، ج4/233.

² الغزالي، فضائح الباطنية، ص 52، 53.

³ البغدادي عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص 265، 266.

وغيرهم، فهؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاته أهل البيت وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا بنهي ولا بثواب ولا بعقاب ولا بجنة ولا بنار¹.

وذكر ابن القيم أنّ الطعن في القرآن يكون بوجهين إما أن يكونا طعنا في حصول العلم بألفاظه أو طاعن في حصول العلم بمعانيه وهذا أقبح، وهو من فعل الباطنية الملاحدة الذين سلموا بأن الصحابة نقلوا الألفاظ التي ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم لكنهم ادّعوا أن لها معانٍ تخالف المعاني التي يعلمها المسلمون وتلك هي باطن القرآن وتأويله².

ولذلك فإن أهل الإسلام يعلمون قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ آل عمران: 97، متواتر نُقل لفظه ومعناه عن النبي الكريم وأن المراد بالله ربّ الخلق أجمعين الذي يستحق أن يُفرد بالعبادة، وبالناس بنو آدم، وبالبيت الكعبة التي يحج إليها المسلمون، وكذلك العلم بأن قوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ البقرة: 185، المراد به الشهر الذي بين شعبان وشوال وأن القرآن هو الكتاب الذي بين دفتي المصحف، ومثلها عامة ألفاظ القرآن الكريم التي نعلم قطعاً مراد الله تعالى؛ فكما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أمته ألفاظه بلغهم معانيه والنقل لتلك المعاني أشدُّ تواتراً، لأن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ ولذلك تجد كثيراً من الناس يعرف صورة المعنى ويحفظها بخلاف اللفظ³.

ومعلوم أن هذا المسلك الذي سلكته الباطنية في التأويل يُعدُّ خاطئاً وطريقاً باطلاً غير أن قصدهم في ذلك إبطال التكاليف الشرعية والتخلص من أعبائها بحيث أنهم اعتبروا أداءها والمواظبة عليها ضرب من ضروب العقاب.

وقال عنهم الشاطبي بعد أن أورد رأيهم في النصوص: "فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي لا يُفتقر إليه على زعمهم، ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله والأولى أن لا يُلتفت إلى قول هؤلاء"⁴.

¹ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج3/506.

² ابن القيم محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلّة، ت علي الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ، ج2/638.

³ ابن القيم، المصدر السابق، ج2/636.

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج3/133.

ويؤكد الديلمي¹ بطلان التأويلات الباطنية بعد أن أورد بعض كتبهم ومصادرهم فقال: "ليعرف من أراد أن يطلع عليها لأنها موضع تأويلهم الفاسد الرديء الذي يذهب إليه الباطنية الإسماعيلية ولا يناسبها الخطاب ولا يدل عليها سنة ولا كتاب وهي باطلة عند أولي الأبواب خارجة عن الحق والصواب"².

فالتأويل الذي اعتمده هؤلاء باب شرٍ كبير دخلوا منه لهدم الإسلام فلم يكادوا يتركوا شيئاً إلا وأعملوا فيه التأويل بما يخدم آراءهم ويناسب أهواءهم، ولولا حماية الله تعالى لدينه وحفظه لشريعته لدرست معالمها وضاعت حدودها؛ فقد أولوا الواجبات وصرفوها عن وجهها وهونوا على أتباعهم رميها وراء ظهورهم وأولوا المحرمات تأويلاً استساغ لهم إتيانها والولوغ فيها من غير حرج أو ملامة، وبلغ بهم الأمر إلى تأويل نصوص الغيب كعذاب القبر ونعيمه والساعة وأهوالها والمعاد والحشر والصراط والجنة والنار وعبثوا في تأويلها كيفما شاءوا³.

وتأويل الباطنية يختلف عن تأويل أهل السنة في أمرين:

أحدهما: عدم وجود دليل يقتضي صرف اللفظ عن ظاهره.

الآخر: عدم وجود قرينة بين اللفظ والمعنى التأويلي الذي قرره وهذا ما يدل على غلوهم وضلالهم في هذا الباب بحيث يذكرون تأويلات باطلة لا صلة بينها وبين ظواهرها⁴، ومن ذلك مثلاً: تأويل قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ البقرة: 67، أن المقصود به عائشة رضي الله عنها، وفي قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ البقرة: 73، أنه طلحة والزبير رضي الله عنهما، وفي الخمر والميسر أنهما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، والجبب والطاغوت أنهما معاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهما لأن هذا التأويل لا علاقة له بمباني النص ولا بمعانيه الحقيقية فهو تفسير مخترع لا أساس له⁵.

¹ محمد بن الحسن الديلمي فقيه زيدي أصله من الديلم انتقل إلى اليمن وسكن صنعاء، له كتاب قواعد عقائد آل محمد، والصراط المستقيم، والمشكاة من الموانع المردية في الزهد، توفي بوادي مَرِّ في رجوعه إلى بلاده، انظر الزركلي، الأعلام، ج6/87.

² الديلمي محمد، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، ص 55.

³ انظر الأشقر عمر سليمان، التأويل خطورته وآثاره، دار النفائس، الأردن، ط1، 1412هـ، ص 8، 9.

⁴ انظر السلومي سليمان، أصول الإسماعيلية، ص 229.

⁵ انظر ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مكتبة الإشراف، ط2، 1419هـ، ص 123، 124.

وقد تتبع ابن تيمية دعوى الباطنية في التأويل وبين بطلانها وذلك من خلال أوجه:
الأول: أنهم حينما أبطنوا خلاف ما أظهره للناس وسعوا في ذلك بكل طرق التبس أمرهم على كثير من أتباعهم، وحينما ظهرت حقيقة أمرهم لبعض من وافقهم وخالفهم أصبح لا حرمة لهم ولا ثقة بما يخبرون به ولا ينبغي الالتزام بطاعتهم وذلك حين انكشفت أسرارهم ورفعت أستارهم.

الثاني: أن مخالفة الباطن للظاهر ليس له حد معلوم بل إذا علمه أحد شاع ذلك في الناس وانتشر حتى يصبح ظاهرا يعرفه كل أحد، وهذا مخالف لمبدئهم القائم على أن علم الباطن خاص بالأئمة ومع انتشار ذلك ينتقض على مذهبهم جميع ما خاطبوا به الناس.

الثالث: أنه ما من خطاب يخاطب به الباطني أتباعه إلا ويجوزون أن يكون المراد منه غير ما أظهره لهم فلا يتقون حينها بأخباره وأوامره فيختل عليه الأمر كله؛ بل كل من وافقه لا بد أن يظهر خلاف ما أبطن وهذا شأن فيحصل بذلك ما يُصيّرهم من جملة الكفار¹.

ونكر الشاطبي أن حمل اللفظ على غير ظاهره يشترط فيه أمران:

أحدهما: أن يوافق ما تقرر في لسان العرب ويجري على وفقه، والدليل على هذا نزول القرآن بلسان العرب، ولو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيا.

والآخر: أن يكون له شاهد ولصحته من غير معارض وإن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان معارضا صار من جملة الدعاوى التي تُدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة وبهذين الشرطين يتبين بطلان تأويلات الباطنية أنه ليس من علم الباطن².

وقرر الشاطبي في موضع آخر أن ما انتحلته الباطنية في إخراج كلام الله تعالى عن ظاهره زعما منهم أن المقصود به ما وراء تلك الظواهر، وأنه لا سبيل لنيله بعقل ولا نظر وإنما بطريق الإمام المعصوم واستندوا في دعواهم إلى علم الحروف والنجوم حتى كثرت الدعاوى الباطلة على الشريعة أنه من جملة الباطل والكذب على شرع الله تعالى³.

وحين حديثه أيضا عن بيان طرق معرفة مقاصد الشارع ذكر من زعم أن مقصد الشارع ليس في الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه؛ واعتبر أن ذلك يؤول إلى

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج13/250، 251.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج4/232.

³ انظر الشاطبي، المصدر السابق، ج1/121، 122.

إبطال الظواهر ودلالاتها على مقاصد الشارع وهذا المسلك رأي القاصدين لهدم الشريعة وإبطال أحكامها وهم الباطنية الذين قالوا بعصمة أئمتهم ولم يتمكنوا من ذلك إلا بالقبح في النصوص وظواهرها ومآل هذا إلى الضلال والكفر¹.

فيتضح مما سبق أن منهج الباطنية في تأويل النصوص لا يستند إلى دليل يوجب صرف اللفظ عن ظاهره، وإنما الدليل بزعمهم هو انطلاقهم من مبدأ أن لكل لفظ معنى ظاهر وباطن وأن الظواهر للعامة بينما البواطن للخاصة منهم؛ وقد تبين مدى بطلان هذا القول وبعده عن المنهج القويم والمسلك الرشيد الذي لا يأخذ بالتأويل إلا إذا توفرت شروطه وتحققت ضوابطه حتى لا يؤول ذلك إلى الإخلال بظواهر النصوص والاعتداء عليها.

وتفسير النصوص تفسيراً سخيلاً يهدر قيمة المبنى والمعنى للخطاب الشرعي ودعوى الباطنية أن لكل مبنى باطن هو إبطال للنصوص الشرعية، والبواطن التي فسروا بها النصوص افتيات على الشرع ولذلك كان هذا المذهب أخطر وأفسد المناهج في تفسير النصوص لجمعه بين إلغاء الظاهر والباطن ومآل ذلك إلغاء الشريعة جملة وتفصيلاً.

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج3/133.

المبحث الثاني: منهجا الإفراط والاعتدال في أعمال المقاصد لتفسير النصوص

خصت هذا المبحث للحديث عن منهج الغلو في اعتبار المقاصد والإفراط فيها لتفسير وفهم النصوص الشرعية، وكذا المنهج الوسطي الذي يقوم على أساس التوفيق والجمع بين ظواهر النصوص ومقاصدها من غير إفراط ولا تفريط وفيما يأتي من المطالب تفصيل ذلك.

المطلب الأول: منهج الإفراط والغلو في أعمال المقاصد لتفسير النصوص

الغلو في اعتبار المقاصد وإعمالها في تفسير النصوص منهج اعتمده بعض المتقدمين من علماء المسلمين ومنهم نجم الدين الطوفي؛ وقد كان هذا المنهج ذريعة للحداثيين من المعاصرين لاتخاذهم وسيلة للوصول إلى تحقيق أهدافهم المنشودة وقد خصت هذا المطلب لتوضيح ذلك.

الفرع الأول: نظرية الطوفي في إعلاء المصلحة على النص

اهتمّ الطوفي بالمصلحة اهتماما بالغا حتى أصبح الحديث عن المصالح من دون ذكر موقف الطوفي لا يوفّي البحث في المصالح حقّه، وهذا الفرع بيان لأهم المسائل التي تكشف حقيقة نظرية المصلحة عند الطوفي.

أولاً: أسس ومرتكزات نظرية الطوفي في المصلحة

ترتكز نظرية الطوفي في المصلحة على أسس ومرتكزات مختلفة وهي كما يأتي:

1/ إمكانية استقلال العقل بإدراك المصلحة

انطلق الطوفي في نظريته إلى المصلحة من منطلق أنّ العقل قادر على إدراك المصالح والمفاسد في الأشياء ويقول في ذلك: "ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لَنَا طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَةِ مَصَالِحِنَا عَادَةً، فَلَا نَتْرِكُهُ لِأَمْرٍ مَبْهُمٍ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقًا إِلَى الْمَصْلَحَةِ وَيَحْتَمَلُ أَلَّا يَكُونَ"¹.

وفرق في إدراك العقل للمصالح في العبادات والمعاملات فالأولى لا يمكن للعقل أن يستقل بإدراك وجه المصلحة فيها أما الثانية فيمكنه إدراكها؛ لأنّ رعاية المصلحة فيها هو

¹ الطوفي نجم الدين، التعيين شرح الأربعين، ت أحمد محمد عثمان، الريان، المكتبة المكية، بيروت، مكة المكرمة، ط1، 1419هـ، ص 272، الشنقيطي أحمد، الوصف المناسب لشرع الحكم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ، ص 350.

قطب مقصود الشارع بخلاف العبادات التي هي حقٌّ لله ولا يُعرف كيفية إيقاعها إلا من جهة النص أو الإجماع¹.

2/ اعتبار المصلحة دليلاً شرعياً مستقلاً عن النصوص

والقول بهذا الاعتبار يقتضي أن تكون هذه المصلحة لا تستند في حجيتها واعتبارها إلى شهادة النصوص الشرعية لإثبات جنسها أو نوعها لأنها ثابتة من طريق العقل والعبادات، والمصلحة عنده ما تقرّر بحكم العقل من دون الرجوع إلى نصوص الشرع للاستدلال على اعتبارها وبناء الأحكام عليها.

ومما يدل على أنّ المصلحة التي يقول بها الطوفي هي التي يكون مستندها العقل لا الشرع كونه يعتبرها هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع من دون اعتبار لأي تقسيم كما هو الأمر عند غيره من الفقهاء، كما أنه يُقرّ أنّ نظريته للمصلحة تختلف عن نظرة غيره ويقول في ذلك: "واعلم أنّ هذه الطريقة التي قرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلّة على ما ذهب إليه مالك؛ بل هي أبلغ من ذلك وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدّرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام"².

3/ أنّ مجال العمل بالمصلحة هو العادات والمعاملات دون العبادات

يرى الطوفي بأنّ مجال الأخذ بالمصالح وتخصيص النصوص بها يكون في العادات والمعاملات دون العبادات، يقول في ذلك: "إنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات؛ لأنّ العبادات حقٌّ للشارع خاصٌّ به ولا يمكن معرفة حقّه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي العبد على ما رسم له... ولهذا لمّا تعبّدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا وهذا بخلاف حقوق المكلفين فإنّ أحكامها سياسية شرعية وُضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المَعْوَل"³. واعتمد الطوفي أساساً في التفريق بين العبادات والمعاملات باعتبار أنّ العبادات حقٌّ للشارع ولا يمكن معرفة ذلك إلا بالرجوع إلى نصوص الشريعة والاعتماد عليها، وأما

¹ انظر الطوفي، التعيين شرح الأربعين، ص 241.

² الطوفي، المصدر السابق، ص 274.

³ الطوفي، المصدر السابق، ص 279.

المعاملات والعادات فيمكن للمكف إدراك وجه المصلحة فيها وأن له حظاً للنظر والاجتهاد فيها بناء على ما يراه مصلحة مناسبة له؛ وأنه لا حرج من اعتبار المصلحة فيها وتقديمها على غيرها من الأدلة على سبيل البيان أو التخصيص¹.

4/ اعتبار المصلحة أقوى أدلة الشرع وأولها بالاعتبار

تبيّن مما سبق أنّ أهم أساس تقوم عليه نظرية المصلحة عند الطوفي أنها أقوى أدلة الشرع وبناء على هذا فهو لا يقول بحجّيتها والعمل بها حين الافتقار إلى النص الشرعي أو الإجماع؛ إنما يعتمد عليها في الاستدلال مع توفر النصوص وتقديمها عليها من باب التخصيص أو البيان لأنّ المصلحة في نظره قد تعارض النص أو الإجماع وبالتالي ينبغي درء هذا التعارض والعمل على إزالته بالجمع بينهما إن أمكن أو تقديمها عند تعذّر الجمع، يقول في هذا السياق: "وإن خالفها - أي النص والإجماع - وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدّم السنة على القرآن بطريق البيان"².

ثانياً: النصوص التي يرى الطوفي جواز تخصيصها بالمصلحة

لعل أهم المسائل التي أثارها الباحثون حين الحديث عن نظرية الطوفي في المصلحة هي مسألة نوعية النصوص التي قصدتها الطوفي بأنها تُخصّص بالمصلحة، وفيما يأتي توضيح هذه القضية وإزالة الغبش عنها.

وهذه قضية في غاية الأهمية ولا يصح غض الطرف عنها لكل من أراد تناول موضوع المصلحة عند الطوفي؛ وهي تتعلق بطبيعة النصوص التي يقصدها عند حديثه عن تخصيصها أو بيانها بالمصلحة فهل هي النصوص القطعية من الجهتين أم هي النصوص الظنية؟ وأرى أنّ هذه المسألة هي أهم ما ينبغي التركيز عليه في تناول نظرية المصلحة عند الطوفي، وأنّ الإجابة على هذا التساؤل يفكّ خيوط هذه المسألة ويحسم النزاع الواقع بين الطوفي وبين جمهور العلماء.

¹ انظر حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 334، 535.

² الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص 238.

وقد رأى الأستاذ أبو زهرة أنّ النصوص القطعية هي المقصودة من كلام الطوفي؛ يقول: "موضع النزاع بينه وبين غيره من الفقهاء الذين ارتضينا طريقتهم وهم الذين اعتبروا المصلحة الفقهية أصلاً فقها قائماً بذاته يؤخذ منها، وإن لم يكن هناك نصّ خاص شاهد لها أو نوعها بالاعتبار.... في التعارض بين المصلحة المحققة والنص القاطع في سنده ودلالته، لقد فرض الطوفي أن التعارض يتحقق وأنه يُقدّم المصلحة على ذلك النص"¹.

واعتبر أنّ الطوفي لو قال بتقديم المصلحة على النص الظني لَمَا وقع الخلاف بينه وبين الجمهور ولم تكن هناك حاجة للقول ببطلان قوله، فتبين أنّ أهمّ الأسس التي بنى عليها نظريته أن يكون مستندها العقل والمصلحة التي يقول بها غيره هي تلك التي تكون ملائمة لتصرفات الشرع ومقاصده وهي التي قامت عليها نصوص كثيرة للدلالة عليها، أو بعبارة أخرى أنّ حجيتها ثابتة بالاستقراء المعنوي لطائفة كثيرة من النصوص².

كما أن الأستاذ مصطفى الزرقا سار في هذا المنحى الذي سلكه أبو زهرة واعتبر أنّ الطوفي يرى بتقديم المصلحة على النصوص بما فيها القطعية فجعلها مقدمة عليها حينما يقع التعارض؛ وأن هذا الرأي خطر كبير يؤول إلى تعطيل النصوص الشرعية بمحض النظر الاجتهادي ولو جاز الأخذ بهذا الرأي في الاجتهاد لكان ذلك سبباً في شيوع الفوضى والاضطراب في العمل بالشرعية والقانون³.

وإذا تأملنا فيما كتبه الطوفي في المصلحة لمعرفة طبيعة النصوص التي يمكن أن تتعارض مع المصلحة لتقديمها يتضح لنا أنّها النصوص الظنية وليست القطعية والدليل على ذلك ما يأتي:

- نظرة الطوفي إلى النصوص من حيث الثبوت والدلالة لا تختلف عن نظرة غيره من العلماء حيث يعتبر أنّ النصوص إما أن تكون متواترة صريحة وبالتالي فهي قطعية من الجهتين، لكن قد يتطرق إليها احتمال من جهة عمومها أو إطلاقها فيكون ذلك سبباً لإخراجها من دائرة القطع، أما إن لم يمكن تطرُق الاحتمال إليها فهي قطعية يمتنع أن تكون مخالفة للمصلحة، وإن كان الأمر كذلك فهي تؤول إلى الوفاق معها لا التعارض.

¹ أبو زهرة محمد، ابن حنبل حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 356.

² انظر الشاطبي، الاعتصام، ج 2/607.

³ انظر الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي العام، ص 123.

وإن كان النص آحادا محتملا غير قطعي أي ظنيّ ثبوتا ودلالة كما يُعبّر عنه غيره، أو كان متواترا ولكنه محتملا أي أنه قطعي من جهة ثبوته ظنيّ في دلالاته ومثل هذه النصوص يرى الطوفي أنّ الإجماع أقوى منها والمصلحة من جهتها أقوى من الإجماع وبالتالي فبالضرورة أن تكون المصلحة أقوى من هذه النصوص¹.

ولذا نجده يُقرُّ بأنّ المصلحة إنما تخالف النص لفوات القطعية من إحدى جهتيه أما إذا فرض عدم احتمالها من جهة العموم أو الإطلاق فمثلُ هذا نفي أن يكون معارضا للمصلحة، وفي هذا إشارة واضحة أنّه لا يرى معارضة المصلحة للنص القطعي من كلا الجهتين؛ فالاختلاف والتعاند عنده يقع بين المصلحة والنصوص التي تثبت بطريق الظن كخبر الواحد أو الإجماع المنقول بطريق الآحاد أو ما ثبت بالتواتر وكان ظنيّا في دلالاته فيجوز تخصيصه بالمصلحة².

- وإذا أمعنا النظر مرّة أخرى فيما كتبه الطوفي في هذه المسألة نجده يصرح بقوله: "وإن اقتضيا - أي النص والإجماع - ضررا فإما أن يكون من مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان من مجموع مدلوليهما فلا بدّ أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار"³، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص أتبع الدليل فيه، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار" جمعا بين الأدلة"⁴.

وقصّد الطوفي بقوله "أن يكون الضرر بعض مدلوليهما"، أي أن يكون لفظ الآية والحديث عاما والدلالة على الضرر بعض أفراد العام الذي هو ظني الدلالة كما قرر غيره، وهذا يؤيد كثيرا أنّ المعارضة التي يقصدها الطوفي تثبّت بين المصلحة والنص الظني، ويزيده تأكيدا قوله فيما بعد "فإن اقتضاه - أي الضرر - دليل خاص أتبع الدليل فيه"، وهذا

¹ انظر الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص 252.

² راجع حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 538.

³ ابن ماجه، السنن، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم 2340، ج 430/3، الحاكم، المستدرک على الصحيحين،

كتاب، رقم 2345، ج 66/2، وقال الحاكم صحيح على شرط وسلم، وقال ابن الصلاح حسن، انظر ابن الملقّن سراج

الدين، خلاصة البدر المنير، رقم 2897، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1410هـ، ج 438/2.

⁴ الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ص 238.

واضح أنه لا يفترض وقوع التعارض بين الدليل الخاص الذي له دلالة قطعية وبين المصلحة، لأنّ تقديم المصلحة عليه يقتضي إلغاءه وإبطال دلالاته وهو لا يريد به ذلك¹. كما تتبّع الشيخ القرضاوي كلام الطوفي في المصلحة وانتهى إلى نتيجة مفادها أنّ ظاهر كلامه كما يبدو في بعض مواضعه من تقديم المصلحة على النص مما انفرد به مردود عليه وأنكره عليه عامة العلماء، وكلامه فيه نوع من الإجمال وعدم التفصيل بحيث أنه لم يحدّد المراد من النص الذي يمكن للمصلحة تخصيصه؛ لكن النظر في قوله يقتضي الحكم بأنه لا يريد بذلك إلا النصوص الظنية إذ يستثني المقدّرات والعبادات المحضة التي يجب الامتثال لها وذلك بالرجوع إلى مجموع كلامه وعدم الاقتصار على بعض المواضع وغضّ الطرف عن مواضع أخرى².

ويتضح لي في هذا المقام بعد النظر في المسألة والبحث فيها بما تيسر أنّ ما ذهب إليه الشيخ حسين حامد حسان³ والشيخ القرضاوي هو الصواب؛ وأنّ النصوص التي كان الطوفي يرى تخصيصها بالمصلحة هي النصوص الظنية لا القطعية وذلك لما تقدّم من الأدلة.

ثالثاً: موقف بعض المعاصرين من نظرية الطوفي

اختلفت آراء المعاصرين حول مذهب الطوفي في المسألة بين ناقد لقوله واعتباره مخالفاً للمنهج الصحيح الذي سلكه جماهير العلماء، وبين مناصر له واعتباره فتحاً علمياً ينبغي الاعتناء به واستثماره في الاجتهاد وجعله منهجاً اجتهادياً صالحاً لمسايرة الحوادث والمستجدّات، وبيان ذلك فيما يأتي:

¹ انظر اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 540.

² انظر القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 111، 112.

³ ولد بمصر سنة 1932م تحصل على شهادة الليسانس في القانون والاقتصاد من كلية الحقوق بجامعة القاهرة سنة

1959م ثم بعدها بعام تحصل على شهادة الليسانس في الشريعة من كلية الشريعة بجامعة الأزهر وأتمّ دراسته الشرعية

لينال الدكتوراه بنفس الكلية سنة 1965م وعنوان أطروحته ضوابط المصلحة في الفقه الإسلامي، كان عضواً في الاتحاد

العالمي لعلماء المسلمين والمجلس الأوروبي للإفتاء ورابطة العالم الإسلامي، توفي في 22 أوت 2020م، انظر مركز

أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، الشيخ أ. د حسين حامد حسان في ذمة الله، <https://kantakji.com>، تاريخ التصفح،

الأربعاء 17 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

1/ موقف المنتصرين للطوفي:

كان لمذهب الطوفي في المصلحة الكثير من التأثير في الأوساط العلمية الحديثة حيث لجأ الكثير إلى الانتصار لمذهبه والدعوة إليه ودعا لتحكيم المصلحة وتقديمها على النصوص ولعل أهم هؤلاء:

أ/ الأستاذ محمد مصطفى شلبي:

حيث قال: "وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقا مرسله أو غير مرسله، ويعني بها التي عارضت نسا أو إجماعا متى كانت راجحة لكن في صنف من الأحكام وهو رأي نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء - يقصد ابن تيمية وابن القيم - لم يصرحوا به قولاً ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملاً"¹.

والمتمثل فيما ذكره الأستاذ شلبي يجد أنه أقرب إلى الخطأ من الصواب وذلك حين اعتبر الطوفي في المصلحة موافقا لبعض علماء الحنابلة كابن تيمية وابن القيم وهذا غير صحيح لأن موقف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في المصلحة مخالف لرأي الطوفي؛ إذ أن ابن تيمية حين حديثه عن المصلحة صرح بأنه لا يمكن اعتبارها إلا إذا استندت إلى نص أو دليل شرعي، وأن كل حكم خالف نسا أو إجماعا منقوض باتفاق الأئمة².

وعلى هذا المنوال سار ابن القيم وقرر أن المصلحة لا يمكن اعتبارها إلا إذا كانت مبنية على أصل شرعي وأن الرأي الباطل هو ما يكون مخالفا للنص ولا يجوز الأخذ ولا الفتيا به³.

ولا شك أن ما قرره ابن تيمية وابن القيم في باب المصلحة موافق لرأي الجمهور ومخالف لرأي الطوفي الذي صرح بنفسه بأن موقفه مخالف لغيره من العلماء ولم يذكر فيما كتب في المصلحة أنه يوافق ابن تيمية، ولا يمكن القول بأنه لم يطلع على كتبه وأقواله لأنه عاصره والتقى به وكان كثيرا ما يذكره بالتقدير والإجلال⁴.

¹ انظر شلبي محمد مصطفى، تحليل الأحكام، ص 292، 293.

² انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 27/302.

³ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 1/54.

⁴ انظر مثلا الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج 1/218، ج 3/214.

ب/ الأستاذ علي حسب الله:

يرى تقديم المصلحة على النص أو القياس لكنه يشترط في ذلك أن تستند المصلحة إلى دليل شرعي ووجّهته في ذلك أنّ الأحكام الشرعية بمختلف مصادرها المتّقة عليها لا يراد بها سوى تحصيل المصالح للخلق؛ فإذا عارضت المصلحة نصّاً أو قياساً فمعناه أنّها معارضة للمصلحة التي يقصدها النص أو القياس والحقيقة أنّ المعارضة في الواقع قائمة بين مصلحتين شرعيتين؛ وقد عُرف من عادة الشرع أنه يأخذ أرجح المصلحتين ولذلك أجاز للمكره النطق بكلمة الكفر حفاظاً على حياته كما أباح للمضطر أكل الميتة لإنقاذ نفسه من الهلاك¹.

غير أن الشيخ علي حسب الله يخالف الأستاذ محمد شلبي الذي ينطبق موقفه كثيراً مع الطوفي الذي يرى تقديم المصلحة على النص ولو افتقرت إلى دليل شرعي معتبر، وأنّ ما قرّره في المصلحة لا يختلف في حقيقته عما ذكره جمهور العلماء وقرّروه في كتبهم وحاصله اعتبار المصلحة التي تستند إلى أصل شرعي.

2/ موقف المعارضين للطوفي:

كثير ممّن تصدى لكلام الطوفي من المعاصرين اعتبره كلاماً لا يستقيم كونه يشتمل على كثير من المغالطات العلمية والتناقضات التي لا يمكن الجمع بينها ومنهم:

أ/ الشيخ زاهد الكوثري²:

حيث يرى أنّ أول من فتح باب شرّ إلغاء النص باعتباره مخالفاً للمصلحة، واعتبر هذا الكلام بدعة لم يسبق إليه أحد والقول بإجراء ذلك في المعاملات دون العبادات فرقاً بدون فارق لأن المولى سبحانه له أن يأمر بما شاء؛ والقول بذلك أشبه بالقول أنّ الله تعالى لا يعلم

¹ انظر حسب الله علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط5، 1396هـ، ص 185، 186.

² محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري فقيه حنفي جركسي الأصل اشتغل بالأدب والتبوير، ولد شرق الأستانة وتفقّه في جامع الفاتح تولى رئاسة مجلس التدريس، ولما تولى كمال أتاتورك الحكم اتّجه إلى الإسكندرية خشية اعتقاله وتتنقل بين مصر والشام، من تأليفه النكت، الاستبصار في التحدّث عن الجبر والاختيار، وله نحو مائة مقالة جمعها أحمد الخيري في كتاب مقالات الكوثري، توفي سنة 1371هـ/1952م، انظر الزركلي، الأعلام، ج6/129.

مصالح عباده، وكأنه يرى أنه أدري بمصالح العباد من الحكيم الخبير ﷺ حتى يتصور معارضة مصالح الخلق للأحكام التي دلت عليها الشريعة¹.

ب/ الأستاذ أبو زهرة:

اعتبر الطوفي حاملَ لواء الغلو في اعتبار المصالح والوقوف بها في وجه النصوص وتخصيصها بها؛ وبعد أن ساق أدلة الطوفي في تقديم المصلحة أخذ يقارن بين رأيه وبين قول المالكية الذين توسعوا في الأخذ بالمصلحة والعمل بها وكذا من وافقهم من بعض الحنابلة الذين يأخذون بالمصلحة التي يشهد لها نصوص وقواعد كلية فتكون من باب الترجيح بين الأدلة والأخذ بالأقوى منها ليقرر بأن مسلك الطوفي مناقضا ومخالفا لغيره ممن اعتبر المصلحة في التشريع².

ج/ الأستاذ مصطفى الزرقا:

حكّم على طريقة الطوفي بأنها مخالفة للجمهور الذين أجمعوا على رفضها، وأن الآخذين بالاستصلاح قد فرقوا بين المصالح المعتبرة والملغاة ووضحوا طرق التمييز بين المصالح والمفاسد ببيان حدودها وضوابطها وذلك استنادا إلى قواعد الشريعة بقصد منع الوقوع في الفوضى والاضطراب؛ ومن ذلك المصلحة المرسلّة التي تتدرج ضمن مراتب المصالح المختلفة بحيث إذا عارضها نصٌّ شرعي فالواجب حينها إبطالها وترك العمل بها وترجيح النص عليها بخلاف رأي الطوفي الذي يرى تقديمها على النصوص³.

د/ الشيخ سعيد رمضان البوطي:

أدلى برأيه وذكر كلاما حسنا في الرد على الطوفي ومناقشته واعتبر أنّ الأساس الذي بنى عليه مذهبه في هذه المسألة أساس محال لا يتصور وقوعه، حيث أنه انطلق من سياقة البراهين والأدلة على رعاية القرآن الكريم للمصالح وأن ما كان على هذا الوصف لا يمكن أن يشتمل على ما يخالفها ومن اعتقد بهذا فإنما ينظر بمنطق الأهواء وبعقله القاصر عن إدراك

¹ انظر الكوثري محمد زاهد، مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 245.

² انظر، أبو زهرة، ابن حنبل، ص 357، 358.

³ انظر، الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي العام، ص 124.

المصالح الحقيقية الثابتة، وأنه من العبث أن يسعى المرء لإيجاد المخرج لدفع التعارض فيما بين النصوص وبين المصالح وهو تعارض موهوم لا وجود له في أرض الواقع¹.
واعتبر أن المغالطة الكبرى التي وقع فيها الطوفي أنه بنى قوله على مقدمتين لا رابطة بينهما ولا حدًا متكررًا فيهما؛ إذ أنه من جهة ينظر إلى جزئيات المصالح المتصورة في الخارج ومعظمها جزئيات نسبية اعتبارية ثم ينظر إلى الجنس المعنوي للمصالح وهو كلي متفق عليه في جميع الأذهان ليقدر أن رعاية المصلحة حقيقة مجمع عليها؛ ما جعله يصل إلى نتيجة خاطئة وهو اعتبار المصالح الجزئية أمر حقيقي مجمع عليه لأن الحقيقة الذهنية للمصلحة متفق عليها وتلك الجزئيات ليست هي الحقيقة الذهنية للمصلحة المتفق عليها إنما هي أمور نسبية لا يمكن الاتفاق والإجماع عليها لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، وإن الاتفاق على القواعد الذهنية المجردة لا يعني بالضرورة الاتفاق على جزئياتها ومسمياتها في الواقع ولذلك جاءت النصوص لتكون مرجعًا ومعياريًا للحكم على الجزئيات².
هـ/ الدكتور حامد حسان:

أجاد في الرد على الطوفي وتناول كلامه بمنهجية علمية رصينة وأخذ ببيان كلامه وتوضيح معناه والتفصيل فيه ومن ثمّ الرد عليه إن استلزم الأمر ذلك في كتابه "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي"، وكشف فيه عن الكثير من الأمور الغامضة والمبهمة كمسألة النصوص التي قصدتها الطوفي بأنها تخصّص بالمصلحة هل هي القطعية أم الظنية؟ وقد خصّص الفصل الثاني من الباب الثالث وعنوانه ب: "نظرية الطوفي في المصلحة" وذكر فيه أهم ما يتعلّق بهذه النظرية ببيان مضمونها والأسس التي تقوم عليها وكذا أدلتها ثم مناقشتها وبيان وجه الصواب والخطأ فيها³.

إن منهج التوسع في المصالح لتفسير النصوص اعتداء على النص في حد ذاته لما يؤول إليه من تخصيص المصلحة للنص وتقديمها عليه وهو ما يُبعّدنا عن التفسير اللائق الذي يحتمله النص الشرعي، وهو ما مهّد للتوسع الصارخ للكثير من الحداثيين لإعمال

¹ انظر البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 209.

² انظر البوطي، المرجع السابق، ص 215.

³ انظر حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص 529 وما بعدها.

المصالح وقراءة النصوص بروح غير روح الشريعة كما سأتولى عرض ذلك في الفرع الموالي.

الفرع الثاني: توسع الحدائين في إعمال المقاصد لتفسير النصوص

أولاً: أهمية المقاصد ومكانتها في الفكر الحدائي

تعتبر القراءة المقاصدية للنصوص من أهم الأسس التي يركز عليها الخطاب الحدائي وهي في نظرهم ليست وليدة العصر فحسب وإنما هي اليوم بحاجة إلى دفع ونفس جديد لإعادة بعث الروح فيها، وهي تتجاوز القياس وتتعداه كونه لا يقدر على حلّ المشكلات المختلفة للحادثة، ويُعدُّ عبد المجيد الشرفي¹ من أكثر الذين اعتنوا بالمقاصد واهتموا بها كثيراً ويرى أن النصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق المصالح الدنيوية ليست مقصودة لذاتها وإنما هي مرادة لعلها ومقاصدها، وانطلق من منطلق أنّ الشريعة اليوم تعيش في أزمة مع الحداثة وبالتالي يقترح ضرورة الجمع بين القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة وذلك بتوفّر أمور منها:

- إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي ونزع القداسة المحيطة بها، لأنها منظومة بشرية يعتريها ما يعتري البشر من الخطأ والصواب.
- ضرورة التخلص من التعلّق المرضي بحرفية النصوص لا سيما القرآنية منها والاهتمام بمقاصد الشريعة ومنحها المكانة المستحقة في سنّ التشريعات الوضعية التي تقتضيها حاجات المجتمع الحديث².

ويعمل الخطاب الحدائي على استبدال القواعد الأصولية المتفق عليها بقواعد معاصرة تستند إلى المقاصد مثال ذلك قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وقاعدة "الأحكام

¹ ولد في تونس سنة 1942م وتحصل على الإجازة في اللغة العربية سنة 1963م، وناقش رسالة الدكتوراه في الآداب سنة 1982م، شغل العديد من الوظائف بدء من الثانوي إلى الجامعة، وأدار سلسلة معالم الحداثة ويعُدُّ من أبرز الداعين إلى إعادة قراءة الموروث الديني الإسلامي اعتماداً على المقاربات والمناهج الغربية، له العديد من المؤلفات منها الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الإسلام والحداثة، لبنات وغيرها، انظر مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com>، تاريخ التصفح الثلاثاء 16 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 30 مارس 2021م.

² الشرفي عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ط، 1994م، ص 162.

تدور مع علها لا مع حكما¹ باعتبارهما من القواعد الثابتة التي لا مطعن في صحتها، لكن في نظرهم اعتبار مثل هذه القواعد ومثيلاتها التي ليست جزءاً من الدين كما يتوهم الكثير وأن الصحابة لم يتقيدوا بمثل هذه القواعد وإنما كانوا يراعون المصلحة فلا ضير اليوم من استبدالها بقواعد جديدة أكثر مرونة وأنسب لتحقيق المصالح ودرء المفسد².

ويبررون موقفهم هذا بأنه السبيل الوحيد لتطبيق الشريعة على مستجدات العصر باعتبارها منطلقاً في تأسيس معقولية الأحكام؛ لأن المقصد الأول والأخير للشرع هو جلب المصلحة للناس واعتبار المصلحة أصل الأصول كلها³.

فحقيقة النصوص عندهم هو العمل بروحها وجوهرها؛ فهم يرون أن التأويل المقاصدي هو الطريقة المثلى للتخلص من الأحكام الشرعية وهو الأنسب من حيث الوجهة الدينية؛ إذ لا يهتم التركيز وإطالة البحث في تفسير الكلمات وتحليلها وكذا النظر في دلالاتها اللغوية بقدر ما يهتم النظر في روح تلك النصوص ومعانيها والبحث عن مقاصدها وكل ذلك لا يكون إلا بالخروج عن الإطار الحرفي لها، لأنه قد تكون القاعدة تصلح لزمان أو ظروف معينة ولا تصلح لأخرى لتغير المصالح وتبدلها فلا يصح بحال إبقاء الأحكام المقررة وفقها⁴. واستناداً إلى فكرة تطبيق روح الشريعة قرروا إلغاء التراث الفقهي والتفريق بين الأحكام الثابتة في القرآن والسنة وبين اجتهادات الفقهاء التي لا ترقى إلى مستوى الأحكام الواردة فيهما، وأن الخلط بينهما يؤدي إلى التقدير الخاطئ الذي يقرر التسوية بين الاجتهاد البشري وبين حقيقة الدين؛ والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الفهم المضطرب -في زعمهم- هي تطبيق التراث الإسلامي بما فيه من اجتهادات وآراء بشرية بدل تطبيق روح الشريعة، وإلزام مجتمعنا المعاصر بها لا يلائم ظروفه وحكم عليه بأن يبقى سجيناً لماضيه أسيراً لاجتهاد أسلافه فيعيش زماناً غير زمانه وحاضراً غير حاضره وهذا منافٍ لروح الشريعة⁵.

¹ الرازي، المحصول، ج3/125، الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج2/665، ج3/54، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/193.

² انظر الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 11، 12.

³ انظر الجابري محمد عابد، المرجع السابق، ص 169.

⁴ انظر الشرفي محمد، الإسلام والحرية، دار بتر، دمشق، طبعة جديدة، 2008م، ص 124.

⁵ انظر العشماوي محمد سعيد، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1416هـ، ص 79، 80.

والقراءة المقاصدية التي يعتمدها دعاة الفكر الحدائي تستند إلى اعتبار بعض القيم والمقاصد العامة كالحرية والعدل والمساواة ويجعلونها مناطا تتعلق به الأحكام ويحْكُمونها على النصوص؛ وقد أشار محمد الطالبي¹ إلى هذا المعنى بقوله: "إنَّ مقاصد الشارع التي يشير إليها ما سمّيناه بالسهم الموجّه والتي ينبغي أن نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، والعدل، وقبول التعددية، وما لم يتحقق ماضيا يبقى قابلا للتحقيق حاضرا ومستقبلا عملا بسنة التقدم"².

ولا ضير أن نجد هذا الخطاب يلقي اللوم على الأصوليين والفقهاء في طريقة استنباطهم للأحكام الشرعية وتفسير النصوص، ولذلك حكّم عابد الجابري³ على الأصوليين قبل الشاطبي بأنهم أغفلوا المقاصد التي تفتح آفاق واسعة للاجتهاد والتجديد فيما أسماه بإشكالية اللفظ والمعنى والتي تختص بعلوم اللغة والنحو وانساقوا كثيرا مع إشكالية اللغويين والنحاة فجعلوا من الاجتهاد لا يخرج عن اللغة، فعمّقوا في العقل البياني وكذا النظام المعرفي الذي يؤسّسه خاصيتان لازمتاه منذ البداية؛ فالأولى: تنطلق من الألفاظ إلى المعاني والثانية: تهتم بالجزئيات على حساب الكليات وكل ذلك على حساب مقاصد الشريعة كما يزعمون⁴.

¹ ولد بتونس سنة 1921م درس بالمدرسة الصادقية ثم انتقل بعدها إلى جامعة السوربون بباريس حيث حصل بها على الدكتوراه وهو أول عميد لكلية الآداب في جامعة تونس عام 1955م، ودرّس كأستاذ زائر في العديد من الدول العربية والأوروبية ودعا من خلال دراساته إلى قراءة نقدية لمصادر التاريخ الإسلامي وحكم على الشريعة أنها نتاج البشر ولا علاقة لها بالإسلام، انظر مكتبة نور، <https://www.noor-book.com>، تاريخ التصفح 17 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

² الطالبي محمد، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، د. ط، 1992م، ص 177.

³ ولد بالمغرب سنة 1936م، وحصل على دبلوم الدكتوراه في الفلسفة عام 1970 وكان أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط له العديد من الكتب والمقالات منها الدين والدولة وتطبيق الشريعة، التراث والحداثة وغيرها، انظر الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994م، الغلاف الخلفي في آخر الكتاب.

⁴ انظر الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986م، ص 63.

وقد حظي الإمام الشاطبي باهتمام بالغ من طرف أغلب دعاة الحداثة فهذا محمد أركون¹ يعتبره هو الذي استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام الذي يتمثل في المصلحة العامة، وهدفه من ذلك تقليص سلطة القواعد الأصولية واستبدالها بمفهوم جديد وهو مقاصد الشريعة بعد أن حاول الإمام الشافعي تثبيت إطار الشريعة وكذا القواعد التي تركز عليها وعدم الخروج عن النصوص الصريحة للقرآن والسنة؛ وعند الافتقار إلى النصوص في الواقعة ينبغي أن يكون الاجتهاد في إطار العلة المستنبطة من النصوص وهذا الاجتهاد يكون بطريق القياس².

واستثمار المقاصد من قراءة النصوص وفق المعاني والمباني إلى قراءتها وفق المقاصد الكلية عند الحداثيين يكون وفق المنظور الذي يريدونه؛ فهذا نصر أبو زيد³ يرى بأن منهج علماء الأصول في استنباط الكليات من الجزئيات وإعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات فهما متجدداً ومنهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجدد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث لا سيما ما يتعلق بقراءة النصوص؛ وهذا في اعتباره يسوغ اقتراح مشروع قراءة النصوص على وفق المقاصد الكلية وتسترشد هذه القراءة الجديدة بمنهج علماء الأصول ولكن ضمن خصوصيات عصرنا الذي نعيشه لمواجهة المشكلات والتحديات التي تمثل عبءة كبرى لتحقيق الوعي الإسلامي الجديد⁴.

كما أنّ القارئ للمنتج الحداثي يلاحظ أنّ الاجتهادات العمرية حظيت باهتمام بالغ من طرفهم حيث وظّفوها للوصول إلى غرضهم المذموم وهدفهم المشؤوم وهو الحكم على

¹ ولد بإحدى قرى ولاية تيزي وزو بمنطقة القبائل بالجزائر سنة 1928م ثم تنقل إلى العاصمة ليتحصل على دبلوم الأدب العربي بالجامعة ثم شهادة الدكتوراه بعنوان نزعة الأنسنة في الفكر العربي، وانتسب بعدها إلى الجامعة الفرنسية وكانت له أبحاث كثيرة تدور حول إشكالية دراسة الفكر الإسلامي بمنظور حداثي، وتوفي سنة 2008 ودفن بالمغرب، انظر كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 1432هـ، ص 23.

² انظر أركون محمد، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م، ص 170.

³ ولد في إحدى قرى طنطا بمصر سنة 1943م، حصل على ليسانس في اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة ثم الدكتوراه من نفس الكلية سنة 1979م، له الكثير من الأعمال تدور كلها حول فكرة واحدة وهي التحرر من سلطة النصوص الشرعية، ومن مؤلفاته الاتجاه العقلي في التفسير وهي رسالة ماجستير، فلسفة التأويل وهي رسالة دكتوراه، نقد الخطاب الديني، توفي في جويلية 2010م، انظر بني سلامة حسام الدين، افتراءات نصر أبو زيد في كتابه "الإمام الشافعي

وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، العدد 1، مجلد 1، سبتمبر 2018م، ص 84، 85.

⁴ انظر أبو زيد نصر، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008م، ص 202.

النصوص بانتهاء صلاحيتها¹؛ وكثيرٌ هي تلك التعبيرات التبجيلية التي تشيد باجتهاداته كقولهم مثلاً: أنَّ عمر فعل ذلك بنور العقل المنهجي، ألغى عمر سهم المؤلفة قلوبهم اتباعاً لمقاصد الشارع، وأنَّ عمر أبطل مفعول آيتين من القرآن وهو موقف مستنير وغيرها من العبارات والألفاظ التي نُسبت إلى عمر رضي الله عنه بهتانا وزورا².

ولعل أهم دعاء الحداثة الذين استغلوا اجتهادات عمر رضي الله عنه لترويج بضاعته الفاسدة نصر أبو زيد حيث أنه لما جاء إلى إبطال قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" استند إلى اجتهاد الخليفة عمر رضي الله عنه في مسألة إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وصرَّح بأنه أدرك الحكمة من التشريع في إعطاء الزكاة لهذا الصنف والتي تتمثل في تقوية الإسلام وتعزيزه، وكذا إدراكه لحكمة فرض حد السرقة حين ألغاه عن العبد الذي سرق من سيده؛ وبذلك يكون أبو زيد قد أسس مذهبه القائم على إبطال النصوص بدعوى أنَّ العبرة ليس بعموم اللفظ وإنما بإدراك العلاقة بين النص والواقع، لأن التمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب بزعمه يؤدي إلى تقويت حكمة التشريع بل يهدد الأحكام ذاتها³.

وهذا عابد الجابري يرى أنَّ عمر رضي الله عنه اجتهد في كثير من القضايا باستشارة الصحابة، وبناء على ذلك فإنه لا ضير أن يقتدي أهل الاجتهاد في زماننا بالمنهج العمري ويغيروا تلك القواعد التي كانت تحقق المصالح في أزمان مضت إلى قواعد مصلحة جديدة تراعي ظروف زماننا لتتناسب مع المتغيرات الجديدة والظروف الطارئة⁴.

كما حظي الطوفي أيضاً باهتمام كبير من قبل دعاة الفكر الحداثي حيث اهتم حسن حنفي⁵ بمقالته في المصلحة وبنى عليها تصوُّره ودعا إلى تحكيمها وتقديمها على ما سواها

¹ انظر القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 103. ولمن أراد التوسع ينظر العميري سلطان، التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية، مجلة البيان، عدد 285، ص 8 وما بعدها.

² انظر الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط1، 1428هـ، ص 393، 394.

³ انظر نصر أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014م، ص 103.

⁴ انظر الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 182.

⁵ ولد في القاهرة سنة 1935م تحصل سنة 1956م على شهادة ليسانس في الفلسفة ثم سافر إلى السوربون ليحوز منها الدكتوراه عام 1966م، درس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة عُيِّن أستاذا زائراً في العديد من الجامعات العربية والغربية، من مؤلفاته من العقيدة إلى الثورة، من النص إلى الواقع وغيرها، انظر مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، <https://www.mominoun.com>، تاريخ التصفح الأربعاء 17 شبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

وانطلق من منظور اعتبار المصلحة أصل التشريع وأساسها وهي أصل من أصولها والذي تقرّر باستقراء جزئيات الشريعة؛ وأن المقاصد لا تختص بموضوع ما إنما هي عامة ومطلقة مطّردة في كليات الشريعة وجزئياتها وهي الخيط الرابط للأفعال والمصّب النهائي للسلوك¹. وبعد هذا يصل إلى نتيجة مفادها أنّ المصلحة هي المصدر الأول والقاعدة التي تحكم نصوص الكتاب والسنة باعتبارهما المصدر الأساسي للتشريع وهما ينبنيان على قاعدة المصلحة التي بدورها أساس الوجود، وتقديمها على الدليل الشرعي ليس تأخيراً له وإنما هو بمثابة الجمع والتوفيق بين المصلحة التي يقتضيها العقل والواقع وكذا مصلحة الشرع وهذا من صور الترجيح بين الأدلة².

فلا يتردد حسن حنفي في تقديم المصلحة وجعلها في المقدمة حين تتعارض مع نصوص الكتاب والسنة وذلك زعماً منه أنّها الأصل العام والقاعدة الأولى في الاستدلال على الأحكام الشرعية؛ فهي عنده بمثابة المعين التي تنهل منها الأدلة الشرعية وهي أصل الأصول والطريق الوحيد الذي به يُطرق باب الاجتهاد وأنّ كل ما كان في حكم المصلحة فهو من جنس الشريعة كونه لا يخالف جوهرها وروحها.

وعلى هذه الخطى يسير جمال باروت³ الذي وصف الطوفي بالجرأة والشجاعة في الإعلان عن مذهبه والتصريح به ويعتبر أنّ ما قام به الطوفي فتحة علمية عجز عنه من سبقه وذلك حين حكّم المصلحة على الأدلة الشرعية وقدمها لتكون مهيمنة وحاكمة عليها، وهو في نظره المؤسس الحقيقي لنظرية المصلحة التي تهيمن على النصوص وتتقدّم عليها في الاستدلال وبذلك يكون الطوفي بمثابة لبنة من بناء الفكر المقاصدي⁴.

¹ انظر حنفي حسن، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م، ج2/487.

² انظر حنفي حسن، المرجع السابق، ج2/488، 493.

³ ناقد وباحث سوري عمل خبيراً في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية بدمشق تخصص في التاريخ الاجتماعي والسياسي السوري الحديث، عمل مستشاراً في مشروعات عدة تابعة لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي في سورية، له دراسات عدة في التعليم والتنمية البشرية، من مؤلفاته جدلية الجمود والإصلاح، أطراف الحادثة، انظر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، <https://bookstore.dohainstitute.org>، تاريخ النصف 26 شعبان 1442هـ/9 أبريل 2021م.

⁴ انظر الريسوني أحمد، باروت جمال، الاجتهاد النص الواقع، ص 103-106.

ثانياً: الرد على توسع الحدائين في توظيف المقاصد

المقاصد الشرعية تخضع لجملة من الضوابط والشروط التي يجب أن تتوفر فيها لتكون صالحة للاعتبار والعمل بمقتضاها وإذا اختلَّ شرط منها فلا يصح الاستدلال بها وبناء الأحكام عليها، كما أنها تُعرَف بالاستقراء وتتبع النصوص وموارد الأحكام والعمل بها لا يكون مستقلاً عن النصوص، أما المقاصد في المنظور الحدائين لا تخضع لأي رقابة شرعية وإنما يصلح تسميتها مقاصد الأهواء والنفوس ومعلوم أنّ الشريعة جاءت لإخراج المكلفين من دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله وهذا المعنى يتنافى مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس¹.

وحيث تكلم علماء الشريعة عن الاستعانة بالمقاصد في تفسير النصوص كان قصدهم في ذلك الحفاظ على النصوص وحمايتها من تسلُّ أهل الأهواء إليها ممن لا يلتزمون بشروط وضوابط الاجتهاد، أو الذين قَصُرَت أفهامهم عن إدراك المعاني المقصودة شرعاً فيغيَّبون العلل والمقاصد التي تحتملها النصوص ويفوتون على الأمة الكثير من المصالح والمحاسن التي جاءت الشريعة لتحقيقها؛ ولم يتصور أحد منهم أنّ اعتبار المقاصد يكون بالاستغناء عن أحكامها التفصيلية التي أثبتتها النصوص الصريحة.

والشريعة حينما قصدت الردع والزجر في قطع يد السارق أو الزنا مثلاً لم تأذن لنا تحقيق ذلك بطرق أخرى كالسجن أو التعزيم مثلاً، بل أمرت بالوسائل التي تحقِّق ذلك وهي القطع في السرقة والجلد والرجم في الزنا؛ لأن فرض العقوبة بأكثر مما تقرّر شرعاً ظلم للجاني وإن كانت بما هو أدنى من ذلك فإنه لا يحقِّق مراد الشارع ومقصده من تشريع العقوبة².

وقد أدرك العلماء مدى خطورة استتجاد المتطفلين على موائد الشريعة بالمقاصد ممّن ليس أهلاً للاجتهاد كما هو شأن الحدائين، ولذلك فرّقوا بين مقاصد الشرع ومقاصد الأهواء وأكّدوا على أنّ المقاصد ليست وسيلة لهدم النصوص وإلغائها وإنما ينبغي ألا تخرج عمّا تقرّر فيها وإلا فهي مقاصد ملغاة ويقول الشاطبي في هذا: "فإنّ ما يخرم قاعدة شرعية أو

¹ انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/63.

² انظر عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424هـ، ص 450، والكتاب مقدّم لنيل رسالة الدكتوراه في كلية الإمام الأوزاعي ببيروت في شعبان 1422هـ.

حكما شرعيا ليس بحقّ في نفسه بل هو إما خيال أو وهم أو إلقاء من الشيطان، وقد يخالطه ما هو حقّ وقد لا يخالطه وجميع ذلك لا يصحّ اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع¹.

ويظهر بطلان استدلالهم بالمقاصد في أمرين أساسيين هما:

أحدهما: الاعتقاد بوجود التعارض بين الكلي والجزئي

يتضح لدى القارئ للمنتج الحدائي أنّهم انطلقوا من مسلمة مفادها أنّ الكليات تتعارض مع الجزئيات وبالتالي فكما وجدوا نصّا في مسألة ما إن كان ظاهره يعارض القواعد العامة فلا يترددون في رفضه وإنكاره وإن كان قطعيا؛ كاستحقاق الأنثى نصف ميراث الذكر يرفضونه لأنّه في منظورهم معارض للقواعد العامة التي تؤسس للعدل والمساواة، وكذلك تطبيق الحدود والعقوبات الشرعية يعتبر أمرا مشينا ومستهجنا عندهم وأنّ ذلك مناهض ومنافٍ لمبدأ الحرية الذي جاء به الإسلام.

والحقيقة أنّ هذا التصور ينبنى على أخطاء فادحة لأنّ القضايا الكلية بُنيت على استقرار الجزئيات والواجب اعتبار الجزئيات بالكليات عند إجراء الأدلة، والجزئيات لا تستغني عن كلياتها ومن أخذ بنص في جزئيّ معرضا عن كليّته فقد أخطأ وكما أنّ الأخذ بالكلي معرضا عن الجزئي لا يصح، والجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي لا يكتمل إلا به فالإعراض عنه إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض².

والآخر: السطحية في التعامل مع المقاصد

الناظر في كتابات الحدائين يرى بوضوح طريقة تعاملهم مع النصوص بحيث يُحْكَمونها إلى المقاصد فما وافقها تركوه وما خالفها أهملوه ونبذوه وراء ظهورهم؛ والفقهاء حين حديثهم عن المقاصد استوعبوا مباحثها وفصلوا الحديث فيها ببيان طبيعتها ومفهومها وبينوا أنواعها وكشفوا عن أهميتها وكذا حدودها وضوابطها، وهذا الأمر غائب تماما في كتابات الحدائين بالرغم من دندنتهم حولها والإفراط في أعمالها وفي شكل صورة تلفية يغيب فيها التناسق والتكامل بينها وبين النصوص؛ ومن تأمل في مقالاتهم يتّضح له جليا أنّ هدفهم من وراء

¹ الشاطبي، الموافقات، ج2/457.

² انظر الشاطبي، المصدر السابق، ج3/174، 175.

ذلك استثمارها وتوظيفها للإطاحة بالشرعية وتطوير النصوص والتقلت من رتبة الأحكام بعدما أعياهم البحث في إيجاد وسيلة مناسبة لذلك فوجدوا المقاصد مهيبة لتقويض الشرعية وخلخلة أركانها وهدم بنيانها وإهدار نصوصها.

ومن أهم الأسباب التي جعلت الخطاب الحداثي يفقد مصداقيته في تناول المقاصد الاعتماد على الانتقائية في الاستدلال واختيار النصوص وعدم استقرائها، وأن ثناءهم على الشاطبي لا يشفع لهم لأن الناظر في مجموع ما كتب يتضح له أنهم استدلوا فقط بما يخدم منهجهم ويتفق مع أهوائهم وتلك طبيعتهم الانتقائية في الاستدلال، فهم يدعون أن العبرة في النصوص بالمعاني والمقاصد وليس بالظواهر وهم في حقيقة الأمر أهدروا مقاصد الشرع الظاهرة والباطنة، والشاطبي أشار إلى بطلان ذلك وكأنه يخاطبهم فيقول: "دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويترد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يُلتمس منه معرفة مقاصد الشارع وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهو الباطنية"¹.

أضف أن الشاطبي حين نظر للمقاصد لم يخرج عن الإطار الذي أسس له الإمام الشافعي من دلالات لغوية ولا ما أصل له الغزالي فيما بعد من القواعد والكليات المقاصدية، وكثيرا ما يشير إلى وجوب الرجوع إلى النصوص الجزئية والتحاكم إليها وعدم الخروج عن إطارها؛ يقول: "الضرب الثاني بأن يقال إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق فإن خالف النص المعنى النظري أطرح وقدم المعنى النظري؛ وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جدا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين على النصوص"²، وكأنني به لا يريد بذلك إلا دعاء الحداثة ومن سلك نهجهم واتبع سبيلهم.

¹ الشاطبي، الموافقات، ج3/133.

² الشاطبي، المصدر السابق، ج3/134.

وعليه فإنّ دعاة الحداثة وإن استدلوا بالمقاصد واعتمدوا عليها في تفسير وفهم النصوص إلا أن منهجهم مناقض لما تقرر لدى المسلمين واتفقوا عليه من لدن الصحابة إلى يوم الناس هذا، ولذلك تجدهم ينكرون نصوصا قطعية وهذا يدل على فساد رأيهم وبطلانه.

ثالثا: خطر هذا المنهج في إهدار المقاصد الشرعية للنصوص

إنّ غاية ما يصبو إليه دعاة الخطاب الحداثي إلغاء النصوص وإنكار قطعيات الشريعة ومن ثمّ إلغاء مقاصدها الشرعية وفيما يأتي بيان بعض الأمثلة عن ذلك:

1/ إنكار حد السرقة:

ذهب دعاة الحداثة إلى إلغاء حكم القطع واعتبروا أنّ ذلك كان مرتبطا بالظروف السابقة وأنه تدبير معقول بالنظر إلى الوضعية التي جاء فيها هذا التشريع زمن النبوة؛ بحيث أنه كان في مجتمع بدوي يعتمد كثيرا على التنقل طلبا للرزق ولم يتيسر لهم الأمر لإقامة عقوبة السجن لعدم توفر الظروف المناسبة وكان السبيل الأنسب عقوبة القطع، وبناء على ذلك فإنه لا حرج من استبدال تلك العقوبة اليوم بالحبس أو السجن لأنها الأنسب لهذا العصر¹.

فالثابت عندهم في الشريعة هو مبدأ العقوبة أو الجزاء أما طرائق تطبيق العقوبة وتنفيذها فهي موكولة لظروف كل عصر وخصوصياته حتى يكون الإسلام قادرا على استيعاب متغيرات العصور ويحافظ على صلاحيته لكل زمان ومكان².

وهذا القول الذي ابتدعه الحداثيون في مسألة السرقة مردود بصريح المنقول والمعقول لورود النصوص القطعية التي توجب إقامة الحد على السارق وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ المائدة: 38، كما جاء في السنة ما يدل على وجوب تنفيذ عقوبة القطع زجرا للمعتدين حتى وإن كانوا أشرف الناس فقال صلى الله عليه وسلم: "وأيم الله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"³.

¹ انظر الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 175، أحمد أمين حسين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط3، 1992م، ص 51، 52، الشرفي محمد، الإسلام والحرية، ص 79.

² حاج حمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، ص 647.

³ البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم 3475، ج4/172، مسلم، الصحيح، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، رقم 1688، ص 805.

وإقامة الحد على السارق ليس ظلماً أو جوراً كما يزعم دعاة الحداثة وإنما أوجبه الشريعة لمقصد الحفاظ على المال وصيانة حقوق الناس من اعتداء الظالمين والمجرمين الذين لا يزرهم إلا حدّ القطع، ولا شك أن الشريعة راعت جملة من الضوابط والشروط في تنفيذ هذه العقوبة ومن تلك الشروط ألا توجد فيه شبهة ملك، وألا يكون آخذ محتاجاً إليه لسد رمقه¹.

2/ إباحة أكل الربا:

أثارت مسألة الربا اهتمام دعاة الفكر الحداثي بمختلف مدارسهم وتوجهاتهم، فيرى عبد المجيد الشرفي أنّ الربا المنهي عنه في القرآن أكثره ينصب على ما يكون أضعافاً مضاعفة ويكون بين شخصين يؤدي إلى إغناء أحدهما على حساب الآخر، أما القروض التي تتعامل بها البنوك المعاصرة فإنها لا تدخل في الربا المنهي عنه لأنه ليس عملية بين شخصين، ومن جهة أخرى فإن الفائدة التي يقرضها البنك فائدة غير ربوية تحددها الدولة مسبقاً ويعتبر في ذلك نسبة التضخم والضرائب المفروضة وغير ذلك من الأمور الكثيرة التي لا توجد في الربا الذي كان معمولاً به زمن النبوة، كما أنّ هذه المعاملة اليوم أصبح لها دور كبير في تنشيط العجلة الاقتصادية وبعث المشاريع التي تهدف إلى الإنتاج وتنمية ثروات البلاد ولا وجود لأشكال الاستغلال أو الظلم الذي جعل القرآن يحكم بحرمة الربا².

ويعتبر أبو زيد دلالة لفظ الربا قد اختفت مع ظروفها التاريخية ومتعلقاتها المكانية ويقول في ذلك: "ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعييده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه"³.

ثم يقرر بعد ذلك أنّ البنوك لا تتعامل بالربا لأنّ معاملاتها تقوم على منح الأرباح للمودعين وتجنّي فوائد من المقترضين؛ وأنه لا علاقة بين النظم البنكية المعاصرة وبين الربا

¹ انظر ابن قدامة، المغني، ج13/415 وما بعدها.

² انظر الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م، ص 71، 72.

³ أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص 213.

الذي حرّمه القرآن وجاء الوعيد فيه وأنه لم يتعرض للإنكار أو اللوم على المحتاجين والمضطرين¹.

ولا يخفى أنّ هذا التفسير الذي سلكه هؤلاء ينافي نصوص الشريعة ومقاصدها وما أجمعت عليه الأمة وقد جاء تحريمها في القرآن الكريم فقال تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ البقرة: ٢٧٥، ثم جاء الوعيد بعد ذلك في قوله ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ ﴾ البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩، كما عدّ النبي صلى الله عليه وسلم الربا من أعظم الموبقات فقال: "اجتنبوا السبع الموبقات قيل يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"².

واتفق العلماء على أنّ القرض الذي جرّ فائدة يعتبر ربا وإن كانت فائدة يسيرة ووضعوا في ذلك قاعدة مهمة في باب الربا وهي قولهم: "كل قرض جرّ فائدة فهو ربا وحرام"³، وكل من أبلغ ألفاظ العموم.

وقولهم أنّ الربا مرتبط بأسباب النزول مردود بدليل القاعدة المتفق عليها وهي أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"⁴، فلا يبقى مجال للقول بأن الربا إنما حرّمت لأجل خصوص السبب وأن مناط التحريم في الربا هو الفائدة وهو متحقق في كل قرض جرّ نفعاً، فأى قرض ينال به الدائن فائدة من ورائه فهو ربا محرّم⁵.

¹ انظر أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، ص 214.

² البخاري، الصحيح، كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، رقم 6857، ج 8/175، مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم 89، ص 54.

³ انظر ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 226، الحموي، غمز عيون البصائر، ج 3/98، الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج 1/654.

⁴ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج 2/665، ابن قدامة، روضة الناظر، ج 2/35، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج 3/493.

⁵ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 226، آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج 8/484.

3/ الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الذكر والأنثى

المساواة التي يتحدث عنها دعاة الحداثة لا تقتصر فقط على الميراث وإنما يتعدى الأمر إلى إلغاء كل الأحكام الشرعية التي تختص الإناث دون الذكور كالحجاب والولي في الزواج، والسفر بغير محرم وغيرها، بدعوى وجوب المساواة بين الجنسين باعتبار ذلك مكسبا جديدا وقيمة من قيم الحداثة وينبغي أن تكون المساواة قاعدة عامة تتبني عليها الأحكام المعاصرة؛ وهي في نظرهم لا تتعارض مع مبدأ المساواة الاجتماعية التي تقررت في الإسلام الذي تدرّج في تحسين وضع المرأة نحو الأفضل؛ وقد استغل الطاهر الحداد¹ تطبيق نظريته في التشريع المتدرّج على أهم القضايا المتصلة بالمرأة ليقرر جملة من الأحكام الجديدة التي تخالف نصوص الشريعة والإجماع ومن أهم تلك القضايا الميراث، والحجاب، والزواج والطلاق².

ويرى بعضهم أنّ التمييز ضد المرأة بات واضحا في شريعة الإسلام التي تتيح للرجل التعدد والطلاق الذي لا حد له ولا رقيب بخلاف المرأة التي يقع عليها الحيف في الزواج والطلاق معا، وأبواب الفقه المختلفة تدل دلالة واضحة على مدى التمييز ضد المرأة كأحقية الرجل في ضرب زوجته، وإسناد ولاية الأبناء للأب في الطلاق، وتوزيع أنصبة الميراث الذي يمنح للذكر ضعف الأنثى، ومنعها من تولي المناصب القيادية وإلزامها بالحجاب وغير ذلك من الأحكام الكثيرة التي تكرّس إهانة المرأة وتنتقص من كرامتها³.

ولا شك أنّ هذه الدعاوى التي تزعم أنّ شريعة الإسلام لم تمنح المرأة حقوقها بشكل يماثل الرجل لا أساس لها من الصحة، لأنّ الأحكام التي ميّزت الذكر عن الأنثى في الإسلام هي مما تقتضيه الفطرة التي أودعها الله سبحانه وتعالى في خلقه، وأنّ حصول الذكر على ضعف المرأة في الميراث ليس ظلما أو إجحافا لحق المرأة وإنما ذلك مبني على أساس وجوب النفقة في حق الرجال بخلاف الأنثى لا تجب عليها ولو كانت ثرية.

¹ ولد بمدينة بالعاصمة تونس سنة 1899م ثم التحق بجامعة الزيتونة سنة 1329هـ/1911م وقضى تسع سنوات في التعليم الزيتوني ثم خرج منها بعد دور كتابه امرأتنا في الشريعة وبعدها تعرف على الشيخ عبد العزيز الثعالبي فبادر بالانخراط في الحزب الحر الدستوري وبعد مغادرة الثعالبي بدأت تظهر الخلافات بينه وبين قيادات الحزب تركه وتفرغ للدعوة إلى إعادة بناء أسس النهضة في تونس، وتوفي سنة 1354هـ/1935م وهو لم يبلغ الأربعين، انظر الحداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ت محمد الحداد، مكتبة الإسكندرية، د. ط، 2010م، ص 16 وما بعدها.

² انظر الحداد الطاهر، المرجع السابق، ص 31 وما بعدها.

³ انظر الشرفي محمد، الإسلام والحرية، ص 56.

وإلزام الشريعة المرأة بالحجاب والستر والعفة لا تخفى حكمته على العقلاء فقال تعالى ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ النور: ٣١، إذ لا يخفى أنّ فرض الحجاب على المرأة ومنعها من التبرج وإظهار مفاتنها صونا لكرامتها وحفاظا على عفتها؛ ولا شك أن هذا الموقف الذي يدعو إليه هؤلاء هو إكمال للمشروع التغريبي الذي ينادي به أهل الرذيلة والفجور ولتحقيق ذلك جندوا مختلف الوسائل المالية والإعلامية والثقافية لغرض الإطاحة بالمرأة وإيقاعها في الفواحش وإشاعة الرذيلة والانحلال وكل ذلك تحت أسماء براقية كالحرية والتحضر والعصرنة والمساواة الزائفة¹. وهذه النماذج التي سقتها على سبيل التمثيل لا الحصر لأن الفكر الحدائثي في نهايته يؤول إلى إنكار جميع أحكام الشريعة؛ بما في ذلك أصول العقائد كالتوحيد وأمّهات العبادات كالصلاة والزكاة والصوم وغيرها قصد أسلمة الحدائث التي تعني إضفاء لباس إسلامي على الأمور التي تنشأ في الأوساط الإسلامية من خلال التوفيق بينها وبين المبادئ الإسلامية، أو تحديث الإسلام الذي يتمثل في الدعوة إلى التمييز بين حقيقة الدين وبين التفسيرات والتصورات الناتجة عن اجتهاد البشر².

وعليه فتوسّع الحدائثيين في أعمال المقاصد لتفسير وقراءة النصوص غلو فاضح الهدف منه إلغاء مقاصد الشرع من حيث ادّعائهم العمل بها.

المطلب الثاني: منهج الاعتدال في توظيف المقاصد لتفسير النصوص

إذا نظرنا إلى مناهج تفسير النصوص فإنّه يتبيّن جليا أنّ المنهج الوسطي هو المسلك الذي أمّه أهل العلم المعترين قديما وحديثا، وفي هذا المبحث سأبين أهم خصائص وأسس هذا المنهج وأهميته في الاجتهاد وأهم ما يميزه عن المناهج السابقة التي اعتمدت الحرفية أو التي ادّعت معانٍ باطنية أو التي تنرّست بالمقاصد لتقويت مقاصد الشارع عبر نصوصه.

الفرع الأول: التعريف بهذا المنهج وأهم أسسه ومرتكزاته

هذا المنهج قائم على أساس اعتبار النصوص والمقاصد معا فهو من جهة ينطلق من النصوص باعتبارها الأساس في عملية استنباط الأحكام ومن جهة أخرى يلتفت إلى معانيها

¹ انظر الرحيلي حمود، العلمانية وموقف الإسلام منها، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد 115، السنة 34، 1422هـ، ص 390.

² انظر الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحدائث، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991م، ص 185، 186.

ومقاصدها ولا يغضُّ الطرف عنها؛ فهو لا يكتفي بالوقوف عند ألفاظها ودلالاتها اللغوية بل يمتاز بإعمال الفكر والنظر في معاني النصوص وعللها ويسلك طريق التنقيب عن الحكم والأسرار التي اشتملت عليه النصوص، وتعبير آخر فإنه لا يغلو في الوقوف على حرفية النصوص والجمود على ظواهرها كما لا يبالغ أيضا في الأخذ بالمصالح واعتبار المقاصد؛ فهو لا يتجاوز مقاصد الخطاب التي يقوم الدليل عليها ويعتبر الألفاظ والمباني التي هي وسيلة لفهم مقاصد الخطاب¹.

فهذا المنهج كما يقول الدكتور حامدي عبد الكريم: "بديلٌ يُعيد الاعتبار للنص الشرعي دون إخلال بالمعنى المقصدي المراد منه، ويعيد الاعتبار للمصلحة الإنسانية المتجددة في التقدم والرقي والازدهار دون إهدار للنص الشرعي في مسيرة متكاملة بين الوحي والعقل وبين النص والمعنى"².

والغلو في الاعتماد على ظواهر النصوص يمثله الظاهرية الذين جمدوا على المباني ونفوا مقاصد الشريعة وعللها؛ كما أنّ الاكتفاء بالمقاصد وتقديمها على النصوص حين الاستدلال على الأحكام يؤول إلى إبطال الشريعة ومناقضة نصوصها وهذا الذي وقع فيه غلاة أهل التأويل وذلك حين بالغوا في الأخذ بالمصالح واعتبار المقاصد وإن كان ذلك مقابل النصوص الصريحة والقطعية.

ومنهج الاعتدال سلكه الصحابة رضي الله عنهم الذين كانوا على درجة كبيرة في فهم القرآن والسنة لتقرير الأحكام وعلى دراية تامة بذلك؛ بحيث أدركوا مقاصد الشريعة ووقفوا على أسرارها وحكمها وكانوا أفهم الأمة لمراد نبيهم صلى الله عليه وسلم والناظر في اجتهادهم يجدهم كانوا يندنون حول معرفة مراد الشارع ومقصوده وما كان لأحد أن يعدل عنه³.

وكانوا على معرفة واسعة بعلل الأحكام ومقاصدها وقد نشؤوا على ذلك المنهج القويم الذي يجمع بين الظواهر والمعاني كيف لا وقد عايشوا التنزيل وشاهدوا تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وأقضيته وفتاواه وصاحبوه في السفر والحضر فأكسبهم ذلك ملكة راسخة في فهم نصوص الشريعة ومقاصدها حق الفهم، وعندهم قال الشاطبي: "الذين عرفوا مقاصد

¹ انظر الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي وقواعده، ص 94، 95.

² حامدي عبد الكريم، ضوابط في فهم النص، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1426هـ، ص 87، 88.

³ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/168.

الشرعية فحصلوها وأسسوا قواعدها وأصلوها وجالت أفكارهم في آياتها وأعملوا الجد في تحقيق مبادئها وغاياتها"¹.

وهذا المنهج أمه سلفنا الصالح من لدن الصحابة إلى يومنا هذا واتخذوه مهيعا لاستنباط الأحكام وتفسير النصوص، يقول الشاطبي: "والثالث أن يقال باعتبار الأمرين جميعا - أي النصوص والمقاصد - على وجه لا يُخلُّ فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشرعية على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض؛ وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقاصد الشارع"².

ومن أهم أسس ومرتكزات هذا المنهج ما يأتي:

أولاً: الجمع بين الظواهر والمعاني في اعتدال

كثيرا ما يؤكد أساطين العلماء أن العلاقة بين النصوص والمقاصد قوية ومتينة، كون المقاصد تستنبط من النصوص وأنّ النصوص جاءت لتحصيل مقاصد الخلق وهذا ثابت بالاستقراء والتتبع الذي لا يخفى على كل من اطلع على هذه الشرعية وتتبع نصوصها واقتفى آثارها.

وتتجلى وسطية هذا المنهج القويم من خلال ربطه بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية وفهم الجزئيات في ضوء الكليات وعدم الغلو في الأخذ بظواهر النصوص والجمود على الألفاظ كغلو المدرسة الظاهرية، كما أنه لا يفرط في الأخذ بالمقاصد واعتبار المصالح كإفراط المدرسة الحداثية التي أهملت النصوص وأسقطت دلالاتها"³.

ويقول ابن القيم مؤكدا هذا المعنى: "والمقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها ولا يقصر بها ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه، وقد مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه وأخبر أنهم أهل العلم؛ ومعلوم أنّ الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض"⁴.

¹ الشاطبي، الموافقات، ج7/1.

² الشاطبي، المصدر السابق، ج3/134.

³ انظر القرطبي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص 137.

⁴ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1/172.

والفقه الصحيح هو الذي يأخذ بظواهر النصوص ومقاصد الشريعة ومعانيها والانحراف عن هذا كثيرا ما يؤدي إلى مضلة في الأفهام والغلو في اعتبار الظواهر حين تفسير النصوص يؤدي إلى أخطاء كثيرة منها¹:

1- تفويت المقصد من الخطاب الشرعي:

المجتهد حين استنباط الأحكام إذا اقتصر اجتهاده على ظواهر الألفاظ من دون الالتفات إلى العلل والمقاصد فيها فإن ذلك يؤدي به إلى تفويت المقاصد الحقيقية لتلك النصوص؛ ولأجل هذا حذر الشاطبي من خطورة الاشتغال بالألفاظ ما يؤدي إلى إهمال المعاني التي هي المقصود الأعظم لأن الاعتناء بها معتبر عند العرب وما وُضعت الألفاظ إلا من أجل المعاني وهي بمثابة الوسائل بالنسبة لتحصيل المقاصد².

والإفراط في الجمود على الظواهر جعل ابن حزم يقرر بعض الأحكام المخالفة لمعاني النصوص ومقاصدها ومن ذلك مثلا القول بوجوب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، وتحريم الصوم في السفر وغير ذلك مما سبق عرضه.

2- مناقضة قصد الشارع من شرع الحكم:

الغلو في الاعتماد على الظواهر وعدم الالتفات إلى المعاني والعلل قد يؤدي في بعض الأحيان إلى مناقضة المقاصد التي جاءت لأجلها النصوص، ومثل ذلك قول ابن حزم في مسألة البول في الماء الراكد والتي تجسد فيها مدى جموده وإفراطه في الاعتماد على الظواهر، بحيث أنه ناقض مقصود الشرع في النصوص التي تحث على وجوب الطهارة وتحريم النجاسة بغض النظر عن جنسها أو نوعها، وهذا ما جعل استدلاله يكون في غاية الوهن والضعف بحيث أغفل جوهر المسألة وحقيقتها.

3- الخطأ في الاستدلال وفهم النصوص:

كما أنّ الوقوف على الظواهر وإهمال المقاصد والمعاني كثيرا ما يؤدي إلى الخطأ في الاستدلال وفهم النصوص، ومثال ذلك سوء فهم الفرق الضالة كالجهمية ومن وافقهم قوله

¹ انظر حامدي عبد الكريم، ضوابط في فهم النص، ص 94 وما بعدها.

² انظر الشاطبي، الموافقات، ج2/138، 139.

تعالى ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ الحديد: ٤ ، حينما قالوا أن الله تعالى بذاته في كل مكان¹.

والمراد بالمعية الواردة في الآيتين كما أجمع على ذلك أهل السنة أنها معية العلم والإحاطة، لا ما يفهم من ظاهر الآية الكريمة بأنه سبحانه وتعالى مع خلقه بذاته العلية كما ذهب إلى ذلك أهل الضلال².

وهذا ما جعل الطوائف التي خالفت منهج أهل السنة تضل عن الطريق المستقيم؛ ومنهم الخوارج الذين أعملوا ظواهر النصوص ووقفوا عليها وأهملوا معانيها الحقيقية فتوصلوا إلى آراء خاطئة وأقوال كاذبة فكفروا عصاة المسلمين بعدما أخذوا بظواهر الآيات التي وردت في الكافرين ونزلوها على المسلمين.

4- عدم التفريق والتمييز بين درجات الأحكام في الأوامر والنواهي:

تقرر عند علماء الشريعة أن صيغ الخطاب الشرعي من الأوامر والنواهي لا تدل على ظاهر طلب الفعل أو الترك في جميع الأحوال وأنه إذا اقترنت بها بعض القرائن قد تصرفها عن ظواهرها، والعلل والمقاصد لها أثر كبير ودور بارز في صرف الأمر عن الوجوب وحمله على الندب أو الجواز، وكذلك في صرف النهي عن التحريم إلى الكراهة؛ فقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ البقرة: ٢٨٢، لا يدل على الوجوب وكتابة الدين في حكم الإرشاد كما أشار إلى ذلك أهل العلم³.

ثانياً: فهم النصوص في ضوء سياقها وأسبابها وملابساتها

ومن أهم المرتكزات والأسس التي يقوم عليها المنهج الوسطي لفهم النصوص وإدراك معانيها الحقيقية النظر في سياقاتها وملابساتها التي وردت فيها كأسباب النزول أو الورود، ولهذا المرتكز أثر بالغ في فهم معنى النص ومعرفة مقصوده وقد بذل العلماء الأخيار جهوداً مباركة في بيان هذا المعنى والتأكيد عليه.

¹ انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2/172.

² انظر ابن حجر، فتح الباري، ج13/500، القسطلاني شهاب الدين، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، ط7، 1323هـ، ج10/382.

³ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج2/175، الرازي، المحصول، ج2/39، المرادوي، التحبير شرح التحرير، ج5/2186.

ويتأكد هذا الأمر خصوصا في نصوص السنة الشريفة لأنها كثيرا ما ترد في علاج قضايا وحوادث لها أسباب معينة وظروف خاصة حتى يتسنى للمجتهد إدراك المعنى الصحيح منها ولا يقع في الأفهام السقيمة أو الآراء الموهومة، كما يعين ذلك أيضا على التمييز بين ما يكون عاما أو خاصا من الأحكام أو ما هو ثابت وما هو مؤقت منها¹.

ونظرا لأهمية السياق فإنه يجدر بالفقيه أن ينظر في كل نص من الكتاب والسنة بخصوصه وسياقه وما يبيّن معناه من القرائن والأحوال وهذا أصل عظيم النفع لفهم النصوص واستنباط الأحكام منها بصورة سليمة لا عوج فيها².

فدلالة السياق من القرائن المهمة التي يستعان بها لفهم النصوص فقد تكون هذه القرينة ظاهرة تُدرك من غير تأمل وتدقيق وقد تكون خفية تحتاج إلى مزيد نظر وتأمل لإدراكها والكشف عنها، وقد جعل الشاطبي مراعاة السياق مظهرا من مظاهر الاعتدال في التفسير الذي يُفضي إلى الفهم السليم والإدراك الصحيح لمعاني النصوص ومقاصدها.

وقد بيّن العلماء قديما أنّ لدلالة السياق أثرا بارزا في الفهم الصحيح للنصوص واستنباط الأحكام منها بما يوافق غاياتها ومقاصدها، ويقول ابن القيم منبها على ضرورة اعتبار السياق قائلا: "السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"³.

وكثيرا ما يخفى مراد المتكلم ولا يُعلم إلا بمراعاة ما تقدمه وما لحق به من القرائن المقالية والحالية ومثال ذلك ما فهمه عروة بن الزبير أنه قال لعائشة رضي الله عنها يوما: "أرأيت قول الله تعالى ﴿ إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ البقرة: ١٥٨، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة، قالت بئس ما قلت يا ابن أخي إن هذه لو كانت كما أولتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يطوف بهما ولكنها أنزلت في الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلّون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل فكان أهلها يتحرّج أن يطوف بالصفاء والمروة فلما أسلموا سألوا رسول الله

¹ انظر القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 146.

² انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6/18.

³ ابن القيم محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، ت علي العمران، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، د. ط، د. ت، ج 4/1314.

صلى الله عليه وسلم عن ذلك قالوا يا رسول الله إنا كنا نتحرّج أن نطوف بين الصفا والمروة فأنزل الله تعالى ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾، قالت عائشة فقد سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما¹.

ويبين هذا الأثر مدى أهمية معرفة الأسباب لفهم آيات القرآن الكريم وهو دليل على بديع فقه عائشة ومعرفتها بأحكام الألفاظ؛ لأنّ ظاهر الآية الكريمة يقتضي رفع الحرج عن طاف بين الصفا والمروة وليس بنص في سقوط الوجوب، وبَيَّنَّت لابن أخيها أنّ ذلك محتمل ولو كان نصّاً صريحاً لكانت الآية "فلا جناح أن لا يطوف بهما" لأنّ هذا يتضمن سقوط الإثم عن ترك الطواف وبعد ذلك ذكرت له سبب نزول الآية².

وفي هذا الحديث نجد أثر سبب النزول في توضيح معنى الآية لأنّ الصيغة التي ورد بها حكم السعي ظاهرها يدل على الإباحة لا على الوجوب وهذا ما فهمه التابعي عروة بن الزبير وهو من فقهاء المدينة، ولمّا بيّنت له عائشة رضي الله عنها سبب النزول اتّضح الأمر لديه وزال الإشكال الذي راوده وتبيّن أن الآية نزلت لإزالة الإشكال الذي وقع فيه كثير من المسلمين وجاء النص مناسباً للمقام ولهذا كانت أسباب النزول معينة على فهم القرآن³. ولأهمية السياق نجد الشاطبي نعى على قوم يقولون بجواز الابتداع في الدين استدلالاً بقوله صلى الله عليه وسلم: "من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء"⁴.

وعلق على هذا الحديث وبين معناه وذلك بالوقوف على أسباب وروده فخلّص إلى نتيجة مفادها عدم شرعية الابتداع في الدين استدلالاً بالحديث، لأنّ قوله صلى الله عليه وسلم "من سنّ سنة حسنة" ليس المراد به الاختراع ولو كان كذلك لوقع التعارض بين الأدلة القطعية التي تدل على عدم جواز الابتداع في الدين وبين مدلول هذا الحديث الذي لا يراد منه الاختراع أو ابتداء شيء جديد وإنما المراد به العمل بما ثبت من السنة النبوية وذلك لوجهين:

¹ البخاري، الصحيح، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة، رقم 1643، ج2/157، مسلم، الصحيح، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا والمروة ركن، رقم 1277، ص 580.

² انظر ابن الملقن سراج الدين، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج11/483، بتصرف يسير.

³ انظر الرشيد عماد الدين، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، ص 51.

⁴ مسلم، الصحيح، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشقّ تمر، رقم 1017، ص 452.

أحدهما: أنّ السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الحث على الصدقة المشروعة، ودليله ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أتاه قوم حفاة عراة مجتابي النّمار أو العباء فقام صلى الله عليه وسلم فخطب وحثّهم على التصدّق فبادروا إلى ذلك فتصدّق هذا من ديناره وهذا من درهمه، والآخر من ثوبه أو بُرّه فتهلّل بذلك وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حينها: "من سنّ في الإسلام سنة حسنة...".

فدلّ على أنّ السنة التي يُقصد بها في الحديث مثل ما فعل ذلك الصحابي رضي الله عنه وهو العمل بما ثبت كونه سنةً، فإذ ذلك يتبيّن أنّ كَوْن تلك السنة حسنة لا يُقصد بها أنّها مبتدعة وكأنها كانت سنةً أحيها وأيقضها بفعله ذاك، وليس معناه من اختراع سنةً أو ابتدع بدعة لم تكن في الدين فله أجرها وأجر من عمل بها.

والآخر: أنه لا يصح حمل الحديث على الاختراع من عدم لأنّ معرفة حسنها وقبحها لا يُعرف إلا من جهة الشرع، ومعلوم أنّ مذهب أهل السنة في أن التحسين والتقيح لا يكون إلا بالشرع ولا مدخل للعقل فيه¹.

ثالثاً: الجمع بين الجزئيات والكلّيات

المقصود بالكلّيات هنا هي القضايا الكلية النصية (اللفظية) أو الاستقرائية (المعنوية)، يقول الشاطبي: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمرٌ كليٌّ عامٌّ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"².

والكلّيات النصية كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ النحل: ٩٠، فهذه الآية الكريمة إشارة إلى وجوب العدل بكل أنواعه وصوره، والإحسان فضيلة مستحبة كنعف الناس بالمال والبدن والعلم وغيرها من أنواع النفع ويدخل في ذلك حتى الإحسان إلى الحيوان، والنهي عن الفحشاء والمنكر ويشمل ذلك

¹ راجع الشاطبي، الاعتصام، ج 233/1 وما بعدها.

² الشاطبي، الموافقات، ج 57/4.

كل منكر وفحش من القول والفعل وهذه الآية بمثابة قاعدة كلية وعامة في جميع المأمورات والمنهيات وهي قاعدة ترجع إليها سائر الجزئيات¹.

أما الكليات الاستقرائية فهي التي يُتوصّل إليها عن طريق تتبع واستقراء الكثير من النصوص والأحكام الجزئية التي تدل على اعتبار معنى معيّن كحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، والمراد بالجزئيات هو الأدلة الخاصة بمسائل معينة سواء من الكتاب أو السنة أو من غيرهما من الأدلة التشريعية الأخرى².

وإنّ مثلَ الشريعة كالبنيان المتكامل الذي ترسّخت قواعده واستوت لبّاته في صورة متناسقة متكاملة لا نقص فيها ولا اعوجاج يُكَمَّل بعضها بعضاً، وبناء على ذلك فإنّ الاجتهاد في استنباط الأحكام ينبغي أن يكون وفق ذلك البنيان وهو منطق الوحدة والتكامل في التشريع، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي يعتبر أنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين أن تُؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بما ورد فيها من كليات وجزئيات وذلك يقتضي حملها على خاصّها ومطلقها على مُقَيِّدها ومجملها بما يفسّرهما، وأنّ مثلَ الشريعة كمثل الرجل السويّ الذي لا ينطق باليد أو الرجل وحدها، ولا بالرأس وحده بل بجملته التي سُمِّي بها إنساناً، فكذلك الشريعة لا يُطلب منها حكم إلا بجملتها لا من دليل واحد، وشأن الراسخين اعتبار الشريعة كالصورة الواحدة التي يخدم بعضها بعضاً³.

وعلى المجتهد حين تفسير النصوص أن يسلك منهج الجمع بين الكليات والجزئيات بحيث لا يجتزئ دليلاً واحداً فيبني عليه حكماً ويلغي أدلة أخرى في المسألة، كأن يأخذ بالنص العام ويلغي ما يخصّصه أو بالمطلق ويغضّ الطّرف عما يقَيِّده، فيكون بذلك مثله كمثل الذي يمشي على رجل واحدة فكيف يُتصوّر أن تستقيم مشيئته؟.

ومن واجب المجتهد أن ينظر إلى الأحكام في إطار كامل ومتناسق بحيث لا يعزل الجزئيات عن كلياتها، ولا يعتبر الكليات كصخرة صماء لا مرونة فيها ولا ليونة، وبناء على ذلك وردت الكثير من الأحكام في الشريعة استثناءً، ويسمّيها بعض الفقهاء ما ورد على

¹ انظر السعدي عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت عبد الرحمن اللويحق، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ، ص 447.

² انظر الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 370.

³ انظر الشاطبي، الاعتصام، ج1/312، بتصرف.

خلاف القياس¹ وهي تلك الأحكام التي جاءت من طريق الاستحسان أو الاستصلاح، كجواز الإجارة والسلم والاستصناع ودخول الحمام مع جهالة المكث فيه، وألبس الحرير للحكة وغير ذلك².

وكان ابن تيمية ينبّه كثيرا إلى عدم الوقوع في مثل هذه الأخطاء ويرشد المجتهد إلى عدم الاقتصار على بعض الجزئيات ووجوب عرضها على الكليات للحكم عليها والتوفيق فيما بينهما للوصول إلى فتاوى سليمة وآراء سديدة يقول في ذلك: "ونحن نذكر قاعدة جامعة في هذا الباب لسائر الأمة فنقول: لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصولاً كليّة تُردُّ إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؛ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم"³.

وهذا القول لابن تيمية صريح في وجوب اتباع المنهج التوفيقى الذي يقوم على اعتدال وتوسط في الأخذ بين الجزئيات والكليات فيجعل المجتهد الكليات قواعد عامة للحكم على الجزئيات، ومن جهة أخرى يُدقق النظر في حقيقة الجزئيات وما يتعلّق بها ويتحقّق في مناطها وأسبابها، لأنّ هذا المنهج هو الكفيل لضمان الاجتهاد الصحيح الذي يجمع بين الكليات والجزئيات من غير إفراط ولا تفريط وبناء على ذلك يظهر الترابط الوثيق بين الكليات والجزئيات، ولا مناص للمجتهد من اتباع منهج الجمع بين الأدلة الكلية والجزئية ليكون اجتهاده قائماً على أسس صحيحة وقواعد متينة لا يزيغ بذلك عن طريق الصواب ويكون مأخذه في ذلك مأخذ الأئمة الراسخين ويظفر بالمقاصد التي تحيط بالنصوص.

رابعا: التمييز بين الوسائل والمقاصد واعتبار الثبات والتغير في الأحكام

1- التمييز بين الوسائل والمقاصد:

معلوم أنّ الأحكام في الشريعة تنقسم إلى مقاصد ووسائل والتفريق بينهما يمكن الناظر من استنباط الأحكام بشكل صحيح لا سيما حينما يتعلّق الأمر بتنزيل الأحكام على الوقائع؛

¹ وقول الفقهاء هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس أو خارج عن القياس أو ثبت على خلاف القياس؛ ليس المراد به أنه تجرّد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عُدل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخصّ من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي، انظر الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج3/329.

² انظر ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 79، الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ج1/293، 294.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج19/203.

وقد نبّه إلى أهمية هذه القضية الكثير من المحققين من علماء الإسلام فهذا ابن القيم يقول: "التكليف أمر ونهي والأمر نوعان أحدهما: مقصود لنفسه، والثاني: وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان؛ أحدهما: ما يكون المنهية عنه مفسدة في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة"¹.

ويقول القرافي: "موارد الأحكام على قسمين: الأولى المقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها"².

وقد برع العز بن عبد السلام في بيان أنواع المصالح والمفاسد ومراتبهما، والواجبات والمندوبات ضربان أحدهما مقاصد والأخرى وسائل ومثلها المحرمات والمكروهات، وأنّ للوسائل أحكام المقاصد والوسيلة إلى أفضل المقاصد تُعدّ أفضل الوسائل والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل وأقبحها، والوسائل تترتب بترتب المصالح والمفاسد، ومن وُفق إلى رُتب المصالح عرف فاضلها من مفضولها ومقدّمها من مؤخّرها وقد يختلف العلماء في تقديم بعض مراتب المصالح إذا تعدّر الجمع بينها، ومثله من وُفق إلى معرفة رُتب المفاسد فإنه يدرأ أعظمها بأخفّها عند تراحمها والشريعة مليئة بهذا المعنى³.

وقد تقرّر عند العلماء أنّ مراعاة المقاصد أولى من مراعاة الوسائل فإذا وقع التعارض بينهما فلا بدّ من تقديم المقاصد على الوسائل وأجاب المقرّي على ذلك فقال: "مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبداً"⁴.

وذلك لأنّ المقاصد هي الأصل المطلوب والوسائل لم توضع إلا لخدمة المقاصد وتحصيلها، فهي إذن بمثابة الفرع بالنسبة إليها ومعلوم بدهاء أنّ الفرع إذا عاد على الأصل بالإبطال فإنه يبطل.

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج3/126.

² القرافي، الفروق، ج2/33.

³ انظر ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/54، بتصرف يسير.

⁴ المقرّي أبو عبد الله، القواعد، ت محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، د. ط، 2012م، ص 128.

2- اعتبار الثبات والتغير في الأحكام:

ومما يوقع في الخطأ في تفسير وفهم النصوص عدم التمييز بين الوسائل المتغيرة وبين مقاصد النصوص وغاياتها، إذ قد يقع الكثير في الخلط بين الوسائل الآنية التي يأتي ذكرها في النصوص ويغفلون عن مقاصدها فتجدهم يركزون على الوسائل ويهتمون بها أيما اهتمام إلى درجة اعتقادهم أنها هي المقصود؛ ومعلوم أن الوسائل تتغير وتختلف باختلاف الأعراف والأزمان، فقول الله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ الأنفال: ٦٠، لا يصح أن يفهم منه أن مقابلة العدو لا تكون إلا بالخيال ولا شك أن خيول هذا العصر تغيرت وتطورت إلى أسلحة في غاية القوة والدمار¹.

ولهذا فإن العلماء المعاصرين لما تناولوا هذه الآية المباركة فهموا أن المقصود بها أكثر مما دل عليه ظاهرها وأن القدرة المراد بها كل ما يعين على قتال المعتدين، ويدخل في ذلك كل أنواع الصناعات العسكرية بما فيها أنواع الأسلحة والآلات الحربية المختلفة كالمطائرات والصواريخ الحربية والمراكب البحرية والمدافع والرشاشات وغيرها بل ويدخل في ذلك السياسة والتقنيات التي تدار بها المعارك².

وعلى هذا المسلك يفهم أن تعيين السواك للطهارة المقصود منه طهارة الفم وإزالة الروائح الكثيرة فيه وأنه ليس مقصودا لذاته وإنما كان من الوسائل المتيسرة أيام التشريع ولا بأس أن يؤخذ بغيره من الوسائل المتاحة، ولذلك نصَّ بعض الفقهاء على وسائل أخرى إذا لم يكن فيها ضرر، وبهذا يُعلم أن استخدام الفرشاة ومعجون الأسنان في عصرنا يمكن أن يقوم مقام عود الأراك في الطهارة لا سيما حينما يكون المرء في بيته³.

الفرع الثاني: نماذج عن منهج الاعتدال في تفسير النصوص

إن الاعتماد على هذا المنهج في تفسير نصوص الشريعة يعتبر مظهرا من مظاهر الوسطية والاعتدال في استنباط الأحكام وفيما يأتي بيان بعض النماذج والأمثلة التي تدل على أهمية هذا المنهج في الاجتهاد:

¹ انظر القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص 159، 160.

² انظر السعدي عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 324، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10/55.

³ انظر القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة، ص 162.

أولاً: قطع المرأة الصلاة وتعذيب الميت ببكاء أهله عليه

1/ ما جاء في السنة بشأن قطع المرأة للصلاة:

ويدل على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب"¹.

وهو من الأحاديث التي استغلها أعداء النصوص للطعن في السنة وقد تصدى علماء الإسلام قديماً وحديثاً لبيان معنى هذا الحديث وتفسيره؛ فذهب بعض أهل العلم إلى أن هذه الأمور الثلاثة تقطع الصلاة وانتصر لهذا الموقف ابن حزم وقال بأن الكلب والحمار يقطعان الصلاة سواء بالاعتراض بين يدي المصلي أو بالمرور، وأما المرأة فإنها تقطع الصلاة إلا إن كانت مضطجة معترضة فإنها لا تقطعها².

وذهب الجمهور إلى القول بأن الصلاة لا يقطعها شيء وحملوا معنى القطع على أنه ليس المراد به إبطال الصلاة وإلزام إعادتها، وإنما المراد به الانشغال الذي يحول دون الإقبال والخشوع فيها كما ذهب إليه الشافعي في رواية والخطابي والبيهقي وغيرهم، وذكر المرأة لأنها قد تقتن الرجل فينظر إليها وينشغل عن صلاته، وأما الحمار فيقطعها لبلادته وإذا زجر لم ينزجر، وأما الكلب الأسود فلنفور النفس منه³.

ويؤكد هذا المعنى الإمام الباجي قائلاً: "فينفي ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها القطع الذي هو بمعنى إفساد الصلاة والمنع من التماذي فيها، ويثبت بالحديث الثاني القطع عن الإقبال عليها والاشتغال بها"⁴.

ولهذا فإن عائشة رضي الله عنها لما سمعت بهذا الحديث غضبت وأنكرت على من حمله على ظاهره فقالت: "شبهتمونا بالحمر والكلاب والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه

¹ البخاري، كتاب الصلاة، باب استقبال الرجل صاحبه أو غيره في صلاته، رقم 511، ج1/108، مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر به المصلي، رقم 511، ص 232.

² ابن حزم، المحلى بالآثار، ج2/320.

³ انظر ابن العربي، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، ص 346، ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت محمود بن عبد المقصود وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، مكتب تحقيق دار الحرمين، المدينة المنورة، القاهرة، ط1، 1417هـ، ج4/134.

⁴ الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج1/278.

وسلم يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنسلُّ من عند رجله¹.

وبالنظر إلى النصوص مجتمعة في هذه المسألة فإنه يترجح بأن المعنى من القطع لا يقصد به إبطال الصلاة ووجوب إعادتها، وإنما المراد به قطع للخشوع والتدبر فيها نتيجة تشويش الفكر واشتغاله بأمور خارجة عن الصلاة وعلى هذا النحو كان قول الجمهور، والتفتيح عن هذه المعاني والتعليقات في مثل هذه النصوص جدير بجعل الفقيه يكتسب ملكة الفهم والاجتهاد للرد على كل الاعتراضات أو الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام.

2/ تعذيب الميت ببكاء أهله عليه:

جاء في السنة عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"².

هذا الحديث بظاهره يدل على أن الميت يعذب ببكاء الأهل عليه وهذا الفهم يبدو غير سليم كونه مخالفاً لدلالة النصوص القرآنية التي تدل على أن الإنسان لا يحاسب إلا بما اقترفه من ذنوب ولا يتحمل أخطاء غيره، ودل على ذلك قوله تعالى ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ النجم: ٣٨ - ٣٩.

وقد اختلف أهل العلم في معنى هذا الحديث بعد النظر في وجه العلة فيه والمقصد منه فقال بعضهم يؤثم الميت إذا أوصى أهله بالبكاء عليه، وقال آخرون أن يمدح في ذلك البكاء بما كان يمدح به أهل الجاهلية من الأفعال التي تعدُّ من الذنوب فيبكون لفقدائها ويمدحونه بها وهو يعذب من أجلها، ومنهم من قال بأن البكاء هنا معناه النياحة وشق الجيوب ولطم الخدود ونحو ذلك وأما بكاء العين فلا يعذب به³.

¹ رجله أي رجلي السرير، البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب من قال لا يقطع الصلاة شيء، رقم 514، ج1/109،

مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم 512، ص 233.

² سبق تخريجه، ص 230.

³ انظر ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، التمهيد، مصطفى العلوي، أحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية،

د. ط، 1387هـ، ج17/274.

ولما سمعت عائشة رضي الله عنها بهذا الحديث أنكرت على ابن عمر رضي الله عنه فقالت: "إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه ليعذب بخطيئته وذنبه وإن أهله ليبكون عليه الآن"¹.

وهذا ابن حزم بالرغم من إفراطه في الأخذ بظواهر النصوص إلا أنه يرى بأن ليس كل ميت يعذب ببكاء أهله عليه ويقول: "ولاح بهذا أن البكاء الذي يعذب به الميت ليس هو الذي لا يعذب به من دمع العين وحزن القلب؛ فصح أنه البكاء باللسان إذ يعذبونه برياسته التي جار فيها فُعْذِبَ عليها وشجاعته التي يعذب عليها إذ صرفها في غير طاعة الله، وبجوده الذي أخذ ما جاد به من غير جِلِّه ووضعه في غير حقه فأهله يكونه بهذه المفاجر وهو يعذب بها بعينها"².

ثانياً: النهي عن التشبه بالكافرين وإبداء اليهود والنصارى بالسلام

1/ النهي عن التشبه بالكافرين:

ورد في السنة الشريفة بعض النصوص التي تنهى عن التشبه بغير المسلمين ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم"³.

فظاهر الحديث يدل على عدم التشبه بالكفار مطلقاً وفي جميع الأحوال من غير استثناء لحال دون حال، إلا أن بعض العلماء المحققين الذين نظروا في الحديث بنظرة مقاصدية تبين لهم أن مخالفة الكافرين إنما شرع لإبراز عزة الدين أمام الذميين وهذا حينما يكون المسلمون في قوة وعزة، أما إذا كانوا في موقع الضعف والهوان فلا يسنّ لهم حينها المخالفة إن ترتب عليها المفاسد والأضرار.

ولذلك يرى ابن تيمية أن استحسان مخالفة المشركين لا تكون إلا مع ظهور الدين واعتلائه، وأنه لما كان المسلمون في بداية الإسلام مستضعفين في مكة لم تشرع المخالفة

¹ البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم 3978، ج77/5، مسلم، الصحيح، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم 932، ص 414.

² ابن حزم، المحلى بالآثار، ج3/374.

³ أبو داود، السنن، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة، رقم 4031، ج144/6، ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 5114، ج123/9، وصححه الشيخ ناصر الدين الألباني، انظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم 1269، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ، ج109/5.

لهم وحين كُمل الدين وظهر على أعدائه شُرع لهم ذلك، وافترض أن المسلم لو عاش في دار كفر أو حرب فإنه ليس مأمورا بالمخالفة في الهدى الظاهر لما قد يسبب له ذلك من الضرر والحرَج، بل إنه قد يُستحبُّ له مشاركتهم في هديهم الظاهر إن كان فيه مصلحة للدين كدعوتهم إلى الإسلام أو الاطلاع على بواطنهم وأسرارهم وغير ذلك من المصالح الجلية والغايات الحميدة¹.

وهذا النظر المقاصدي عند ابن تيمية يبين مدى أهمية المقاصد في فهم النصوص الشرعية وذلك من خلال إدراك المعاني المنوطة بها وكذا الحكمة التي جاء النص لتحقيقها، ولهذا إذا أغفل المجتهد معاني تلك النصوص ومقاصدها فإنه لا يستقيم اجتهاده ولا يتمكن من إدراك معانيها الصحيحة، ويتبين له أن حقيقة النصوص الواردة في النهي عن مخالفة المشركين محكومة باختلاف القوة والضعف وكذا تحقق المصلحة الدينية من ذلك وعدمها².

2/ النهي عن إبداء اليهود والنصارى بالسلام:

ويدل على هذا ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه"³. ولعل هذا الأثر من أهم الأحاديث التي يجب على العلماء النظر إلى وجه المقصد والتعليل فيه، كيف لا وقد اتخذته الكثير من أعداء الإسلام سبيلا للطعن في الشريعة المباركة واتهامها بالعدوان والعنصرية والتمييز بين الناس، غير أن الناظر في معنى الحديث يتبين له أنه لا يصح أخذه على ظاهره من غير فهم لمقصده ومعناه؛ وقد بيّن أبو العباس القرطبي وجه العلة في النهي عن إبدائهم بالسلام فيقول: "لأن الإبتداء إكراماً لهم والكافر ليس أهلاً لذلك وأن الذي يناسبهم الإعراض عنهم، وقوله صلى الله عليه وسلم "فاضطروه إلى أضيقه" أي: لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق إكراماً واحتراماً وليس معنى ذلك أنا إذا

¹ انظر ابن تيمية تقي الدين، اقتضاء الصراط المستقيم، ت ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1419هـ، ج1/471، بتصرف يسير.

² انظر الدريس صالح، الإشكالات المعاصرة في فهم السنة النبوية، ندوة فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، الرياض، جمادى الآخر، 1430هـ، ص 20.

³ مسلم، الصحيح، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، رقم 2167، ص 1036.

لقيناهم في طريق واسع أننا نلجئهم إلى حرفة حتى يضيق عليهم لأن ذلك أدى منا لهم وقد نهينا عن أذاهم¹.

وكان بعض الصحابة كأبي أمامة الباهلي لا يمر بمسلم ولا بيهودي إلا بدأه بالسلام²، ورؤي عن ابن مسعود وأبي الدرداء أنهم كانوا يبدؤون أهل الذمة بالسلام وعن ابن مسعود أنه كتب إلى رجل من أهل الكتاب وعنه أيضا أنه قال: "لو قال لي فرعون خيرا لرددت عليه مثله"³.

وإذا أخذ المجتهد بظاهر الحديث فإنه يحكم بوجود التضييق على اليهود والنصارى وأمثالهم من الكافرين والدفع بهم إلى حافة الطرقات، ولا شك أن هذا مخالف لنصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة التي تأمر بالإحسان والعدل وتنتهي عن الظلم والاعتداء على الآخرين حتى وإن كانوا كافرين، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ النحل: ٩٠، وقوله ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الممتحنة: ٨، وقوله أيضا ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ البقرة: ٨٣.

كما أن السنة النبوية طافحة بالنصوص التي تحت على العدل والإحسان إلى الناس وتنتهي عن الظلم والإساءة إليهم ولم تستثن من ذلك كافرا من مسلم، وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم: "أنه مرض غلام يهودي فعاده فقال له أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له أتع أبا القاسم فأسلم، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول الحمد لله الذي أنقذه من النار"⁴.

¹ القرطبي أبو العباس، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت أحمد محمد السيد وآخرون، دار ابن كثير، الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1417هـ، ج490/5، ابن حجر، فتح الباري، ج40/11.

² ابن أبي شيبة أبو بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، رقم 25751، ت كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، كتاب الأدب، ج249/5، وفي سنده إسماعيل بن عياش وقد عَنَّ، انظر ابن حجر أحمد بن علي، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، رقم 2651، ت مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، دار الغيث، ط1، 1419هـ، باب السلام على الكفار بإكرام الأكابر منهم، ج675/11.

³ انظر ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج91/17.

⁴ البخاري، الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، رقم 1356، ج94/2.

ثالثاً: مسألة التكني والأمر بلعن المتبرجات

1/النهي عن التكني بكنية النبي صلى الله عليه وسلم

صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْنُوا بِكُنْيَتِي"¹.

وهذا الحديث ظاهره يدل على حرمة أو كراهة التكني بكنية النبي صلى الله عليه وسلم - وهي أبا القاسم- بإطلاق وفي جميع الأحوال والأوقات؛ غير أنه عند النظر والتدقيق في الحديث يُفهم منه أن النهي مقصور على عصره صلى الله عليه وسلم دون سواه وقد ذهب إلى هذا المعنى الكثير من أهل العلم وخاصة فقهاء المالكية، واستندوا في ذلك على سبب ورود هذا الحديث وهو: "أن رجلاً نادى آخر بالبقيع يا أبا القاسم، فالتفت إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله إني لم أعنك إنما دعوت فلانا، فقال عليه الصلاة والسلام: تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْنُوا بِكُنْيَتِي"².

ومعلوم في الشريعة أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا إذ أنه لما زال السبب بموته صلى الله عليه وسلم انتفت العلة بعد وفاته، وبالتالي فإنه لا حرج من التكني بكنيته ولذلك أجاز الإمام مالك أن يسمى الرجل محمداً ويكنى بأبي القاسم وقد كان محمد بن أبي بكر³ جمع الأمرين وجماعة من المُحَمَّدِيِّين ولم يُنكر عليهم⁴.

فهذه الكنية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم تؤدي إلى عدم التوقير والاحترام وذلك باختلاط كنيته بغيره لئلا يدعى غيره باسمه فيظن صلى الله عليه وسلم أنه هو المدعو ويدخل عليه العنت ولذلك ورد سبب النهي عن ذلك⁵.

¹ البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 110، ج 33/1، مسلم،

الصحيح، كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم، رقم 2131، ص 1023.

² البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب ما جاء في الأسواق، رقم 2121، ج 66/3، مسلم، الصحيح، كتاب الآداب، باب

النهي عن التكني بأبي القاسم، رقم 2131، ص 1023.

³ محمد بن عبد الله (أبي بكر الصديق) بن عثمان بن عامر القرشي أمير مصر وابن الخليفة الصديق، ولد في حجة الوداع

بين مكة والمدينة ونشأ بالمدينة في حجر علي بن أبي طالب وشهد معه وقعتي الجمل وصفين وولاه إمارة مصر قتله

معاوية بن خديج ودفن خارج مدينة الفسطاط سنة 38هـ، انظر ابن الأثير عز الدين، أسد الغابة، ج 97/5، الزركلي،

الأعلام، ج 6/220.

⁴ انظر ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، ج 548/7، القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج 7/7.

⁵ انظر ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، ج 345/9.

2/ الأمر الوارد بَلْغَنَ المتبرجات:

ومن الآثار الواردة في هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم: "سيكون في أمتي رجال يركبون على سروج كأشباه الرجال ينزلون على أبواب المساجد نساؤهم كاسيات عاريات على رؤوسهن كأسنمة البخت العجاف العنوهنَّ فإنهنَّ ملعونات"¹.

فهذا الأمر النبوي في قوله "العنوهنَّ" لا يدل على وجوب لَعْنِ أولئك الصنف من النساء لاحتمال كون اللعن واردا على جنس المتبرجات، أما اللعن المعين بحيث أن كل من رأى متبرجةً بذلك الوصف المذكور في الحديث فيلعنها فإن ذلك مدعاة للفتنة ووقوع المفسد لا سيما حينما يكثر هذا البلاء في مجتمع المسلمين كما هو حال واقعنا اليوم.

فحين ينظر المجتهد في علل ومقاصد هذا الأثر الشريف ويتحقق في معناه يتبين له أن الأمر الوارد فيه لا يدل على الوجوب وإنما يُحمل على الجواز؛ لأنه لو كان على الوجوب لورد الدليل على أن تارك اللعن يؤثم وهذا بطبيعة الحال لم يرد في نص الحديث ولا في غيره، ولو حُمِلَ معناه على الوجوب لكان ذلك سببا في إكثار اللعن وهذا مخالف لما جاء في بعض النصوص كقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء"².

فإعمال المقاصد واعتبارها في مثل هذه النصوص له أثر بالغ في فهمها وتفسيرها بالشكل الصحيح، وذلك أن المجتهد حين يتبين له أن المقصد من الحديث هو استنكار التبرُّج الذي يستوجب غضب الله تعالى فإنه يفهم من ذلك أنه ينبغي عليه أن يجتهد قدر المستطاع في النَّصح والدعوة للابتعاد عن هذه المعصية واجتنابها، ويتيقن أن سلوك طريق التعنيف باللعن والشتم لا يحقق ذلك المقصود؛ وعليه أن يبلغ ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة لا سيما حين تعمُّ البلوى بتلك المعصية كما هو عليه واقع المسلمين اليوم.

¹ ابن حنبل أحمد، المسند، رقم 7083، ج11/654، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الفتن والملاحم، رقم 8346، ج4/483، ورجال أحمد رجال الصحيح، انظر الهيتمي، مجمع الزوائد، كتاب اللباس، باب كُسوة النساء، رقم 8612، ج5/137.

² البخاري محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، ت محمد فؤاد عبد الباقي، البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ، باب ليس المؤمن بالطعان، رقم 312، ص 116، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الإيمان، رقم 29، ج1/57، ورواه البزار وفيه عبد الرحمن بن مغراء وثقه أبو زرعة وجماعة وضعفه ابن المديني وبقية رجاله رجال الصحيح، انظر الهيتمي، مجمع الزوائد، كتاب الإيمان، باب فيمن ادعى غير نسبه، رقم 347، ج1/97.

رابعاً: مسألة النهي عن إطعام غير التقي ومصاحبة غير المؤمن

وقد ورد في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي"¹.

ظاهر هذا الحديث يدل على حرمة أو كراهة مصاحبة غير أهل الإيمان والصلاح وإطعام غير الأتقياء؛ ولكن حين يدقق المجتهد النظر فيه يتبين له أن معناه غير ما يدل عليه ظاهره وقد ورد الكثير من تفسيرات الفقهاء في ذلك ولعل أهمها ما يأتي: فمنهم من يرى أنه وارد في طعام الدعوة دون طعام الحاجة وذلك أن الله سبحانه وتعالى حثَّ على الإطعام والإحسان إلى الناس بقوله تعالى ﴿ وَطَعْمُونَ أَطْعَامَ عَلَىٰ حِبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ الإنسان: ٨، ومعلوم أن الأسرى لم يكونوا من المسلمين وقد حذر صلى الله عليه وسلم عن مصاحبة من ليسوا من أهل التقوى وزجر عن مخالطتهم كون ذلك يوقع الألفة والمودة².

فليس المراد من الحديث عدم الإحسان إلى غير التقي وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أطمع المشركين وأعطى المؤلفة قلوبهم المال الوفير، وقد أشار الطيبي³ إلى أن معناه النهي عن كسب الحرام وتعاطي ما ينفر منه المتقي ويكون الحديث حينها بمعنى لا تصاحب إلا مطيعاً ولا تخالل إلا تقياً⁴.

¹ أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب من يؤمر أن يجالس، رقم 4832، ج 203/7، الترمذي، السنن، باب ما جاء في صحبة المؤمن، رقم 2395، ج 600/4، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الأطعمة، رقم 7169، ج 143/4، ورجاله موثقون، انظر المناوي محمد بن إبراهيم، كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصابيح، رقم 4039، ت محمد إسحاق إبراهيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 1، 1425هـ، ج 317/4.

² الخطابي، معالم السنن، ج 115/4.

³ الحسين بن محمد بن عبد الله شرف الدين الطيبي من علماء الحديث والتفسير كانت له ثروة طائلة من الإرث والتجارة فأنفقها حتى افتقر آخر حياته، وكان شديد الرد على المبتدعة بارعا في استخراج الدقائق من الكتاب والسنة، من كتبه شرح مشكاة المصابيح، التبيان في المعاني والبيان، توفي سنة 743هـ، انظر ابن حجر أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت محمد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط 2، 1392هـ، ج 185/2، الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، دار المعرفة، بيروت، د. ط. د. ت، ج 230/1.

⁴ الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن، ج 3206/10.

خامسا: مسألة تأبير النخل

فعن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يُلقِحون فقال: "لو لم تفعلوا لصُحَّحَ قال فخرج شَيْصًا¹، فمر بهم فقال ما لنخلكم؟ قالوا قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم"².

وقد اتخذ أنصار الفكر الحداثي هذا الحديث للتعصل من أحكام الشريعة وإبطال النصوص الواردة في أمور السياسة والاقتصاد والمعاملات بمختلف أشكالها، قال الشيخ أحمد شاكر: "وهذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر وصنائع أوربة فيها من عبید المستشرقين وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلا يحججون به أهل السنة وأنصارها وخدام الشريعة وحمايتها إذا أرادوا أن ينفوا شيئا من السنة وأن ينكروا شريعة من شرائع الإسلام في المعاملات وشؤون الاجتماع وغيرها يزعمون أن هذه من شؤون الدنيا"³.

والحديث لا يدل بحال من الأحوال على عدم الاحتجاج بالسنة كما يزعم أولئك وإنما بالرجوع إلى سياقه يتبين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك لقوم وجددهم يؤثرون النخل باعتباره بشرا يستفسر عن ذلك وفهموا منه أنه أمرهم بتركه فلما فعلوا قُلت الثمار لأنه لم يكن من أهل الزراعة، فهو صلى الله عليه وسلم لم يذكر أنه سنَّ لهم في ذلك سنة يجب اتباعها؛ ومعناه يدل على أن الشريعة لا تلزم البشر في أمور معاشهم كالزراعة والصناعة باتباع طرائق محددة إلا أن يكون ذلك تعديا على حرمانه تعالى بتقصير أو إفراط لأن الأصل فيها الإباحة والجواز، والتقنيات التي يستعملها الناس في أمور دنياهم مما توصلوا إليها بواسطة تجاربهم وخبراتهم كتأبير النخل مثلا لم تحرمه الشريعة بل وسَّعت في ذلك وفتحت الباب للتيسير على الناس في مصالح دنياهم ومعاشهم⁴.

¹ الشَيْصُ هو التمر الرديء الذي لا يشتد نواه ويقوى، وقد لا يكون له نوى أصلا، انظر ابن الأثير مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2/518، ابن منظور، لسان العرب، ج50/7.

² مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره، رقم 2363، ص 1110.

³ ابن حنبل أحمد، المسند، ت أحمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1416هـ، ج177/2.

⁴ انظر القرضاوي يوسف، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1423هـ، ص 16، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 147.

وعلق الإمام النووي عن هذا الحديث بقوله: "قال العلماء قوله صلى الله عليه وسلم من رأيي أي في أمر الدنيا ومعاشها لا على التشريع؛ فأما ما قاله باجتهاده صلى الله عليه وسلم ورآه شرعا يجب العمل به وليس إِبَارُ النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور قبله... ولم يكن هذا القول خَبْرًا وإنما كان ظنا كما بينه في هذه الروايات قالوا ورأيه صلى الله عليه وسلم في أمور المعاش وظنه كغيره فلا يُمتنع وقوع مثل هذا..."¹.

فبين العلماء الأخيار أن هذا الحديث إنما جاء في أمر يتعلق بفنون الزراعة وتثمير الأشجار، وما يدخل في ذلك من الصنائع والعلوم الدنيوية المحضة والأمور المادية المتعلقة بتسيير أمور المعاش وذلك ينبني على التجارب العملية المختلفة، ولا شك أن ذلك متروك لأهل الاختصاص للاستفادة منها لأن الأصل فيها الجواز ومع ذلك فإنه يجب أن تكون خاضعة للضوابط والأحكام الشرعية حتى لا يؤول ذلك إلى انتهاك حدود الشريعة والعبث في خلق الله تعالى لا سيما إن كان ذلك بدافع التسلية أو الترفيه وليس الضرورة أو الحاجة.

وعليه فإعمال المقاصد في تفسير النصوص الشرعية وفق منهج الاعتدال له الأثر البالغ في صيانة النصوص مبنية ومعنى والجمع بين الحرف والمعنى؛ كما أن اعتبار المقاصد طريق إلى الاستدلال والاستنباط الصحيح بمبدأ لا إفراط ولا تفريط.

¹ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ج15/116.

خلاصة الفصل الرابع:

بعد عرض مباحث هذا الفصل يتبين لي ما يلي:

- واقع تفسير النصوص بالمقاصد أسفر على عدة مناهج؛ منها منهج الظاهرية الجامد على الحرفية والذي أنكر الاجتهاد بالرأي وأبطل القياس وما حواه من التعليل، وكذا الأدلة المصلحية الأخرى كالأستحسان والذرائع والمصالح المرسلة، وكل ذلك يشكل ميدانا رحبا للعمل بالمقاصد كما سبق بيانه وهذا المنهج قلَّص دور المقاصد في تفسير النصوص.
- منهج الباطنية الذي يقوم أساسا على أن لكل ظاهر باطن وهو أخطر من سابقه لأنه يلغي الظواهر زيادة على الإحالة إلى معانٍ غريبة تأبأها النصوص، وهو من أفسد المناهج في تفسير النص الشرعي والذي يؤول في النهاية إلى إلغاء الشريعة حرفا ومعنى وإدراجه ضمن المناهج الباطلة لصدوره عن الزنادقة المبيّتين للقضاء على الشريعة الإسلامية.
- المنهج الحدائي الذي يبالغ في الأخذ بالمقاصد في تفسير النصوص يتكأ على أمور فضفاضة كروح الشريعة وإعمال المصالح وكان من تداعيات هذا المنهج:
 - أ- تحلله من الضوابط الشرعية في إعمال المقاصد لتفسير النصوص.
 - ب- إلغاء بعض النصوص الشرعية بدعوى عدم ملاءمتها لروح الشريعة.
 - ج- الإحالة على مقاصد في تفسير النص الشرعي لا علاقة لها بتلك النصوص لا من اللفظ ولا من جهة المعنى؛ وبالتالي فهذا المنهج لا يقل خطورة من القراءة الباطنية.
- منهج الوسطية والاعتدال في إعمال المقاصد الذي يحترم قداسة الحرفية ولا يهدر المعاني الشرعية في محالها المنضبطة بضوابط الشرع، وهو الذي تبرز فيه أثر إعمال المقاصد في فهم النص وتفسيره بما يضمن قداسة الحرف وجمالية المعنى ومن محاسن هذا المنهج:
 - أ- حفظ نصوص الشرع من التأويل الفاسد واستبعاد القراءات المقاصدية الشاذة.
 - ب- تفسير النصوص وبيان دلالاتها وفق المنطق المقاصدي المشروع.
 - ج- تقيّد هذا المنهج بالضوابط الشرعية في توظيف المقاصد عند قراءة النص الشرعي يبرز فيه بوضوح الأثر الفعال للمقاصد عند تفسير النص.
 - د- يظهر أثر المقاصد في تفسير النصوص من خلال:
 - حفظ نصوص الشرع مبنى ومعنى وعدم التجرؤ عليها بالإلغاء أو التميع.
 - مسايرة الشريعة للحوادث والوقائع وهو ما يضمن خلودها وصلاحياتها لكل زمان ومكان.
 - ارتباط تفسير العلماء للنصوص الشرعية بمقاصد الشارع وعدم الخروج عنها.



الخاتمة

الخاتمة:

من خلال بيان الفصول والمباحث المختلفة لهذه الرسالة توصلت إلى نتائج أهمها:

1- توسع القدامى في أعمال المقاصد بالشرح والتفريع في أبواب القياس ومبحث العلل والمناسبة واهتمام المعاصرين بها يكشف عن أهميتها في فهم الخطاب الشرعي.

2- تظهر حاجة المجتهد إلى المقاصد من خلال تعامله مع النصوص الشرعية عند بحثه عن المخصّص والمقيّد ودلالة الخطاب وفحواه وعند البحث عن المعارض في عملية الترجيح، وعند القياس بالبحث عن العلل المؤثّرة والمناسبة أو المناسبة المطلقة عند أعمال المصالح المرسلة وسد الذرائع.

3- تشكل نظرية المقاصد بما حوته من التعليل بشقيها: التعليل بالعلل المؤثّرة والتعليل بالحكمة ميدانا رحبا من شأنه أن يسترشد به المجتهد أثناء تفسير وتوضيح مراد الشارع من خطابه الشرعي.

- يُعدُّ تفسير النصوص من أهم الوظائف المنوطة بالعلماء للوقوف على دلالاتها والكشف عن معانيها ومعرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالمكلفين والظفر بمراد الشارع من خلال تلك النصوص.

4- لضمان تفسير مقاصدي سليم لا بد من المحافظة على الثنائية المتمثلة في الحرف والمعنى.

5- مراد العلماء من قاعدة "لا اجتهاد مع النص" هو احترام حرفية النص الذي يكون مقصده مُبيّن بواسطة اللفظ ولا يحتاج إلى تفسير ولا اجتهاد لأنه محكم مفسّر ابتدائي وصریح لقطعية دلالاته وأغلب ما يوجد هذا النوع من النصوص في أصول العقائد والعبادات، أما النص الظني الدلالة فهو ميدان أعمال المقاصد لتفسير النصوص من قِبَل المجتهد وفق ضوابط شرعية، وهنا يُدْمُ التحجّر على الحرفية وإلغاء المعاني التي يكتنزها القالب اللفظي.

6- أعمال المقاصد في تفسير النصوص أفرز مناهج مختلفة منها ما له أثر سلبي ومنها ما لها أثر إيجابي ومن هذه المناهج:

أ- منهج الظاهرية الجامد على الحرفية والذي أنكر الاجتهاد بالرأي وأبطل القياس وما حواه من التعليل، وكذا الأدلة المصلحية الأخرى كالأستحسان والذرائع والمصالح المرسلة، وكل

ذلك يشكل ميدانا رحبا للعمل بالمقاصد كما سبق بيانه وهذا المنهج قلَّص دور المقاصد في تفسير النصوص.

ب- منهج الباطنية الذي يقوم أساسا على أن لكل ظاهر باطن وهو أخطر من سابقه لأنه يلغي الظواهر زيادة على الإحالة إلى معانٍ غريبة تآبأها النصوص، وهو من أفسد المناهج في تفسير النص الشرعي والذي يؤول في النهاية إلى إلغاء الشريعة حرفا ومعنى وإدراجه ضمن المناهج الباطلة لصدوره عن الزنادقة المبيّتين للقضاء على الشريعة الإسلامية.

ج- إعلاء المصلحة على النص مُمَثِّلا في منهج الطوفي وما انسلَّ منه من الفكر الحداثي الذي يُعَوِّل على قراءة جديدة للنص بالاعتماد على روح الشريعة وإعمال المقاصد بشكل مبالغ فيه؛ وهي نظرة ممزوجة من نظرية المصلحة عند الطوفي ونظرة الباطنية بشكل مُتَسَتِّر، وكان من تداعيات هذا المنهج:

✓ تحلله من الضوابط الشرعية في إعمال المقاصد لتفسير النصوص.

✓ إلغاء بعض النصوص الشرعية بدعوى عدم ملاءمتها لروح الشريعة.

✓ الإحالة على مقاصد في تفسير النص الشرعي لا علاقة لها بتلك النصوص لا من اللفظ ولا من جهة المعنى؛ وبالتالي فهذا المنهج لا يقل خطورة من القراءة الباطنية.

د- منهج الوسطية والاعتدال في إعمال المقاصد الذي يحترم قداسة الحرفية ولا يهدر المعاني الشرعية في محالها المنضبطة بضوابط الشرع، وهو الذي تبرز فيه أثر إعمال المقاصد في فهم النص وتفسيره بما يضمن قداسة الحرف وجمالية المعنى ومن محاسن هذا المنهج:

✓ حفظ نصوص الشرع من التأويل الفاسد واستبعاد القراءات المقاصدية الشاذة.

✓ تفسير النصوص وبيان دلالاتها وفق المنطق المقاصدي المشروع.

✓ تقيّد هذا المنهج بالضوابط الشرعية في توظيف المقاصد عند قراءة النص الشرعي يبرز فيه بوضوح الأثر الفعال للمقاصد عند تفسير النص.

✓ إثبات صلاحية الشريعة وذلك من خلال مسابرة الحوادث والوقائع في مختلف الأزمان والأماكن والأحوال.

وفي خاتمة هذه الرسالة أوصي بما يلي:

- عقد أيام دراسية للطالب الجامعي حول أهمية أعمال المقاصد في صقل الفكر حتى يبتعد عن الشذوذ والتنطع.
- إنشاء مجلة تُعنى بالبحوث والدراسات المقاصدية ذات الفكر الوسطي المعتدل.
- ضرورة البحث في المقاصد الشرعية والعمل في إطار مشروع جماعي للرد على الفكر الحداثي وإبطال شبهاته وتفنيده مزاعمه، وبيان عور منهجهم الذي يؤول في النهاية إلى رفض الشريعة جملة وتفصيلا واستبدالها بالتشريعات الوضعية المختلفة التي تبيح الشذوذ الفكري والأخلاقي.

الفهارس

وتحتوي على:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس أطراف الأحاديث والآثار

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾	29	202
﴿اتَّجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾	30	82
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	43	121
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾	43	258 ، 119
﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾	67	310
﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾	73	310
﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾	83	352
﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾	158	341
﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌُ وَحَدُّ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾	163	110
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ﴾	173	261 ، 150
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	179	171
﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	184	290 ، 65
﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾	185	309
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾	222	204
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	228	112
﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾	229	258 ، 220

227	233	﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾
229	233	﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾
118	234	﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾
258	237	﴿ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾
117	240	﴿ مَتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾
263	262	﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾
26	268	﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ ﴾
9	269	﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾
38	275	﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾
103	275	﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا ﴾
104، 148، 197	275	﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾
40	278	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾
150، 198	278	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾
329	-278 279	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾
197	282	﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾
200	282	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾
213	285	﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ

		عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿٢٣٦﴾
236	286	﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾
سورة آل عمران		
90	75	﴿ وَمَنْ أَهْلَ الْبَيْتِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُ بِقَنْطَرٍ يُؤَدِّيهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْكَ ﴾
215، 120، 302	97	﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾
40	130	﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ﴾
29	159	﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾
198	159	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾
238	161	﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلُ وَمَنْ يُغْلُ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾
سورة النساء		
126	2	﴿ وَعَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾
104	3	﴿ مَتْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبْعٌ ﴾
117	3	﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾
262	3	﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبْعٌ ﴾
126	6	﴿ وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾
147، 90، 38	10	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ طُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾
201	11	﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ﴾
214	11	﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾
256	11	﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ﴾

208	14	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾
117	23	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾
229، 190	23	﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ ﴾
214	23	﴿ وَرَبِّبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾
215	24	﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ ﴾
215	25	﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾
197	29	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾
213	29	﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾
198	58	﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾
170	59	﴿ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾
272	59	﴿ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾
170	65	﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾
259	97	﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾
سورة المائدة		
231	3	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ﴾

47	5	﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ﴾
133	6	﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ﴾
127	6	﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾
132	6	﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾
199	6	﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾
253	6	﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾
28	32	﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾
198	33	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾
118، 198، 258	38	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾
252	80	﴿ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ ﴾
199	91	﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾
سورة الأنعام		
271	38	﴿ مَا قَرَّظْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾
298	120	﴿ وَذَرُوا ظَهْرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ﴾
117	141	﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾

235	159	﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَأَسْتَمِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾
سورة الأعراف		
78	20	﴿ وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾
298	33	﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾
124	53	﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾
297	157	﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾
سورة الأنفال		
199	4	﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾
342	60	﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾
سورة التوبة		
212	5	﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾
4	42	﴿ لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ ﴾
252	100	﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾
117، 26	103	﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾
سورة يوسف		
163	2	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾
299	6	﴿ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾
124	36	﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾
148	82	﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾
124	100	﴿ وَقَالَ يَا بَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ ﴾

29	108	﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ ﴾
سورة الحجر		
أ	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
سورة النحل		
4	9	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
251	44	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
259	68	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾
347، 338	90	﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾
128	98	﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾
29	125	﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾
سورة الإسراء		
،149، 89 159	23	﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾
162	23	﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾
123	35	﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾
264	110	﴿ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴾
سورة طه		
232	132	﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾
سورة الأنبياء		
77	23	﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾
176	79	﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾

سورة الحج		
47	32	﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعْبًا لَلَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾
84	79	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
سورة المؤمنون		
206	71	﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾
سورة النور		
109، 198، 212، 215	2	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
109	4	﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾
198	6	﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾
41	28	﴿فَإِنْ لَّمْ يَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾
331	31	﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾
سور الفرقان		
100	33	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾
25	44	﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَاللَّاتِغَمْرِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾
سورة الشعراء		
108	-192 193	﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾
سورة النمل		
164	16	﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾
216	23	﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾
سورة العنكبوت		
299	43	﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

199	45	﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنِ الصَّلَاةَ تَنهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾
سورة الروم		
299	58	﴿ وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾
سورة الأحزاب		
236	5	﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ۚ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾
275	36	﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْحَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾
سورة فاطر		
4	32	﴿ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ﴾
249	42	﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾
سورة ص		
170، 29، 232، 209	26	﴿ يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾
299	39	﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾
سورة الزمر		
157	9	﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾
سورة فصلت		
162	3	﴿ كَتَبُ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ۖ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾

سورة الشورى		
252	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾
سورة الجاثية		
5	18	﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
سورة الفتح		
109	29	﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾
سورة الحجرات		
149	6	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾
198	10	﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾
189	12	﴿ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ﴾
سورة الذاريات		
25	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
سورة النجم		
230	39-38	﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾
سورة الحديد		
335	4	﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾
سورة المجادلة		
157	11	﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾
سورة الحشر		
174	2	﴿ فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾

146	8	﴿ لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ﴾
سورة الممتحنة		
347	8	﴿ لَا يَنْهَكَمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾
سورة الجمعة		
52، 116، 215، 197	9	﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾
سورة الطلاق		
149	6	﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾
225	6	﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ﴾
سورة المزمل		
115	20	﴿ فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾
سورة المدثر		
78	31	﴿ وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾
سورة الإنسان		
350	8	﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾
سورة النازعات		
232	40	﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿١٠٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾

فهرس أطراف الأحاديث والآثار:

الصفحة	طرف حديث أو الأثر
280	أُتي عمر في زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب.
329	اجتنبوا السبع الموبقات.
181	إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً.
250	إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران.
278	إذا دُبع الإهاب فقد طُهر.
285	إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على يمينه.
43	إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ.
238	إذا وجدتم الرجل قد غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه.
27	أرأيتم لو أنّ نهرا بباب أحدكم يغتسل منه كلّ يوم خمس مرات هل يبقى من درنه شيء.
123	استنزها من البول فإن عامة عذاب القبر منه.
273	اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك.
133	اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة.
151	أغنوهم عن الصدقة في مثل هذا اليوم.
27	إنّ العبد إذا عمّل عملاً أحبّ الله أن يُتقنه.
148	إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه.
272	إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء.
224	إنّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق.
344، 230	إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه.
36	أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المضطر.
213	أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بيمين مع شاهد.

113	أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ فِي عِيدِ ثِنْتِي عَشْرَةَ تَكْبِيرَةً
229	أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ فِي غَزْوَةِ خَيْبَرَ لِعَمِّ حُيَيِّ بْنِ أَخْطَبٍ مَا فَعَلَ مَسْكَ حُيَيِّ الَّذِي جَاءَ بِهِ مِنَ النَّضِيرِ؟.
62	إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامَ يَوْمئِذٍ نَائِلًا.
259	أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يَقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ.
351	أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ.
263	إِنَّكَ إِذَا تَذَرْتَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ.
199	إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ.
262، 247	إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.
345	إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ لَيُعَذَّبُ بِخَطِيئَتِهِ وَذَنْبِهِ.
265	أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ قِيلَ ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.
265	أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ: الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا، قَالَ ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدِينَ.
272	إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السَّنَنِ.
44	أَيْتَوْضَأُ أَحَدُنَا إِذَا مَسَّ ذَكَرَهُ؟.
61	أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟ فَقَالُوا نَعَمْ فَهِيَ عَنْ ذَلِكَ.
189	الْبَكْرُ تُسْتَأْذَنُ وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا.
182	بِئْسَمَا شَرِيتَ وَمَا اشْتَرَيْتَ فَأَبْلَغِي زَيْدًا أَنَّهُ قَدْ أَبْطَلَ جِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا أَنْ يَتُوبَ.
114	الْبَيْعَانُ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرِقَا.
224	الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ.
348	تَسَمَّوْا بِاسْمِي وَلَا تَكْنُؤُوا بِكُنْيَتِي.
276	الْحَلَالُ بَيْنَ وَالحَرَامِ بَيْنَ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مَشْبَهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ.
157	خَيْرِكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ.

286	دعا بَقَدَحٍ من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب.
143	دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم.
118	الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر.
65	رخص رسول الله للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوفٍ في لبس الحرير.
279	رضية رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فكيف لا نرضاه لدينانا.
236	رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.
349	سيكون في أمي رجال يركبون على سروج كأشباه الرجال ينزلون على أبواب المساجد.
158	عن ابن مسعود قال: ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهية أن أملككم.
41	عن أبي سعيد الخدري قال: كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور.
152	عن أبي هريرة أن رجلا جاء إلى النبي فقال هلكت، قال: وما أهلكك؟.
44	عن أنس رضي الله عنه: أن جارية وُجد رأسها قد رُض بين حجرين.
239	عن عثمان أنه قضى في توريث المبتوتة وذلك حين ورث تماضر بنت الأصبغ.
141	عن عمر أنه استشار في الخمر يشربها الرجل
278	فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم.
4	فَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَصْدًا، وَحُطْبَتُهُ قَصْدًا.
177	الفهم الفهم فيما أدلي إليك.
112	في خمس من الإبل شاة.
184	قاتل الله اليهود إن الله عز وجل لما حرّم عليهم شحومها أجملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه.
237	القاتل لا يرث.
337	قالت عائشة فقد سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما.
238	قام فينا النبي صلى الله عليه وسلم فذكر الغلول فعظمه وعظم أمره.

24	القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم.
155	قضى عمر بن الخطاب في امرأة قالت لزوجها شبّهني فقال كأنك ظبيّة كأنك حمامة.
285	كان النبي عليه السلام إذا صلى ركعتي الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا اضطجع.
122	كانوا يتبعون الأحداث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم.
235	كل بدعة ضلالة.
45	كلُّ شيء خطأ إلا السيف وكل خطأ أُرش.
63	كل مسكر خمّر وكل مسكر حرام.
82	كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.
287	كنا نساfer مع رسول الله فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم.
256	كنت عند رفاة فطلّقتني فأبّت طلاقي فتزوّجت عبد الرحمن بن الزبير.
346	لا تبدؤوا اليهود ولا النصارى بالسلام.
230	لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصة والمصتان.
350	لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي.
258	لا تُقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً.
227	لا تلقوا الجلب فمن تلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار.
216	لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل.
139	لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.
255	لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد.
115	لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.
312	لا ضرر ولا ضرار.
283	لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه.
224	لا يتلقّى الركبان لبيع.

162	لا يجزي ولدٌ والدا إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه.
215	لا يُجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها.
226	لا يحتكر إلا خاطئ.
160	لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان.
150	لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاثٍ.
137	لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذلَّ.
111	لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت.
111	لعلك قبلت أو لمست.
38	لعن الله آكل الربا وموكله.
182	لعن الله المحلل والمحلل له.
344	لقد رأيت رسول الله يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة.
179، 155	اللهم أنت عبي وأنا ربك.
123	اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل.
218	لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما أحدث النساء لمنعهن المساجد.
349	ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء.
117	ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وليس فيما دون خمس نود صدقة.
286	ليس من البر الصوم في السفر.
183	ليشربن ناسٌ من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها
53	ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام.
275	ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن.
139	ما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر
137	ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعاً
347	مرض غلام يهودي فعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أسلم

187	من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا
345	من تشبه بقوم فهو منهم
337	من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها.
109	من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار.
153	من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليئمه صومه فإنما أطعمه الله وسقاه.
134	نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتوضأ الرجل بفضل ظهور المرأة.
143	نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة وعن بيع الغرر.
111	نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبستين وعن بيعتين.
258، 231	هو الظهور ماؤه الحل ميتته.
188	والصيام جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب.
327	وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.
214	وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة.
265	يا أبا ذرّ إني أراك ضعيفا وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسِي.
129	يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، فيقول يا ربّ كيف أعودك وأنت ربّ العالمين.
217	يا رسول الله إنّ ابنتي تُؤفّي عنها زوجها وقد اشتكت عيئها أفنكحلّها؟.
58	يا عائشة لولا أنّ قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه.
158	يا عمر ما حملك على ما فعلت؟ قال: أخشى أن يتكل الناس.
199	يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج.
181	يأتي على الناس زمان يُستحلّ فيه الربا بالبيع.
190	يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب.
30	يسرّ ولا تعسرّ، وبشراً ولا تُنفرّ.
343	يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم.
أولاً: كتب العقيدة والفرق:
- ابن القيم محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلّة، ت علي الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ.
- ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1398هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، اقتضاء الصراط المستقيم، ت ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1419هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، النبوات، ت عبد العزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1420هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، بيان تلبس الجهمية، ت مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، درء تعارض العقل والنقل، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط2، 1411هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، منهاج السنة النبوية، ت محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ.
- ابن تيمية، الرسالة العرشية، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1399هـ.
- ابن حيون النعمان بن محمد، أساس التأويل، ت عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، د. ط، د. ت.
- ابن حيون النعمان بن محمد، تأويل الدعائم، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1426هـ.
- الأشقر عمر سليمان، التأويل خطورته وآثاره، دار النفائس، الأردن، ط1، 1412هـ.
- الأمدي سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، ت أحمد فريدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.

- بدوي عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية والقرامطة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 2008م.
- البغدادي عبد القاهر، الفَرْق بين الفِرَق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.
- الحنفي عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشد، القاهرة، ط1، 1413هـ.
- الخطيب محمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى، الأردن، ط2، 1406هـ.
- الديلمي محمد بن الحسن، بيان مذهب الباطنية وبطلانه من كتاب قواعد عقائد آل محمد، ت شتروطمان، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2004م.
- السلومي سليمان، أصول الإسماعيلية، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ.
- الشاطبي أبو إسحاق، الاعتصام، ت سليم الهاللي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ.
- الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل، ت عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، د. ط، 1387هـ.
- عمارة محمد، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، القاهرة، د. ط، 2010م.
- الغزالي أبو حامد، فضائح الباطنية، ت عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة، مصر، د. ط، 1383هـ.
- المعلمي عبد الرحمن، القائد إلى تصحيح العقائد، ت ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ت مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطبع، ط4، 1420هـ.
- اليماني الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ت محمد عثمان الخشيت، مكتبة الساعي، الرياض، د. ط، د. ت.

ثانياً: كتب علوم القرآن والتفسير:

- ابن العربي أبو بكر، أحكام القرآن، ت محمد عطا، الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
- ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ت محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.
- ابن مجاهد أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، ت شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ.
- أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد، جامع البيان في القراءات السبع، جامعة الشارقة، الإمارات، ط1، 1428هـ.
- الحنبلي سراج الدين، اللباب في علوم الكتاب، ت عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.
- الرازي محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، دمشق، ط1، 1401هـ.
- الرشيد عماد الدين، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دار الشهاب، د. ط، 1420هـ.
- الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ط3، 1362هـ.
- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1376هـ.
- السعدي عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت عبد الرحمن اللويحق، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت عبد الله التركي، دار هجر، ط1، 1422هـ.
- العثيمين محمد بن صالح، أصول في التفسير، المكتبة الإسلامية، ط1، 1422هـ.

- الفيروز آبادي مجد الدين، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ت محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، 1416/1393هـ.

- القاسمي جمال الدين، محاسن التأويل، ت محمد باسل السود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.

- القرطبي أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد البردوني، إبراهيم اطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ.

- المستغفري أبو العباس، فضائل القرآن، ت أحمد السلوم، دار ابن حزم، ط1، 2008م.

- نويهض عادل، معجم المفسرين، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف، بيروت، ط3، 1409هـ.

ثالثاً: كتب السنة النبوية وشروحها:

- ابن أبي شيبعة أبو بكر، المصنف في الأحاديث والآثار، ت كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

- ابن الأثير مجد الدين، الشافي في شرح مسند الشافعي، ت أحمد بن سليمان، ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ.

- ابن الأثير مجد الدين، جامع الأصول، ت عبد القادر الأرئوط، بشير عيون، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1، 1392/1389هـ.

- ابن العربي أبو بكر، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ت محمد ولد عبد الكريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.

- ابن العربي أبو بكر، المسالك في شرح موطأ مالك، ت محمد السليمان، عائشة السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ.

- ابن العطار علاء الدين، العدة في شرح العمدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1427هـ.

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ.

- ابن الملقن سراج الدين، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق، ط1، 1429هـ.
- ابن المُلقّن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ت مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة للنشر، الرياض، ط1، 1425هـ.
- ابن بطلال أبو الحسن، شرح صحيح البخاري، ت ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.
- ابن حبان محمد بن أحمد، الصحيح، كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، ت شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ.
- ابن حجر أحمد بن علي، التلخيص الحبير، ت محمد الثاني بن موسى، دار أضواء السلف، ط1، 1428هـ.
- ابن حجر أحمد بن علي، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ت مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، دار الغيث، ط1، 1419هـ.
- ابن حجر أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1379هـ.
- ابن حجر، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ت سمير الزهري، دار الفلق، الرياض، ط7، 1424هـ.
- ابن حنبل أحمد، المسند، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن خزيمة أبو بكر، الصحيح، ت محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1424هـ.
- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ت أحمد شاکر، عالم الكتب، ط2، 1407هـ.
- ابن دقيق العيد، الإمام بأحاديث الأحكام، ت حسن إسماعيل الجمل، دار المعراج الدولية، دار ابن حزم، الرياض، بيروت، ط2، 1324هـ.
- ابن رجب الحنبلي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت محمود بن عبد المقصود وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، مكتب تحقيق دار الحرمين، المدينة المنورة، القاهرة، ط1، 1417هـ.

- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، التمهيد، مصطفى العلوي، أحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط، 1387هـ.
- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، ت أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414هـ.
- ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، مكتبة الإشراف، ط2، 1419هـ.
- ابن كثير إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق، ت عبد المعطي قلنجي، دار الوفاء، مصر، ط1، 1411هـ.
- ابن ماجه محمد بن يزيد، السنن، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ.
- أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن، ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ.
- الآجري أبو بكر، الشريعة، ت عبد الله الدميحي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ.
- آل زهوي أبو عبد الله، سلسلة الآثار الصحيحة، ت عبد الله العبيلان، دار الفاروق، ط1، 1428/1424هـ.
- الأنصاري زكريا، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، ت سليمان العازمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1426هـ.
- الأنصاري زين الدين، فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، ت عبد اللطيف هُمَيْم، ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ.
- الباجي أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ.
- البخاري محمد بن إسماعيل، الصحيح، ت محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- البسام عبد الله، تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، ت محمد صبحي حلاق، مكتبة الصحابة، الإمارات، ط10، 1426هـ.

- البغوي أبو محمد، شرح السنة، ت شعيب الأرنؤوط، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ.
- البوصيري شهاب الدين، إتحاف المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ت بإشراف أحمد عبد الكريم، دار الوطن، الرياض، ط1، 1420هـ.
- البيهقي أبو بكر، السنن الكبرى، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
- البيهقي أبو بكر، شعب الإيمان، ت عبد العلي حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الدار السلفية، الهند، ط1، 1423هـ.
- البيهقي أبو بكر، معرفة السنن والآثار، ت عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، دار قتيبة، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
- الترمذي محمد بن عيسى، السنن، ت أحمد شاکر وآخرون، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ.
- الحاكم أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، ت مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- الخطابي أبو سليمان، معالم السنن، المطبعة العلمية، حلب، ط1، 1351هـ.
- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ت محمد الخطيب، الرسالة، بيروت، ط3، 1416هـ.
- الدارقطني أبو الحسن، السنن، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الرافعي أبو القاسم، شرح مسند الشافعي، ت أبو بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1428هـ.
- الرباعي الحسن بن أحمد، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، ت مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، ط1، 1427هـ.
- الزيلعي جمال الدين، نصب الراية لأحاديث الهداية، ت محمد عوامة، الريان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، بيروت، جدة، ط1، 1418هـ.

- السخاوي شمس الدين، الأجوبة المرضية فيما سُئل عنه السخاوي من الأحاديث النبوية، ت محمد إسحاق إبراهيم، دار الراجية، ط1، 1418هـ.
- السخاوي شمس الدين، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ت علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1424هـ.
- الشافعي محمد بن إدريس، المسند، ت محمد عابد السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1370هـ.
- الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار، عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ.
- الطبراني أبو القاسم، المعجم الكبير، ت حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د. ت.
- الطبراني أبو القاسم، مسند الشاميين، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، الرسالة، ط1، 1405هـ.
- الطوفي نجم الدين، التعيين شرح الأربعين، ت أحمد محمد عثمان، الريان، المكتبة المكية، بيروت، مكة المكرمة، ط1، 1419هـ.
- الطيبي شرف الدين، الكاشف عن حقائق السنن، ت عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، ط1، 1417هـ.
- العظيم آبادي محمد أشرف، عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه تهذيب سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
- العيني بدر الدين، شرح سنن أبي داود، ت خالد المصري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.
- القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط1، 1419هـ.
- القرطبي أبو العباس، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت أحمد محمد السيد وآخرون، دار ابن كثير، الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1417هـ.

- القسطلاني شهاب الدين، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية الكبرى، مصر، ط7، 1323هـ.
- المازري أبو عبد الله، المعلم بفوائد مسلم، محمد الشاذلي النيفر، دار التونسية للنشر، ط2، 1988م.
- مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، ت عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ط2، د. ت.
- مالك بن أنس، الموطأ، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، 1406هـ.
- المتقي الهندي، كنز العمال، ت بكري حيان، صفوة السقا، الرسالة، ط5، 1401هـ.
- مسلم بن الحجاج، الصحيح، ت نظر الفريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ.
- المظهري الحسين بن محمود، المفاتيح في شرح المصابيح، ت جماعة بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، ط1، 1433هـ.
- المناوي محمد بن إبراهيم، كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصابيح، ت محمد إسحاق إبراهيم، دار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1425هـ.
- ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ.
- النووي محي الدين، المجموع شرح المهذب، ت رائد بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، الأردن، د. ط، 2005م.
- النووي محي الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- الهري محمد الأمين، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، ت بإشراف هاشم محمد مهدي، دار المنهاج، دار طوق النجاة، ط1، 1430هـ.
- الهيتمي أبو الحسن، مجمع الزوائد، ت حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د. ط، 1414هـ.

رابعاً: كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية:

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين، ت محمد عبد السلام إبراهيم، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- ابن النجار تقي الدين، شرح الكوكب المنير، ت محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ.
- ابن أمير حاج شمس الدين، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1403هـ.
- ابن باديس عبد الحميد، مبادئ الأصول، ت عمار الطالبي، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1988م.
- ابن حزم علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ.
- ابن حزم علي بن أحمد، الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ت مشهور بن حسن آل سلمان، الدار الأثرية، الأردن، ط1، 1429هـ.
- ابن حزم علي بن أحمد، التنبذة الكافية، ت محمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
- ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ت سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، د. ط، 1379هـ.
- ابن رجب الحنبلي، القواعد، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1419هـ.
- ابن عقيل أبو الوفاء، الواضح في أصول الفقه، ت عبد المحسن التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ.
- ابن قدامة أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، الريان، بيروت، ط2، 1423هـ.
- ابن قُطُوبُغا زيد الدين، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، ت حافظ الزاهدي، دار ابن حزم، ط1، 1424هـ.

- ابن مفلح محمد بن مفرج، أصول الفقه، ت فهد السّدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1420هـ.
- ابن نجيم زين الدين، الأشباه والنظائر، ت زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.
- إسماعيل محمد بكر، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، دار المنار، القاهرة، ط1، 1997م.
- الإسنوي جمال الدين، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ت محمد حسن هيتو، الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ.
- الإسنوي جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
- الأصفهاني شمس الدين، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ.
- أفندي علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ت فهمي الحسيني، دار الجيل، ط1، 1411هـ.
- آل بورنو محمد صدقي، موسوعة القواعد الفقهية، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الأمدي سيف الدين، الإحكام في فصول الأحكام، ت عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ.
- أمير بادشاه محمد أمين، تيسير التحرير، الناشر مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، 1351هـ.
- الباجي أبو الوليد، الحدود في الأصول، ت محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الباحسين يعقوب، الاستحسان حقيقته أنواعه حجيته تطبيقاته المعاصرة، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1428هـ.
- باي حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبني عليها المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432هـ.

- البخاري علاء الدين، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد الله محمود عمر، الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2009م.
- البرهاني محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ.
- البصري أبو الحسين، المعتمد، ت خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- بلقاسم الزبيدي، الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1، 1435هـ.
- بن أكلي نصير، موقف ابن حزم من القياس والتعليل، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة -الجزائر، سنة 2016/2015م.
- بن بيّه عبد الله، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1999م.
- بوركاب محمد، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ط1، 1423هـ.
- البوطي سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الرسالة، بيروت، ط2، 1393هـ.
- التفقازاني سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، د.ط، د.ت.
- الجديع عبد الله، تيسير علم أصول الفقه، الريان، بيروت، ط1، 1418هـ.
- الجصاص أبو بكر، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ.
- الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، ت صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- الجويني أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، ت عبد الله النبالي، بشير العمري، دار البشائر الإسلامية، مكتبة دار الباز، بيروت، مكة المكرمة، ط1، 1417هـ.
- حسان حسين حامد، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط1، 1414هـ.

- حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1971م.
- حسب الله علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط5، 1396هـ.
- الحفناوي محمد، تبصير النجباء، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1415هـ.
- الحموي أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
- الخادمي نور الدين، المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 1427هـ.
- الخضري محمد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1389هـ.
- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ت عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط2، 1421هـ.
- خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، مصر، الطبعة الثامنة، د.ت.
- خلّاف عبد الوهاب، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ط6، 1414هـ.
- الدريني فتحي، المناهج الأصولية، الرسالة، بيروت، ط3، 1434هـ.
- الرازي محمد بن عمر، المحصول، ت طه جابر العلواني، الرسالة، بيروت، ط3، 1418هـ.
- رائد سبتي سليمان، التعليل بالحكمة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 1424هـ.
- رائد نصري أبو مؤنس، التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2001م.
- الرجراجي أبو عبد الله، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ت أحمد السراج، عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1425هـ.
- الزامل عبد المحسن، شرح القواعد السعدية، دار أطلس الخضراء، الرياض، ط1، 1422هـ.

- الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ.
- الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ.
- الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ.
- الزرقا أحمد، شرح القواعد الفقهية، ت مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ.
- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، ت عبد القادر العاني وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ.
- الزركشي بدر الدين، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط2، 1405هـ.
- الزركشي بدر الدين، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط1، 1418هـ.
- الزنجاني شهاب الدين، تخرىج الفروع على الأصول، ت محمد أديب صالح، الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- زيد مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، ت محمد يسري، دار اليسر للطباعة، مصر، د. ط، د. ت.
- زيدان عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، ط1، 1430هـ.
- السبكي تقي الدين وابنه التاج، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1416هـ.
- السرخسي شمس الأئمة، الأصول، ت أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1414هـ.
- السعدي عبد الحكيم، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1421هـ.
- السِّغْنَاقي حسام الدين، الكافي شرح أصول البزدوي، ت فخر الدين قانت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1422هـ.

- السلمي عياض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1426هـ.
- السمعاني منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، ت محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- السنوسي عبد الرحمن، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424هـ.
- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- الشاشي نظام الدين، الأصول وبهامشه عمدة الحواشي، ت عبد الله الخليفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ.
- الشافعي محمد بن إدريس، الرسالة، ت أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ.
- شعبان زكي الدين، أصول الفقه الإسلامي، دار الكتب، بيروت، ط2، 1971م.
- شلبي محمد مصطفى، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، مصر، د. ط، 1947م.
- الشناوي سعد، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي، جامعة القاهرة، ط2، 1401هـ.
- الشنقيطي أحمد، الوصف المناسب لشرع الحكم، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1415هـ.
- الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول، ت أبو حفص الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421هـ.
- الشيرازي أبو إسحاق، التبصرة في أصول الفقه، ت محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ.
- الشيرازي أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424هـ.
- الطرابلسي علاء الدين، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمنية، مصر، د. ط، 1310هـ.
- الطوفي نجم الدين، شرح مختصر الروضة، ت عبد الله التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ.

- عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، د. ط، 1399هـ.
- العطار حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- العلائي صلاح الدين، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، ت إبراهيم سلقيني، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ.
- العُلَمي عبد الحميد، منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 1422هـ.
- العلوي عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، ت الداوي ولد سيدي بابا، أحمد رمزي، مطبعة فضالة، المغرب، د. ط، د. ت.
- الغزالي أبو حامد، المستصفي، ت محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.
- الغزالي أبو حامد، المنحول، ت محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1419هـ.
- الغزالي أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيّل ومسالك التعليل، ت حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1390هـ.
- الفناري شمس الدين، فصول البدائع في أصول الشرائع، ت محمد حسين إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ.
- قادر زكريا، من أصول الفقه على منهج أهل الحديث، دار الخراز، ط1، 1423هـ.
- القاضي أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ت أحمد المباركي، د. م، ط3، 1414هـ.
- القرافي شهاب الدين، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ت أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط1، 1420هـ.
- القرافي شهاب الدين، الفروق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، د. ط، 1431هـ.
- القرافي شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، ت طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ.

- القرافي شهاب الدين، نفائس الأصول، ت عادل عبد الموجود، علي محمد عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ.
- قرطاح مصطفى، النظر المصلحي عند الأصوليين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1432هـ.
- محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ.
- المرادوي علاء الدين، التحبير شرح التحرير، ت عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ.
- المقرئ أبو عبد الله، القواعد، ت محمد الدردابي، دار الأمان، الرباط، د. ط، 2012م.
- النملة عبد الكريم، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.
- الهندي صفي الدين، نهاية الوصول في دراية الأصول، ت صالح اليوسف، سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ.
- ولد اليزيد إبراهيم، التعليل بالحكمة عند الأصوليين وأثره في الفروق الفقهية، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، الخرطوم، 1435هـ.
- خامسا: كتب المقاصد الشرعية:**
- ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د. ط، 1425هـ.
- ابن عبد السلام عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، طبعة جديدة، 1414هـ.
- بحيري محمد، الحيل في الشريعة الإسلامية، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1394هـ.
- البدوي يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن ط1، 1421هـ.
- بن حرز الله عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1428هـ.
- بن زغبية عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفاة، القاهرة، ط1، 1417هـ.

- الجندي سميح عبد الوهاب، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستتباط الحكم، الرسالة، بيروت، ط1، 1429هـ.
- الخادمي نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1419هـ.
- الخادمي نور الدين، المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية، دار إشبيليا، الرياض، ط1، 1424هـ.
- الخادمي نور الدين، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1421هـ.
- الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، د.ط، 1999م.
- الريسوني أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 1435هـ.
- الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط4، 1415هـ.
- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ.
- العالم يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط2، 1415هـ.
- عبد العاطي محمد علي، المقاصد الشرعية وأثرها في الفقه الإسلامي، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1428هـ.
- الفاسي علاء، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991م.
- الفروجي ميلود، مراعاة المالكية لمقاصد المكلفين، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، سنة 1422هـ/2001م.
- القرضاوي يوسف، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008م.
- الماضي عبد الكريم، الترجيح المقاصدي بين النصوص المتعارضة وتطبيقاته الفقهية، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2015م.

- مكي نجاه، أثر المقاصد في التعامل مع السنة النبوية فقها وتنزيلا، كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة - الجزائر - لسنة 1430/1429هـ - 2009/2008م.

- وورقية عبد الرزاق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، ط1، 1424هـ.

- اليوبي محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1418هـ.

سادسا: كتب الفقه:

أ/ الفقه الحنفي:

- ابن عابدين محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1412هـ.
- الأنصاري جمال الدين، اللباب في الجمع بين الكتاب والسنة، ت محمد فضل المراد، دار القلم، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ.

- الزيلعي فخر الدين، تبين الحقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الأميرية الكبرى، القاهرة، ط1، 1313هـ.

- السرخسي شمس الأئمة، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1414هـ.

- الشيباني محمد بن الحسن، الحجة على أهل المدينة، ت مهدي القادري، دار عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ.

- العيني بدر الدين، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.

- الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ.

- النُّنْف في الفتاوى، ت صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، الرسالة، الأردن، بيروت، ط2، 1404هـ.

ب/ الفقه المالكي:

- ابن الحاجب عثمان بن عمر، جامع الأمهات، ت الأخضر الأخضر، اليمامة للطباعة، ط2، 1421هـ.

- ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ت محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ.

- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت فريد الجندي، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1425هـ.

- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة، ت محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط1، 1398هـ.

- ابن عرفة محمد بن محمد، المختصر الفقهي، ت حافظ محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ.

- الحاجة كوكب عبيد، فقه العبادات على المذهب المالكي، مطبعة الإنشاء، دمشق، ط1، 1406هـ.

- الرجراجي أبو الحسن، مناهج التحصيل، ت أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ.

- الرُّعَيْنِي شمس الدين، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ.
- الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ت عبد السلام أمين، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.

- الصقلي أبو بكر، الجامع لمسائل المدونة، ت مجموعة باحثين، دار الفكر، ط1، 1434هـ.

- عليش محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1409هـ.
- مالك بن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- النفراوي شهاب الدين، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دمشق، د. ط، 1415هـ.

ج/ الفقه الشافعي:

- الخن مصطفى وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دار القلم، دمشق، ط4، 1413هـ.

- الرملي شمس الدين، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، طبعة أخيرة، 1404هـ.
- الرُّوياني أبو المحاسن، بحر المذهب، ت طارق السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.

- الشافعي محمد بن إدريس، الأم، ت رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، ط1، 1422هـ.
- الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- الشيرازي أبو إسحاق، المذهب في فقه الإمام الشافعي، ت محمد الزحيلي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
- العمراني أبو الحسين، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ت قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، 1421هـ.
- الماوردي أبو الحسن، الحاوي الكبير، ت علي محمد عوض، عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.
- المزني إسماعيل بن يحيى، المختصر، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1410هـ.
- النووي محي الدين، المجموع شرح المذهب، ت رائد بن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية، الأردن، د. ط، 2005م.
- النووي محي الدين، روضة الطالبين، ت زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، ط3، 1412هـ.
- د/ الفقه الحنبلي:**
- ابن تيمية تقي الدين، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، المستدرك على مجموع الفتاوى، ت محمد بن قاسم، د. م، ط1، 1418هـ.
- ابن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، ت عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط، 1416هـ.
- ابن قدامة أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ.
- ابن قدامة أحمد بن محمد، المغني، ت عبد الله التركي، عبد المحسن الحلو، عالم الكتب، ط3، 1417هـ.
- ابن مفلح محمد بن مفرج، الفروع ومعه تصحيح الفروع، ت عبد المحسن التركي، الرسالة، ط1، 1424هـ.

- بكر أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، دار العاصمة، جدة، ط1، 1417هـ.
- البهوتي منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط1، 1414هـ.
- البهوتي منصور بن يونس، كشاف القناع على متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، د. ط، 1403هـ.
- الخلوتي محمد بن أحمد، حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، ت سامي الصقير، صالح اللحيان، دار النوادر، سوريا، ط1، 1432هـ.
- الكوسج إسحاق بن منصور، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط1، 1425هـ.
- ه/ الفقه الظاهري:**
- ابن حزم علي بن أحمد، المحلى بالآثار، ت عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
- و/ كتب فقهية معاصرة:**
- بن مصطفى نسيم، منهج الاجتهاد الفقهي المعاصر وتطبيقاته القضايا المالية والطبية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 1435هـ/ 2014م.
- الزحيلي محمد، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1430هـ.
- الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط2، 1405هـ.
- الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط2، 1425هـ.
- شبير محمد، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ.
- القرضاوي يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، دار الصحوة، ط2، 1413هـ.
- المدني محمد، نظرات في فقه الفاروق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د. ط، 1422هـ.

سابعا: كتب اللغة والشعر والبلاغة والأدب:

- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004م.
- ابن أبي الخطاب أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، ت علي البجادي، نهضة مصر، د. ط، 1981م.
- ابن الأثير مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط، 1399هـ.
- ابن دُرَيْد أبو بكر، جمهرة اللغة، رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- ابن سلام أبو عبيد بن القاسم، غريب الحديث، ت محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1383هـ.
- ابن سَيْدَه أبو الحسن، المحكم والمحيط الأعظم، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- ابن سَيْدَه أبو الحسن، المخصص، ت خليل جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ.
- ابن فارس أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، د. ط، 1399هـ.
- ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- الأزدي محمد بن فتوح، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ت زبيدة عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1415هـ.
- الأزهري أبو منصور، تهذيب اللغة، ت محمد عوض مرعب، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، ت صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.

- امرؤ القيس بن حجر، ديوان امرؤ القيس، ت عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1425هـ.
- الأندلسي أبو عبيد الله، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، ت عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 1354هـ.
- بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، ت عبد الحميد الهداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423هـ.
- التهانوي محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1424هـ.
- الجاحظ أبو عثمان، البيان والتبيين، ت عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418هـ.
- الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، ت جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- الحنفي زين الدين، مختار الصحاح، ت يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ.
- الزبيدي مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د. ط، د. ت.
- السيوطي جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ.
- العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، ت بيت الله بيّات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب"قم"، ط1، 1412هـ.
- عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الرياض، ط1، 1429هـ.
- الفتّي جمال الدين، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1387هـ.

- الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.

- الفيروز آبادي مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ.

- الفيومي أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ت عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د. ت.

- القاضي نكري، دستور العلماء، ترجمة حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.

- المجددي محمد عميم، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.

- المرزباني محمد بن عمران، معجم الشعراء، ت ف. كرنكو، مكتبة المقدسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1402هـ.

- المناوي زين الدين، التوقيف على مهمات التعاريف، ت عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1410هـ.

ثامنا: كتب التاريخ والتراجم والطبقات:

- ابن الأثير عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت علي محمد عوض، عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

- ابن الجزري شمس الدين، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، ط1، 1351هـ.

- ابن الجوزي جمال الدين، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ.

- ابن العديم كمال الدين، بغية الطلب في تاريخ حلب، ت سهيل زكار، دار الفكر، د. ت.

- ابن حجر أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ت محمد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1392هـ.

- ابن حجر أحمد بن علي، رفع الإصر عن قضاة مصر، ت علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1418هـ.

- ابن حجر أحمد بن علي، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1390هـ.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، 1900م.
- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ.
- ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ت طلعت الحلواني، الفاروق الحديثة للنشر، القاهرة، ط1، 1422هـ.
- ابن فرحون إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت محمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، د. ط، د. ت.
- أبو زهرة محمد، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، 1978م.
- أبو زهرة محمد، ابن حنبل حياته وعصره، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت.
- انظر السبكي تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ت محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة، ط2، 1413هـ.
- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، ت مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
- الذهبي شمس الدين، ميزان الاعتدال، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1382هـ.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت بإشراف شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط3، 1405هـ.
- السخاوي شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، د. ت.
- الشوكاني محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.
- الصفدي صلاح الدين، أعيان العصر وأعوان النصر، ت علي أبو زيد وآخرون، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1418هـ.

- الصفدي صلاح الدين، الوافي بالوفيات، ت أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، 1420هـ.

- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت ابن تاويت الطنجي وآخرون، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 1983/1965م.

- مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، ت عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.

- المقدمي محمد بن أحمد، التاريخ وأسماء المحدثين وكُنَاهم، ت محمد اللحيان، دار الكتاب والسنة، ط1، 1415هـ.

تاسعا: كتب السياسة الشرعية والقضاء:

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط1، 1428هـ.

- ابن فرحون إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ت جمال مرعشلي، عالم الكتب، الرياض، 1423هـ.

- الجويني أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، ت عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.

- خلاّف عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، د.ط، 1408هـ.

- القرضاوي يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ.

عاشرا: مراجع مختلفة:

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط1، 1432هـ.

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، ت علي العمران، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، د. ط، د. ت.

- ابن القيم محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة، ت عبد الرحمن بن قائد، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ط1، 1432هـ.

- ابن حزم علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق ضمن مجموع رسائل ابن حزم، ت إحصان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ط، 1987م.
- ابن خلدون، المقدمة، ت عبد الله الدرويش، دار يعرب، د. م، ط، 1425هـ.
- حامدي عبد الكريم، ضوابط في فهم النص، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط، 1426هـ.
- راجع آل خنين عبد الله بن سعيد، تنزيل الأحكام على الوقائع، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط، 1339هـ.
- الرحيلي حمود، العلمانية وموقف الإسلام منها، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد 115، السنة 34، 1422هـ.
- الريسوني أحمد، باروت جمال، الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، دار الفكر، دمشق، ط، 1420هـ.
- سبوعي صالح، النص الشرعي وتأويله الشاطبي أنموذجاً، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط، 1428هـ.
- السعدي إسحاق، دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط، 1434هـ.
- السفيناني عابد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط، 1408هـ.
- الشوكاني محمد بن علي، أدب الطلب ومنتهى الأدب، ت عبد الله السريحي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1419هـ.
- الطعان أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، دار ابن حزم، الرياض، ط، 1428هـ.
- عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط، 1424هـ.
- عزام عبد الله، دلالة الكتاب والسنة على الأحكام، دار المجتمع، جدة، ط، 1421هـ.
- عمارة محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، نهضة مصر للنشر، مصر، ط، 2007م.

- القرضاوي يوسف، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1423هـ.
- القرضاوي يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1423هـ.
- الكوثري محمد زاهد، مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ط، د. ت.
- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، الرباط، ط1، 1432هـ.
- محمد الخضر حسين، الأعمال الفكرية الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، ت علي الرضا الحسيني، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ.
- محمد الخضر حسين، الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ت محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، د. ط، 1999م.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مطبعة المعرفة، القاهرة، ط1، 1966م.
- يفوت سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1986م.
- إحدى عشرة: كتب في الحداثة:**
- أبو زيد نصر، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008م.
- أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
- أحمد أمين حسين، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، دار سعاد الصباح، الكويت، ط3، 1992م.
- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م.
- الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994م.
- الجابري محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م.
- حاج حمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، لبنان، ط1، 1425هـ.

- الحداد الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ت محمد الحداد، مكتبة الإسكندرية، د. ط، 2010م.
- حنفي حسن، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005م.
- الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م.
- الشرفي عبد المجيد، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991م.
- الشرفي عبد المجيد، أبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، د. ط، 1994م.
- الشرفي محمد، الإسلام والحرية، دار بترا، دمشق، طبعة جديدة، 2008م.
- الطالب محمد، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، د. ط، 1992م.
- محمد سعيد، جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط4، 1416هـ.
- محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986م.
- نصر أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2014م.
- إثنا عشر: المجلات والدوريات:**

- أبو هرييد عاطف محمد، أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، المؤتمر العلمي الدولي بعنوان/ النص بين التحليل والتأويل والتلقي، جامعة الأقصى، غزة، أفريل 2006م.
- بني سلامة حسام الدين، افتراءات نصر أبو زيد في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، العدد 1، مجلد1، سبتمبر 2018م.
- حصوة ماهر حسين، أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص، مجلة الشريعة والقانون، الإمارات، عدد 58، رجب 1435هـ.
- حماد نزيه، تخصيص عموم النصوص بمقاصد الشارع المستنبطة منها، مؤتمر أيوفي الدولي الخامس عشر للهيئات الشرعية، البحرين 12- 13 أفريل 2017م.
- الدريس صالح، الإشكالات المعاصرة في فهم السنة النبوية، ندوة فهم السنة النبوية الضوابط والإشكالات، الرياض، جمادى الآخر، 1430هـ.
- رحمانى إبراهيم، التفسير المعاصر للقرآن الكريم وفق مرويات النزول "عرض ونقد"، الشهاب، عدد 2 (جمادى الأولى 1437هـ/مارس 2016م).

- روزيمي محمد بن رملي، فهم الحديث في ضوء المقاصد الشرعية تأصيل وفوائد وضوابط، مجلة الحديث، معهد دراسات الحديث النبوي، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، السنة الخامسة، العدد 9، شعبان، 1436هـ.
- الشوبكي محمد رفيق، فهم النصوص دراسة مقاصدية، مجلة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الأربعون (1)، عام 2016م.
- عمر بن صالح بن عمر، ضوابط تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 27، 1430هـ.
- العميري سلطان، التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية، مجلة البيان، عدد 285.
- العيفة عبد الحق، قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، (1403-1430هـ/1988-2009م)، د. ط، د. ت.
- فرج سعيد أحمد، القيافة تعريفها ومشروعيتها وشروط العمل بها، مجلة جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، العدد 5، 2015م.
- الكبسي صهيب، تأخير البيان وأثره في الفكر الأصولي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد الثالث، العدد 11، سبتمبر 2011م.
- الكيلاني عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي لأحكام الشرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الرابع، 1439هـ، ص 16، بحث مقدّم لملتقى الفتوى في الأردن الواقع والتطلعات بتاريخ 06 صفر 1434هـ.
- الكيلاني عبد الرحمن، التطبيق المقاصدي لأحكام الشرعية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الرابع، 1439هـ، بحث مقدّم لملتقى الفتوى في الأردن الواقع والتطلعات بتاريخ 06 صفر 1434هـ.
- لخشين رضوان، مصطلح النص التاريخ والتطور والواقع، بحث مقدّم لمؤتمر النص الشرعي القضايا والمنهج، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، السعودية، رجب 1437هـ، سبتمبر 2016م.
- المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي في دوراته العشرين (1398هـ-1424هـ/1977م-2004م)، ط2، د. ت.

- مخلوفي مليكة، تعليل الأحكام والأفعال وعلاقة التعليلين ببعضهما، مجلة الأحمدية، الإمارات العربية، عدد 20، 1426هـ/2005م.

- الهنداوي حسن بن إبراهيم، قراءة في الفكر الأصولي لابن حزم، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد 22، 1428هـ.

- اليوبي محمد سعد، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد، مجلة الأصول والنوازل، العدد 4، رجب 1431هـ.

المواقع الإلكترونية:

- مجلة نور الشام، الشيخ محمد أديب صالح... عالم امتلاً علماً، <https://islamicsham.org>، تاريخ التصفح الأربعاء 17 شعبان 1442هـ/ 31 مارس 2021م.

- مركز أبحاث فقه المعاملات الإسلامية، الشيخ أ. د حسين حامد حسان في ذمة الله، <https://kantakji.com>، تاريخ التصفح، الأربعاء 17 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، <https://bookstore.dohainstitute.org>، تاريخ التصفح 26 شعبان 1442هـ/9 أبريل 2021م.

- مكتبة نور، <https://www.noor-book.com>، تاريخ التصفح 17 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، <https://www.mominoun.com>، تاريخ التصفح الأربعاء 17 شبان 1442هـ/ الموافق لـ 31 مارس 2021م.

- مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com>، تاريخ التصفح الثلاثاء 16 شعبان 1442هـ/ الموافق لـ 30 مارس 2021م.

فهرس الموضوعات

أ.....	مقدمة:
2.....	الفصل الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها وعلاقتها بتعليل الأحكام.
3.....	المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها والحاجة إليها.
3.....	المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة وصلتها ببعض المصطلحات.
3.....	الفرع الأول: تعريف مقاصد الشريعة.
9.....	الفرع الثاني: صلة مقاصد الشريعة ببعض المصطلحات الأصولية.
18.....	المطلب الثاني: أهمية مقاصد الشريعة والحاجة إلى معرفتها.
18.....	الفرع الأول: أهمية مقاصد الشريعة وخطر إهمالها.
22.....	الفرع الثاني: الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة.
32.....	المبحث الثاني: مجالات إعمال المجتهد لمقاصد الشريعة.
32.....	المطلب الأول: مجال فهم وتفسير النصوص وعند التعارض والترجيح.
32.....	الفرع الأول: مجال فهم وتفسير النصوص ودلالات الألفاظ.
39.....	الفرع الثاني: مجال التعارض والترجيح بين الأدلة.
48.....	المطلب الثاني: إعمال المقاصد في مجال القياس والنوازل وتنزيل الأحكام.
49.....	الفرع الأول: مجال القياس.
52.....	الفرع الثاني: مجال البحث عن أحكام النوازل التي لا نص فيها.
57.....	الفرع الثالث: مجال تنزيل الحكم على المَحَلِّ.
66.....	المبحث الثالث: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص.
66.....	المطلب الأول: مفهوم التعليل وأهميته وتحليل الآراء الواردة فيه.
66.....	الفرع الأول: مفهوم التعليل وأهميته.
70.....	الفرع الثاني: رأي الأشاعرة في تعليل الأحكام.
75.....	الفرع الثالث: التحقيق في القول بنفي التعليل.
82.....	المطلب الثاني: التعليل بالحكمة وأثره في تفسير النصوص.
82.....	الفرع الأول: التعليل بالحكمة وموقف العلماء منه.

87.....	الفرع الثاني: بعض المسائل التي لها علاقة بالتعليل بالحكمة
97.....	خلاصة الفصل الأول:
99.....	الفصل الثاني: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وعلاقته بمقاصد الشريعة
100.....	المبحث الأول: مفهوم تفسير النصوص والمدلولات المقاربة له وأهميته
100.....	المطلب الأول: مفهوم تفسير النصوص وبيان أقسام النصوص
100.....	الفرع الأول: مفهوم تفسير النصوص
108.....	الفرع الثاني: بيان أقسام النصوص
116.....	المطلب الثاني: المدلولات المقاربة لمصطلح تفسير النصوص
116.....	الفرع الأول: البيان وسائله وأثر تأخيره عن وقت الحاجة
123.....	الفرع الثاني: التأويل مفهومه وبيان أنواعه
135.....	المطلب الثالث: أهمية تفسير النصوص في الشريعة
135.....	الفرع الأول: أهمية وجوه البيان لنصوص الشريعة
144.....	الفرع الثاني: علاقة تفسير النصوص بدلالات الألفاظ
154.....	المبحث الثاني: علاقة المقاصد بتفسير النصوص
154.....	المطلب الأول: أهمية التفسير المقاصدي للنصوص وضوابطه
154.....	الفرع الأول: أهمية التفسير المقاصدي للنصوص الشرعية
162.....	الفرع الثاني: ضوابط التفسير المقاصدي للنصوص
174.....	المطلب الثاني: قاعدة العبرة بالمعاني لا بالمباني وأثرها في فهم وتفسير النصوص
174.....	الفرع الأول: شرح معنى القاعدة وبعض تطبيقاتها
185.....	الفرع الثاني: أثر إغفال المعاني والعكوف على المباني في تفسير النصوص
193.....	خلاصة الفصل الثاني:
195.....	الفصل الثالث: أسس إعمال المقاصد في تفسير النصوص
196.....	المبحث الأول: الأساس المصلي وعلاقته بالنصوص الشرعية
196.....	المطلب الأول: الأساس المصلي
196.....	الفرع الأول: مفهوم المصلحة
204.....	الفرع الثاني: معيار اعتبار المصلحة وضابطها

211.....	المطلب الثاني: علاقة المصلحة بالنصوص الشرعية
211.....	الفرع الأول: تخصيص النص بالمصلحة
220.....	الفرع الثاني: تخصيص النص بالمصلحة عند المالكية
232... ..	المبحث الثاني: مناقضة قصد الشارع في تفسير النصوص وأثر الاجتهاد مع النص
232.....	المطلب الأول: التحذير من مناقضة قصد الشارع في تفسير النصوص
232.....	الفرع الأول: في بيان معنى مناقضة قصد الشارع
242.....	الفرع الثاني: الحيل وأثرها في مناقضة قصد الشارع
249.....	المطلب الثاني: الاجتهاد في مورد النص وأثره في تفسير النصوص
249.....	الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد في مورد النص
257.....	الفرع الثاني: مجالات الاجتهاد مع النص
267.....	خلاصة الفصل الثالث:
269.....	الفصل الرابع: مناهج أعمال المقاصد وأثرها في تفسير النصوص
	المبحث الأول: المنهج الظاهري والباطني وأثرهما في أعمال المقاصد لتفسير النصوص
270.....	
270.....	المطلب الأول: المنهج الظاهري وأثره في تفسير النصوص
270.....	الفرع الأول: أهم أسس ومرتكزات المنهج الظاهري
279.....	الفرع الثاني: مناقشة أسس الظاهرية وإيراد نماذج عن جمودهم
289.....	المطلب الثاني: منهج الباطنية في أعمال المقاصد لتفسير النصوص
289.....	الفرع الأول: مفهوم الباطنية وبيان وأهدافهم
297.....	الفرع الثاني: أثر التفسير الباطني في إبطال نصوص الشريعة والرد على ذلك
308.....	المبحث الثاني: منهج الإفراط والاعتدال في أعمال المقاصد لتفسير النصوص
308.....	المطلب الأول: منهج الإفراط والغلو في أعمال المقاصد لتفسير النصوص
308.....	الفرع الأول: نظرية الطوفي في إعلاء المصلحة على النص
318.....	الفرع الثاني: توسع الحدائين في أعمال المقاصد لتفسير النصوص
331.....	المطلب الثاني: منهج الاعتدال في توظيف المقاصد لتفسير النصوص
331.....	الفرع الأول: التعريف بهذا المنهج وأهم أسسه ومرتكزاته

342.....	الفرع الثاني: نماذج عن منهج الاعتدال في تفسير النصوص
353.....	خلاصة الفصل الرابع:
355.....	الخاتمة:
359.....	فهرس الآيات القرآنية
370.....	فهرس أطراف الأحاديث والآثار:
376.....	فهرس المصادر والمراجع
408.....	فهرس الموضوعات
413.....	الملخص بالعربية:
414.....	الملخص بالإنجليزية:



ملخص البحث بالعربية
ملخص البحث بالإنجليزية



الملخص بالعربية:

اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن تكون شريعة الإسلام مستجيبة لمقتضيات الفطرة منسجمة مع الطباع السليمة تهدف إلى تحقيق مصالح الخلق في المعاش والمعاد، ويُعدّ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصدران أساسيان في شريعة الإسلام المباركة؛ وإنّ تفسير تلك النصوص واستنباط الأحكام الشرعية منها من أهم القضايا التي تتوجب على أهل الاجتهاد لمعرفة أحكام الله سبحانه وتعالى وما تحويه من المعاني العظيمة والحكم الجليلة.

وتُعتبر مقاصد الشريعة من أهم الوسائل والآليات التي تعين على فهم نصوص الشريعة وتفسيرها؛ وقد جاءت هذه الأطروحة لتعالج جانباً مهماً من جوانب الشريعة الإسلامية والذي يتعلق بأثر وأهمية المقاصد في تفسير النص الشرعي؛ وتوصّلت إلى عدة نتائج تدور على نتيجتين رئيسيتين هما:

- أنّ التفريط في الأخذ بالمقاصد والغفلة عن اعتبار العلل والمعاني كما هو حال الظاهرية يؤدي إلى الجمود على الظواهر وإغفال المقاصد الشرعية، والغلو في اعتبار المقاصد والإفراط في الأخذ بالمصالح خطر جسيم يؤول إلى إهدار النصوص وإلغاء دلالاتها ومعانيها المرادة شرعاً.

- اعتبار المقاصد في الاجتهاد وتفسير النصوص بانضباط وعدم المبالغة يؤدي إلى الفهم السليم للنصوص والظفر بالمقاصد المرادة من الخطاب الشرعي، ويفتح باباً للاجتهاد الذي يمثل مظهر التفتّح والتجديد ومسايرة الظروف والأحوال لاستيعاب المستجدات واحتوائها.

Abstract :

المخلص بالإنجليزية:

The wisdom of the Almighty Allah requires for the Islamic Shariah to be responsive for the instinct requirement in harmony with (humans) healthy characters. The Shariah also seeking to accomplishing the human intrests in this life and hereafter, both the holy Quaran and the honorable Sunnah are considered the two fundamental references the (sources) in the blessed Islamic Shariah; the explanation of those script and eliciting the Sharia rulings among the ultimate concerns (issues) which the Islamic scholars have to be highly familiar whith in order to truly knowing the Almighty Allah's judgements and the great implied meanings as well as the scared glorious wisdoms.

The purposes of the Islamic law are considered one of the important means and mechanisms which helps into understanding and grasping the Shariah script and its explanation; this thesis has come to treat one of Islamic Shariah's key, sides which has to do whith effects and importance of purposes in explaining the Islamic script; it has reached various out comes which can be reffered and surround thes two main important ones:

- the negligence of adopting and taking the Islamic purposes and being inattentive in considering causes and meaning as it is the case with "Aldhahiriah" school leads into stagnation of the Islamic outer demonstrations, and being inattentive about the Islamic purposes; it also leads into being hyperbolic into considering the purposes (aims); and the excess of taking the good and the benefits and the interests of Shariah judgments is a great danger which leads into script waste and ignorance andultimately nullifying and invalidating its wanted Islamic meanings and semantics.

- Considering the purposes in striving and explaining the script faithfully without exaggeration leads to a real good texts understanding and gaining the intended purposes from the Islamic religious speech or statement; and opens a wide door for the fiathful diligence which represents and embodies one of the important aspects of openness, removation and getting along with different circumstances and condition to absorb the lastest and changes and containing the new developments.