إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- حاجة الأمة إلى القيادة العلمية والفكرية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- مدخل مقاصدي للاجتهاد: حل التعارض ودلالة المقصد أنموذجين — جاسر عودة
- منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي — معتز الخطيب
- التنسيق بين الكليّات والجزئيّات وأثره في الاجتهاد والترجيح الفقهي — محمد هندو
- الاجتهاد الفقهي بين الانقطاع والاستمرار: بحث في حكم تقليد المجتهد الميت عند الأصوليين — أحمد غاوش

رأي وحوار

- أيها التربويون «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية» ثم التربية.. والتربية.. والتربية.. العلمية — عبد الحميد أبو سليمان

قراءات ومراجعات

- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. تأليف: عبد النور بزا — محمد علي الجندي
- السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي. تأليف: عبد الله الكيلاني — ماهر حسين حصوة

السنة الثامنة عشرة | العدد 71 | شتاء 1434هـ / 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثامنة عشرة **العدد ٧١** **شتاء ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**علي جمعة**	مصر
داود الحدابي	اليمن	**عماد الدين خليل**	العراق
رضوان السيد	لبنان	**عمار الطالبي**	الجزائر
زكي الميلاد	السعودية	**محمد الحسن بريمة**	السودان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد السماك**	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد عمارة**	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	**محمدكمال حسن**	ماليزيا
عدنان زرزور	سوريا	**محيى الدين عطية**	مصر
عزمي طه السيد	الأردن	**نزار العاني**	العراق

يوسف القرضاوي مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- حاجة الأمة إلى القيادة العلمية والفكرية — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- مدخل مقاصدي للاجتهاد: حل التعارض ودلالة المقصد أنموذجين — جاسر عودة — ١٧
- منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي — معتز الخطيب — ٤٣
- التنسيق بين الكليات والجزئيات وأثره في الاجتهاد والترجيح الفقهي — محمد هندو — ٧٩
- الاجتهاد الفقهي بين الانقطاع والاستمرار: بحث في حكم تقليد المجتهد الميت عند الأصوليين — أحمد غاوش — ١٠٩

رأي وحوار

- أيها التربويون "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" ثم التربية.. والتربية.. والتربية... العلمية — عبد الحميد أبو سليمان — ١٤٣

قراءات ومراجعات

- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي. تأليف: عبد النور بزا — محمد علي الجندي — ١٥٣
- السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي. تأليف عبد الله الكيلاني — ماهر حسين حصوة — ١٧٩

تقارير علمية

- دورة علمية دولية تدريبية بعنوان: منهجية التكامل المعرفي — مكتب الأردن — ٢٠١

عروض مختصرة — أسماء حسين ملكاوي — ٢٠٩

استكتاب

الإعلام في الرؤية الفكرية الإسلامية — المعهد العالمي للفكر الإسلامي — ٢١٧

كلمة التحرير

حاجة الأمة إلى القيادة العلمية والفكرية

هيئة التحرير

يتضمن هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة أربعة بحوث علمية متميّزة تتعامل مع موضوع المقاصد، بوصفه عاملاً فاعلاً في الاجتهاد الفقهي، وشمول تطبيقاته لمسائل العلم المختلفة، واستمرار هذا الاجتهاد عبر الزمان. ويعد ما جاء في هذه البحوث وأمثالها مما ينشر في هذه المجلة العلمية اجتهاداً علمياً وفكرياً مقدراً نأمل أن تتعزز من خلاله جهود علماء الأمة ومفكريها لتسد حاجات الأمة الإسلامية المتجددة إلى القيادات العلمية والفكرية المتخصصة، من جهة، وإلى استعادة موقعها ورسالتها في القيادة العلمية والفكرية في العالم، من جهة أخرى.

إنّ العلوم كلَّها هي نتاج الإدراك والفكر البشري، سواءً كان مصدرها الوحي الإلهي والهدي النبوي المستمد منه، أو كان مصدرها العالَم المادي الطبيعي أو العالم الاجتماعي أو العالم النفسي. وسواءً حصل هذا العلم للإنسان بتعامله المباشر أو غير المباشر مع النصوص والأشياء والأحداث والظواهر، أو عن طريق النظر والتفكر العقلي، أو المشاهدة الحسية والتجربة العملية.

لذلك فإنّ العلوم –عند الإنسان– كلها هي فكر إنساني. لكن هذا الفكر حصل على قدر من التنظيم والتدقيق والتحرير والاختبار، إلى الحد الذي أوصله إلى القدر المناسب من القبول عند الجماعات العلمية المتخصصة في كل علم، نظراً لأنَّ هذه الجماعات/القيادات العلمية هي المرجعية في تحديد ما يدخل في العلم وما لا يدخل فيه.

أما الفكر فنقصد به في مقامنا هذا نوعاً من الإدراك والفهم الذي ينطلق من قدرة الإنسان على استيعاب العلم وتجاوزه؛ أي الخروج من تفاصيله الجزئية إلى رؤيته الكلية، التي تتيح للإنسان معرفة حدود العلم وإمكانيات توظيفه؛ متى يوظف الإنسان العلم؟

ولماذا يوظفه؟ وكيف يوظفه؟ إلخ. وينظر الفكر في خارج حدود العلم ليستشرف الآفاق التي يلزم أن يتسع إليها هذا العلم، وربما يطرح أسئلة جديدة، تقتضي –من جملة ما تقتضيه– نقد العلم، والكشف عن قصوره، وإضافة الجديد في مفرداته، من أجل الإجابة عن تلك الأسئلة. وهذا يخرجنا من موضوع العلم ويدخلنا في منهج العلم، فإذا كان العلم يتحدد بموضوعه ومنهجه، فالفكر أقرب إلى المنهج منه إلى الموضوع.

١. القيادة الفكرية للأمة:

الأمة الإسلامية حاملة الرسالة الإلهية الخاتمة، ووريثة القيادة النبوية الراشدة، ومصادر هذه الرسالة محفوظة، لم يطرأ عليها التحريف والتبديل. والله سبحانه قد كلّف هذه الأمة أن تتسنم مهمة القيادة الفكرية للأمم الأخرى، فكانت بأمر الله في موقع الشهادة على الناس، تقدّم لهم الهداية وتكون لهم أسوة وقدوة في اتبّاع الهدى وبذله وتعليمه. وقد أدت الأمة هذه المهمة بكفاءة لم تقدمها من قبل أمة أخرى من أتباع الانبياء السابقين، فأقامت مجتمع الهدى والخير والعدل، وكانت قِبلة العلم والتقدم، يأتي إلى مؤسساتها ومعاهدها الراغبون في التعلم، فينهلوا منها العلم في مجالاته المختلفة، والقيم في مستوياتها المتعددة، وأنماط السلوك الحضاري في صور الإدارة والتنظيم وأصول التعامل الاجتماعي.

٢. قيادات فكرية متخصصة:

وقد تميزت من داخل الأمة المسلمة قيادات متخصصة في كل مجال من مجالات القيادة، كان أبرزها مجال العلوم والمعارف والأفكار. ففي وقت مبكر ظهر الحرص على حفظ تراث النبوة، وذلك بتدوين الحديث النبوي الشريف، والسيرة النبوية، ونبغت في ذلك قيادات من الحفاظ والرواة والمدونين والمحققين والمدققين، وتشكلت من ذلك علوم لم تعرفها الأمم السابقة، منها علوم الرواية والدراية ومصطلح الحديث، والجرح والتعديل، والعلل. ودوِّنت هذه العلوم، وأصبحت كتبها أصولاً ومراجع ومصادر، لكل ما جاء بعدها من تطور ونبوغ.

وأصبح علماء الحديث قيادة فكرية لمدرسة من مدارس الفكر الإسلامي، تميز فيها علماء كبار. وقد عَرَف القرنُ الهجري الثاني بدايةَ التدوين الرسمي، ولعلّ أولّ الرواة المدونين محمد بن مسلم الزهري، ثم ابن جريج، وابن إسحاق، ومالك بن أنس، وحماد، والثوري، والأوزاعي. وما أن حلّ القرنُ الثالث الهجري حتى انتشر التدوين وفق مبادئ معلومة في التوثيق والتصنيف، فصنف الإمام أحمد بن حنبل مسنده، وصنف إسحق بن راهويه مسنداً آخر، ثم كُتب صحيحُ البخاري وصحيحُ مسلم، وسنن الترمذي والنسائي وابن ماجة وأبي دواد.

ومثل ذلك يقال عن قيادات فكرية أخرى تميزت في أبواب تصنيف الأحكام الفقهية الشرعية، وضمن مناهج محددة، فعرفت المدرسة الفقهية قيادت فذة في علوم الفقه، منها أئمة المذاهب الأربعة: مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد، التي يتبعها مئات الملايين من المسلمين حتى هذا اليوم.

والأمر نفسه يقال حول مدارس التفسير، والعقيدة، والكلام، والتصوف، وغير ذلك من المجالات التي عرف في كل منها قيادات فكرية توزعت طوائف الأمة على اتباعها.

ولم يقتصر تشكُّل القيادات الفكرية على العلوم الدينية المشار إليها، بل ظهرت كذلك قيادات في علوم الطب، والفلك والبصريات والكيمياء والفلاحة، وغير ذلك. وممن عرف في الطب مثلاً الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب كتاب القانون في الطب، وأبو بكر الرازي صاحب كتاب الحاوي في الطب، وأبو القاسم الزهراوي صاحب كتاب علم الجراحة المسمى التصريف لمن عجز عن التأليف، وغير ذلك كثير. وفي كل علم من العلوم الطبيعية الأخرى قائمة طويلة من أسماء القيادات العلمية، لا يسمح المجال بالتوسع في ذكرها.

٣. المؤسسات والقيادة الفكرية:

وكان المسجد في بداية الأمر هو المؤسسة التي تنمو فيها كفاءات العلماء وخبراتهم، واتسعت مهام المسجد ليكون أشبه بالجامعات المعاصرة؛ فكان جامع الزيتونة في تونس،

الذي يعده المؤرخون أول جامعة في العالم الإسلامي من حيث تاريخ الإنشاء؛ إذ بدأ العمل في بنائه عام (٧٩هـ-٧١٦م)، وبني من بداية الأمر ليكون معهداً علمياً إضافة إلى كونه مكاناً للعبادة؛ وجامع القرويين في فاس الذي بدأ العمل في بنائه عام (٢٤٥هـ-٨٥٩م) وهو يُعدّ أول جامعة في العالم تمنح شهادات عالية في علوم متخصصة؛ والجامع الأزهر في مصر الذي بُدئ العمل في بنائه عام (٣٥٩هـ-٩٧٠م)، ويُعدّ أقدم جامعة في العالم استمرت في تقديم العلوم حتى الآن دون انقطاع. ومع ذلك فقد أنشأ المجتمع الإسلامي مؤسسات تعليمية متخصصة للتدريب والتبحّر في مجالات العلوم المتخصصة؛ منها المراصد الفلكية، والمشافي الطبية (البيمارستانات)، والمكتبات العامة لتخزين الكتب ونسخها وترجمتها، مثل بيت الحكمة في بغداد ودار الحكمة في القاهرة.

٤. النخب الفكرية أساس نهضة أوروبا:

لقد عرفت أوروبا ما وصل إليه التقدم في العالم الإسلامي منذ القرن السابع، لا سيما عن طريق الوفود الدبلوماسية التي كان ملوك أوروبا يرسلونها إلى بلاط الخلفاء المسلمين، وعن طريق الاتصال المباشر في الأندلس وصِقلية، ثم في فترة الحروب الصليبية، فأخذ الملوك الأوروبيون يرسلون وفوداً من المتعلمين لنقل الخبرة والثقافة والعلم، وأخذت طلائع الثقافة والعلم والفكر في أوروبا بالاطلاع على علوم المسلمين وأنماط حضارتهم، وحتى على قراءة المسلمين للفكر اليوناني القديم، فبدأت تتشكل في أوروبا -اعتباراً من القرن الثاني عشر الميلادي- قيادات فكرية في مجالات العلوم المختلفة، وبدأت هذه القيادات تشكل نخباً ومدارس فكرية ومؤسسات تعليمية حفلت بالراغبين في نقل حالة شعوبهم من التخلف الذي كان يسود أوروبا في جميع المجالات. وقد أسهم كل ذلك في النهوض والتقدم الأوروبي، وأخذت أوروبا في استخدام العلم والصناعة لبناء قوى عسكرية امتدت لاكتشاف العالم الجديد في أمريكا الشمالية والجنوبية، ثم احتلت القارة الهندية، ثم استعمرت معظم أنحاء العالم. ثم جاء القرن العشرين لتواصل أوروبا وامتداداتها في أمريكا الشمالية تقدّمها في حضارة جديدة غير مسبوقة.

٥. الإبداع الفردي أساس القيادة الفكرية:

لقد كان كل عالم من هؤلاء العلماء، في التخصصات المختلفة، يمثل في زمانه ومكانه قيادة فكرية، وكان أهل التخصص في كل علم يمثلون نخباً من القيادات الفكرية في كل تخصص، ومع ما للجماعة والمؤسسة والمجتمع بأكمله من دور في تحديد موقع الفكر في قيادة المجتمع، فإننا لا نستطيع تجاهل دور الفرد في الإبداع العلمي والفكري.

الفكر وفق هذا التحليل المبين أعلاه أقرب إلى الرؤى الإبداعية، التجديدية، أو الثورية، التي يصوغها المفكر الفرد في الأساس،[١] سواءً أكان ذلك اجتهاداً فردياً منه، أم صياغةً لنتيجة الحوار والنقاش والبحث مع آخرين. وربما تتوالى الأفكار في حقل علمي محدد، وتصبح هوامشَ على حدود ذلك الحقل العلمي، ما تلبث أن تصبح جزءاً من بنية العلم، عندما تقبلها الجماعة العلمية المتخصصة، وتعتمدها عنصراً أساسياً في تلك البنية. فمنهج العلم هنا ولّد أفكاراً أصبحت فيما بعد جزءاً من موضوع العلم. ومع ذلك يبقى المجال مفتوحاً لحركة النمو والتطوير والمراجعة في كل علم، كلما أعمل عالِمٌ فكرَه، وولدّ الجديد من الفكر العلمي في تخصصه.

لكن الإنجاز في الفكر البشري لا يقتصر على مجال واحد من مجالات العلوم المتخصصة المعروفة intra-disciplinary، فقد يختص موضوع الفكر بمسألة تقع فيما بين تخصصين أو أكثر، وتسمى موضوعات بَيْنِيَّة التخصص interdisciplinary، أو عندما يُعرض موضوعٌ في علم محدد من وجهة نظر عالِم متخصص في علم آخر، تكون الرؤية إلى الموضوع رؤيةً عابرة للتخصصات cross-disciplinary. وقد يلزم للإبداع في

---

[١] ألا ترى أن جوائز الإبداع والاختراع العلمي تعطى للفرد أو لعدد قليل من الأفراد! فقد أعطيت جائزة نوبل في الكيمياء مثلاً منذ البدء في منحها ١٩٠١حتى هذا العام ٢٠١٢م أي في مدة ١١٢ سنة على الوجه الآتي: ٦٣ مرة لعالم منفرد، و٢٣ مرة لاثنين من العلماء، وفي ١٨ مرة لثلاثة علماء، وحجبت في ٨ مرات. وحتى في الحالات التي كانت تعطي لاثنين أو ثلاثة فإن الجائزة لم تكن بالضرورة لعمل مشترك بينهم وإنما لاستحقاق كل عالم للجائزة، فتقسم الجائزة على المستحقين. انظر ملحق جائزة نوبل في الكيمياء على موقع موسوعة الويكيبيديا.
– أما في الآداب فقد منحت الجائزة في ١٠١ مرة لفائز منفرد، و ٤ مرات لفائزين اثنين، وحجبت الجائزة في سبع مرات. انظر: موقع موسوعة الويكيبيديا.

موضوع محدد اشتراك عالمين أو أكثر للعمل معاً، كل في تخصصه، ويكون الموضوع عندها متعدد التخصصات multi-disciplinary، وأخيراً ثمة موضوعات تحتاج إلى توحيد الإطار المرجعي الفكري فيها خارج الأطر التقليدية للتخصصات، وتقع هذه الموضوعات عندها فيما يعد موضوعات ما وراء التخصص trans-disciplinary.

وفي كثير من الحالات لا يصنف الإبداع الفكري في مجال علمي متخصص، وإنما يصنف في مجال من مجالات الفنون.

وإذا كان العلم يهتم بالموضوع من حيث هو، وينشغل في بيان عناصره وجزئياته وتنظيم ما يتوفر عنه من معلومات ومعارف تفصيلية، فإن اهتمام الفكر ينصب على علاقة الموضوع بالواقع، وسبل معالجة الموضوع من أجل تحسين الواقع. وإذا كان العلماء يقدمون المعرفة المتخصصة حول موضوع المشكلة القائمة في الواقع، فإن المفكرين أقرب إلى تصور الحلول الممكنة لإصلاح ذلك الواقع، فهم أقرب إلى تحديد مشكلات الواقع أو توقع حصول هذه المشكلات، وتحديد المعرفة اللازمة لمعالجتها حين تقع أو تجنب الوقوع فيها. لذلك فإن القيادات الفكرية على غاية الأهمية، ولا سيما في مراحل التحول التي تمر بها المجتمعات الإنسانية.

٦. الجامعة في موقع القيادة الفكرية للمجتمع:

حصل تطور كبير على مفهوم الجامعة ومهمتها في المجتمع الإنساني، عبر التاريخ. واستقر وضعها الآن على أنها مؤسسة مهمة من مؤسسات المجتمع الحديث، تقوم بثلاث مهمات أساسية هي: التعليم والبحث العلمي وخدمة المجتمع. وهي في موقع القيادة في هذه المهمات الثلاث.

ففي التعليم استقر النظام الجامعي على التمييز في مجالات المعرفة الإنسانية في كليات وأقسام، ويختار الطالب أو يُختار له التخصص في مجال محدد؛ ليتعلم فيه مجمل المعرفة العلمية في ذلك التخصص؛ ليكون مؤهلاً لممارسة مهنة محددة يخدم بها المجتمع،

عندما يكمل المستوى الأول من التعليم، فيما تتطلبة الدرجة الجامعية الأولى (الإجازة، أو البكالوريوس أو الليسانس). وإذا أراد مواصلة التعليم فعليه أن يختار فرعاً من فروع تخصصه، ويتعلم أصول البحث فيه، ويتدرب على البحث في مسألة محددة من مسائل ذلك الفرع، وينجز بحثاً حول تلك المسألة. وبذلك يكون قد استكمل متطلبات الدرجة الجامعية الثانية (الماجستير). فيغدو بذلك أقدر على ممارسة مهنته وتحديد مشكلاتها، وربما يتسنم بعض مسؤوليات القيادة في مسائل تلك المهنة. وإذا أراد أن يواصل التعليم، في تخصصه، فعليه أن يدخل في جزئيات موضوع التخصص، ويتبحر في معرفة ما قادت إليه المعرفة الإنسانية في ذلك الموضوع، ويقف على حدود تلك المعرفة، ويتمكن من تقويمها ونقدها ومعرفة مشكلاتها، والأسئلة التي لم يتم تقديم إجابات عليها، والآفاق المجهولة فيها، ومن ثم يختار مشكلة أو سؤالاً، ويصوغ خطة بحثية أساسية لحل تلك المشكلة أو الإجابة على ذلك السؤال. وتكون نتائج بحثه قفزة على حدود العلم، وإضافة حقيقية إليه. وعندها لا تكون خدمته لتطبيقات المعرفة المتخصصة في مهنة محددة مقصورة على مجتمعه المحلي، وإنما هي خدمة للمعرفة الإنسانية، ربما تخدم البشرية كلها، وبذلك تستكمل متطلبات التعليم الجامعي للحصول على الدرجة الجامعية الثالثة (الدكتوراه). وأصبحت الجامعة، في مجال التعليم، في موقع القيادة في تأهيل الكوادر التي تخدم المجتمع في مجالات التخصص العلمي والعملي، وترقية هذه الكوادر، ورفع كفاءتها.

أما وظيفة الجامعة في مجال البحث العلمي، فإن ذلك لا يتوقف على ما يقوم به طلبة الدراسات العليا من البحوث الموجهة إلى حل المشكلات وتطوير الأداء، وإنما يمتد إلى البحوث التي يقوم بها أعضاء هيئة التدريس في الجامعة، التي يفترض أنها تخدم حركة البحث العلمي في مجالات التخصص المختلفة، ويتم الحكم على قيمة هذه البحوث، وتقويم صلاحيتها للقبول والنشر في المجلات المتخصصة بالبحث، عن طريق شخصيات تمتلك من السلطة العلمية في مجال تخصصها ما يؤهلها لذلك الحكم. ولم يعد مقبولاً اليوم أن يكون البحث من أجل البحث، وإنما قيمة البحث هي في ما يمكن أن ينتج عنه اليوم

أو غداً من تطوير للمعرفة، وتوظيفها في تحسين حياة الناس في المجتمع المحلي، في مجالاتها المختلفة، أو ترقية الحياة البشرية في المجتمع الإنساني بصورة عامة.

يضاف إلى ذلك أن الجامعة تنشئ مراكز متخصصة للبحث يعمل فيها باحثون متفرغون، ويتعاونون مع الباحثين من طلبة الدراسات العليا وأعضاء هيئة التدريس في الجامعة، ومع غيرهم من الباحثين في مراكز البحوث الأخرى في المجتمع أو في العالم. وقد تكون المشاريع البحثية في هذه المراكز امتداداً لما تقوم به الشركات والمؤسسات الخدمية أو الإنتاجية، لغرض زيادة فاعلية عملها ورفع مستوى منتجاتها، أو حل المشكلات التي تواجهها، أو فتح آفاق جديدة وغير مسبوقة للخدمة أو الإنتاج.

ولا شكّ في أن قيام الجامعة بوظيفة البحث العلمي على الوجه المشار إليه هو مهمة قيادية جليلة، ترغب بعض الجامعات في أن تتخصص فيها، وتعرف بها أكثر مما تعرف بوظيفة التعليم. ذلك أن كثيراً من بلدان العالم أخذت في تأهيل بعض جامعاتها لتكون جامعات بحثية تتميز عن غيرها من الجامعات التعليمية، أو على الأقل أن تجمع الصفة البحثية إلى جامعة الصفة التعليمية، إن لم تتمكن من توفير متطلبات الصفة البحثية بكاملها.

أما وظيفة خدمة المجتمع، فإنَّ الجامعة لا تملك أن تقصر عملها على ما سبقت الإشارة إليه من تعليم وبحث، على ما لهما من أهمية كبيرة، فأعضاء هيئة التدريس في الجامعة، وهم نخبة النخبة في المجتمع، لا يعيشون في أبراج عاجية منفصلة عن واقع المجتمع بمشكلاته وطموحاته، فإذا أرادت المدرسة أن تعطي نموذجاً لمستوى الطموح الذي تريد أن تفتحه لطلابها، فإنها تستضيف أستاذاً جامعياً ليحدث الطلبة عن بعض آفاق الطموح، وإذا أراد الإعلام أن يعالج قضية اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، فإنه يستضيف أهل التخصص في الجامعة لمناقشة رؤاهم حول تلك القضية، ويمكن لأساتذة علوم الشريعة أن يقدموا شيئاً من علمهم في برامج التوجيه الديني والإعلامي والثقافي، بما في ذلك خطبة الجمعة في المساجد، وهكذا.

ثم إن أعضاء هيئة التدريس في الجامعات هم أعضاء في أسرهم وعائلاتهم وأحيائهم السكنية، فهم بذلك في مقام من يملك الحكمة في التعامل مع الآخرين. وهم أعضاء في النوادي الرياضية والاجتماعية والجمعيات التطوعية، والأحزاب السياسية. لذلك تتوجه إليهم الأنظار لتقديم ما يملكون من خبرة ودراية، في فهم الأحداث التي تطرأ، وفي التعامل الحكيم في المناسبات المختلفة، وهي مهمات قيادية قد لا يختارها الأستاذ الجامعي ولا يسعى لها، لكنّ المجتمع من حوله يتوقعها فيه ويطلبها منه.

وأخيراً فإنَّ من بين أعضاء هيئة التدريس من يعتصر خبرته وتجربته في العمل وفي الحياة، لتأليف كتب يقدمون فيها لعامة القراء فهمهم لموضوعات محددة يوظفون فيها تخصصهم العلمي، أو رؤيتهم الكلية لموضوعات عامة تتقاطع فيها المعرفة التخصصية، والخبرة العملية، والبصيرة الشخصية، وتتضمن اجتهادات فكرية، ربما تمثل تأصيلاً لتوجهات محددة في السياسات العامة في المجتمع، أو استشرافاً لمستقبل منشود لهذه السياسات.

إنّ صور القيادة في الوظائف الثلاث للجامعة تتجاوز الصور التقليدية من الأداء المحدد للوظيفة ومتطلباتها المألوفة، التي تصنف ضمن الإدارة والتنظيم، وإنما هي قيادة في مجالات مفتوحة الآفاق، تتطلب من الجامعة ومن الأستاذ الجامعي رؤية استشرافية، وإنتاجاً فكرياً على درجة عالية من الأهمية.

جاءت أبحاث هذا العدد الأربعة لتبرز موقع الاجتهاد في المنظومة التفكيرية في علوم الشريعة، لا سيما في الفقه. فقد جاء البحث الأول المعنون بـ: "منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي" للدكتور معتز الخطيب، ليكشف تاريخ المنهجية في العقل الفقهي، في محاولة لاستثمار فكرة تاريخ الأفكار في المجال الفقهي؛ بما يساعد على فهمٍ أعمق للعقل الفقهي وكيفية اشتغاله تاريخيًّا، ومن ثم لبَلْورة منهجية المقاصد والوسائل نفسها والقواعد الفقهية المنبنية عليها، وضوابط تَغَير المنصوص منها، وأمثلتها، وغير ذلك.

وحاول الدكتور جاسر عودة في بحثه المعنون بـ: "مدخل مقاصدي للاجتهاد: حلُّ التعارض ودلالةُ المقصد- أنموذجين" أن ينقد بعض المنهجيات السائدة في تعاملها مع بعض القضايا الأصولية، ومنها تلك التي تنادي بتاريخانية النص القرآني. وكشف البحث عن بعض وسائل التجديد والاجتهاد المقاصدي من خلال قضية الدلالة، وطرح مفهوم "دلالة المقصد"، وضرب أمثلة على تطبيقه في بعض المسائل، على أساس أن المقاصد منهج وسط في الاستدلال ينطلق من ثوابت النصوص، ويدور مع متغيرات الواقع. واقترح البحث منهجاً لحل التعارض بديلاً عن مسالك النسخ، عن طريق الجمع بتحقيق المقاصد على اختلاف الظروف، وذلك عن طريق فهم المقاصد النبوية بملاحظة المقاصد، واعتبار التنوع المقصود، واعتبار التدرج المقصود.

أما البحث الثالث المعنون بـ: "التنسيق بين الكُلِّيات والجزئيات وأثره في الاجتهاد والترجيح الفقهي"، فقد ناقش فيه الأستاذ محمد هندو مفهوم الكُلّي والجزئي، وضرورة التنسيق بينهما على أساس التكامل لا التفاضل؛ فلا تفهم الجزئيات بمعزل عن أصولها التي لا يُتصوَّر استغناؤها عنها، ولا تُنَزَّل الكلّيات رأساً على المستجدّات قبل النظر في أقرب ما يتعلَّق بها من نصوص خاصَّة، أو قياسات جلية، أو مدركات هي أدنى من الكُلِّيات البعيدة التي لا تقتضي الحكم إلّا بنوع من التسلسل والتنزّل. وبيّن البحث ضرورة إدراك الإطار المرجعي الذي يَبني عليه التشريع الإسلامي أحكامه، ويتمثّل في "الكُلِّيات التشريعية"؛ لغرض فهم الأدلّة الجزئية الظّنية في ضوء ذلك الإطار، وهو الأمر الذي يُحقِّق مراد الشّارع، ومقصوده من التكليف.

وناقش الدكتور أحمد غاوش موضوع "الاجتهاد الفقهي بين الانقطاع والاستمرار: بحث في حكم تقليد المجتهد الميّت عند الأصوليين"؛ إذ رأى أنّ الدعوة إلى عدم تقليد المجتهد الميّت، ووقف الاعتماد على آرائه الفقهية الاجتهادية بعد موته؛ لا يُقصَد بها التنكّر للموروث الفقهي، ولا الاستغناء عن آراء الجهابذة من الفقهاء المتقدّمين ونبذها بالكلّية؛ لأنّ كثيرًا من أبواب المجتهَدات لا يظهر فيها الفرق بين المجتهد الميت والحيّ؛

نظرًا لعدم ارتباطها بتغيّر الزمان والمكان والبيئات. وثمة حاجة للمجتهد الحي الذي ينظر في النوازل والمستجدات، منطلقاً من فهم دقيق للكتاب والسنة ومقصودهما.

وقد تضمن هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة، إضافة إلى ما سبق، مقالة للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، ضمن باب رأي وحوار، بعنوان: "أيها التربويون: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية ثم التربية.. والتربية.. والتربية... العلمية".

واحتوى العدد قراءتين: قراءة لكتاب "نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي"، لمؤلفه الأستاذ عبد النور بزا، وقدّمها الدكتور محمد علي الجندي. وقراءة أخرى لكتاب "السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي" لمؤلفه الدكتور عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، وقدّمها الدكتور ماهر حسين حصوة.

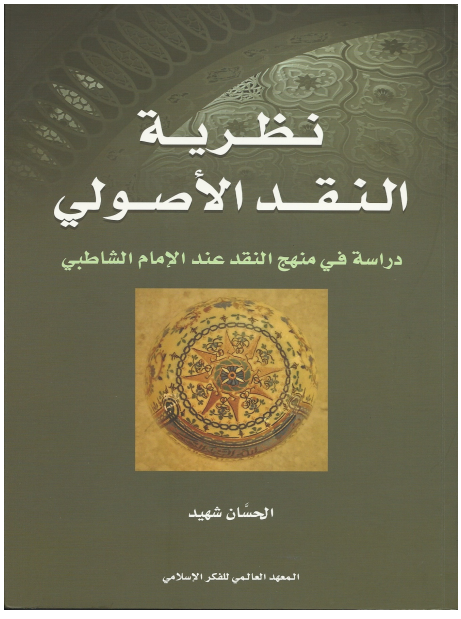
وتم استعراض تقرير عن دورة علمية تدريبية عقدها مكتب المعهد في الأردن، وهي بعنوان: "منهجية التكامل المعرفي".

وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة لعدد من الكتب التي صدرت حديثاً، مما يتصل بموضوع الاجتهاد، قد يفيد منه بعض الباحثين. ودعوة للمشاركة في الكتابة، بعدد خاص، عن الإعلام في الرؤية الفكرية الإسلامية.

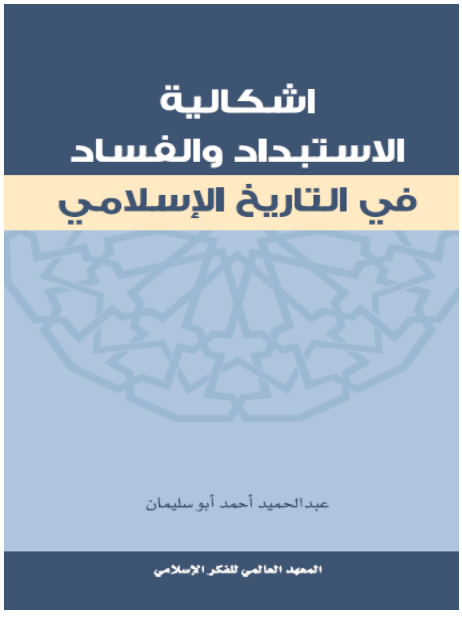
نسأل الله أن ينفع بهذه الجهود.

والحمد لله رب العالمين

صدر حديثاً


نظرية
النقد الأصولي
دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي
الحسان شهيد
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الأسرة في
مقاصد الشريعة
قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا
زينب العلواني
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


اشكالية
الاستبداد والفساد
في التاريخ الإسلامي
عبدالحميد أحمد أبو سليمان
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الرؤية الإسلامية للتنمية
في ضوء مقاصد الشريعة
محمد عمر شابرا
ترجمة
محمود أحمد مهدي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

مدخل مقاصدي للاجتهاد:
حل التعارض ودلالة المقصد أنموذجين

جاسر عودة*

الملخص

يقترح هذا البحث توظيف منهجية مقاصدية للاجتهاد، ويضرب أمثلة على إعمال المقاصد في الاجتهاد في مسألتين أصوليتين مهمتين، هما: حل التعارض الظاهري بين روايات الحديث النبوي، وفهم دلالة الأحاديث عن طريق النظر إلى المعاني والغايات المقصودة من ورائها. وينتقد البحث في ثناياه المنهجية التي تقتصر على الدلالات الظاهرة للألفاظ، دون معانيها المقصودة التي يستدل عليها بالسياق، كما يبطل المنهجية التي تدّعي "تأرُّخ" (أو تاريخانية) النص الشرعي من كتاب وسنة، بحجة فصل الدال عن المدلول، أو ما سمي بعملية التفكيك.

الكلمات المفتاحية: المنهجية المقاصدية، مقاصد الشريعة، الاجتهاد، حل التعارض، دلالة اللفظ، التفكيك، التاريخانية.

A Maqasid Approach to Ijtihad:
Resolution of Conflicting Narrations of Hadith and the Interpretation of Text

Abstract

The paper proposes using a methodology of *maqasid* (intent) in making ijtihad, and introduces examples for the realization of *maqasid* of the Islamic law. The applications at hand are two prime juridical issues namely, the resolution of conflicting narrations of Hadith, and the understanding of the intent of the text. The paper criticizes the reasoning methodology that restricts itself to the literal implications of the text and not their intended meanings, as well as the methodology that "historicizes" the revealed text based on separating the signified from the signifier or the so-called "deconstruction" process.

Keywords: Maqasid (purposes of Islamic law), juridical reasoning, resolving opposition, implications, deconstruction, historicism.

---

* دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية، أستاذ مشارك في كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر في الدوحة، البريد الإلكتروني: jauda@qfis.edu.qa , www.jasserauda.net

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/٨/١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٢/٨م.

مقدمة:

انتقد عددٌ من العلماء المعاصرين عِلمَ أصول الفقه في درسه التقليدي؛ نظراً إلى عدم ارتباطه الواضح بمقاصد الشريعة الإسلامية وأغراضها. فكتب –مثلاً– الشيخ عبد الله دراز في مقدمة هوامشه المهمة على موافقات الشاطبي أنّ الفقهاء أغفلوا عِلْمَ أسرار الشريعة ومقاصدها إغفالاً، "مع أنَّ هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى."[١] وكتب الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه عن مقاصد الشريعة يقول: إنَّ "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكِّن العارف بها من... تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول."[٢] وقد وصف ابن عاشور الأصوليين عموماً في كتابه عن إصلاح التعليم "بالغفلة عن مقاصد الشريعة."[٣] وكتب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن الإمام الشافعي يقول: إنَّ "علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة... فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه؛ لأنَّ هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه."[٤]

وإذا كان لهذا النقد وأمثاله وجاهةٌ في ما يتعلق بنظريات الأصول المدوَّنة في كتب أصول الفقه، فإنَّني لا أراه ينطبق على استنباط الأحكام نفسها في مذاهب الفقه الإسلامي؛ إذ إنَّ اعتبار المقاصد الشرعية في استنباط الأحكام العملية قد اتخذ أسماءً مختلفة اتَّفقت في المعنى، وإن اختلفت في الألفاظ، مثل اعتبار مناسبة العلة عند

---

[١] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج١، ص٥.

[٢] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، ماليزيا–الأردن: دار الفجر، دار النفائس، ط١، ١٩٩٩م، ص١١٨.

[٣] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م، ص٢٠٤.

[٤] راجع هذا النقد وأمثاله في:

– الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، لبنان: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م، ص٤٦٨–٤٧١.

الشافعية[٥] (وهو المعنى المقاصدي الذي ناطوا به الحكم وجوداً وعدماً)، واعتبار المصلحة أصلاً للاستحسان عند الحنفية (وهو أيضاً معنى مقاصدي يقاس عليه الحكم، وإن خالف العلة الظاهرة المنضبطة)، واعتبار مفهوم "المصلحة" الذي طالما رجع إليه المالكية ومتأخرو الحنابلة في فهمهم للنصوص واستنباط الأحكام منها،[٦] واعتبار أصول الاستصحاب المختلفة عند من أخذ بها من الظاهرية وغيرهم (وهي كذلك معان مقاصدية يبنون عليها الأحكام).

ثم إنّ الفقهاء أخذوا معاني أخرى نجدها شائعة عندهم، وإن لم يفردوها بالحديث، كغرض الشارع،[٧] وما أراد الشارع،[٨] وما تشوّف الشارع إليه،[٩] وحتى تعبير المصلحة المرسلة،[١٠] وهو الذي لا يصح حصر المقاصد الشرعية تحته؛ لأنَّ مصطلح "المصلحة

---

[٥] الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد، ط١، ١٤٠٠هـ، ج٥، ص٢٢٦. وانظر كذلك:
– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص١٧٢.
– الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص٣٩١.

[٦] الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني على الموطأ**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ج١، ص٤٥٩، و ج٢، ص٤٠٠، و ج٣، ص٥٦، و ج٤، ص٢٣٨. وانظر كذلك:
– ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٥هـ، ج١، ص٦٨.
– ابن القيم، شمس الدين. **إعلام الموقعين**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٣، ص١٤٧.

[٧] ابن العربي، أبو بكر محمد المالكي. **المحصول**، تحقيق: حسين علي البدري، وسعيد فودة، عمّان: دار البيارق، ١٤٢٠هـ، ج ٥، ص٢٢٢. وانظر كذلك:
– ابن بدران، عبد القادر الدمشقي. **المدخل**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، ج١، ص١٦٠.
– السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص٢٤٨.
– الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٢هـ، ج١، ص١٣٧.

[٨] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، القاهرة: دار الفكر، ١٣٥٨هـ، ص٦٢. وانظر كذلك:
– ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩٧.

[٩] مثل: تشوّف الشارع للحرية، والعتق، وعدم الطلاق، ولحوق النسب، وغيرها من المعاني. انظر:
– السيواسي، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**، بيروت: دار الفكر، ط٢، د.ت، ج٤، ص٥١٣.

[١٠] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٢.

المرسلة" يُقْصَدُ به مصلحة لا يشهد لها دليل خاص باعتبار ولا بإلغاء، وهذا لا ينطبق على المقاصد التي تشهد لها النصوص، بل هي مستقراة من النصوص بنوع من التواتر قد يكون أقوى من الدليل الخاص.

وقد وصاحَبَ النقد المذكور لعلم الأصول محاولات منهجية لتجديد أصولي معاصر عن طريق المقاصد، كان أبرزها توظيف المقاصد في "إخراج النظر الفقهي من الجزئيةِ إلى الكلية"، و"توسيع القياس"، وما شابه ذلك من المصطلحات. وجدير بالذكر أنَّ هذه الأطروحات التجديدية قد بَنَت على ما نبّه عليه أئمة الأصول من قديم، من مراعاة للمصالح الكلية في الاجتهاد، وهو ما عبَّر عنه الإمام الجويني مثلاً بالقياس الكلِّيِّ،[١١] وعبَّر عنه الإمام الشاطبي بثبوت القواعد الكلية في مقابل آحاد الجزئيات.[١٢]

أما في البحث المعاصر، فقد كتب الدكتور القرضاوي عن "أهمية الموازنة بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية"، وعن "التفرقة بين الوسائل المتغيرة والمقاصد الثابتة."[١٣] واقترح الدكتور حسن الترابي ما أسماه "القياس الواسع"، وهو: "أن نتسعَ في القياس على الجزئياتِ، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جُمْلَتِها مقصداً معيّناً من مقاصد الدين أو مصلحةً معيّنةً من مصالحه، ثم نتوخَّى ذلك المقصد حيثما كانت الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فِقْهٌ يقرِّبنا من فقه عمر."[١٤] ودعا الدكتور حسن جابر إلى منهج تحكم فيه كليات المقاصد على جزئيات الفقه.[١٥] وأصّل الدكتور طه جابر العلواني لما أسماه "بفقه المقاصد"، الذي: "ينطلق من منهج استقرائي شامل، يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام، دلَّت على اعتبار الشرع له الكثيرُ من الأدلَّةِ، وتضافرت عليه العديدُ من الشواهد، وبذلك يُعتبر هذا القانون الكلي مقصِداً من مقاصد

[١١] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفاء، ١٤١٨هـ، ج ٢، ص٥٩٠.

[١٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦١ وما بعدها.

[١٣] القرضاوي، يوسف، "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة"، ضمن: **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، تحرير: محمد سليم العوا، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٦م. ص١١٥.

[١٤] الترابي، حسن. **قضايا التجديد**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٦٦-١٦٧.

[١٥] جابر، حسن. **المقاصد الكلية للشرع والاجتهاد المعاصر**، بيروت: دار الحوار، ٢٠٠١م، الباب الأول.

الشريعة، فيتحوَّل إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها بعد أن كان يستمدُّ وجودَه منها."[١٦] ورفض الدكتور محمد سليم العوا تسميةَ تصرُّفاتِ الصحابة –التي نذكر بعضها لاحقاً– تغييراً للأحكام، وفضَّل تسميتها: "اتّباعَ رسول الله ﷺ في إِدَارةِ الأحكامِ على المَصَالِحِ، والعملِ بِها ما أدَّت إلى تحصيلِ مقصودِها."[١٧]

وإنني في ضوء هذه الاجتهادات القيّمة، سأقترح في ما يأتي طريقتين للاجتهاد المقاصدي، في مجالين من مجالات استنباط الأحكام المهمة، هما: دلالات النصوص، وحل التعارض.

أولاً: دلالة النص بين مدرسة الظاهر ومدرسة التَّأَرُّخ

تقف المناهج المعاصرة موقفين متناقضين من قضية الدلالة، بين الاقتصار على دلالات ألفاظ النصوص، وإهمال النصوص الشرعية جميعاً من باب "التَّأَرُّخ". أما دلالة العبارة، حسب تعبير الأحناف ومن تبعهم، أو دلالة الصريح أو المنطوق، حسب تعبير الشافعية ومن تبعهم، فهي ملزمة للمكلف ما لم يرد نصٌ بتخصيصٍ أو نسخ، على تفصيل في ذلك عند مذاهب الأصول.[١٨] وأَوْضَحُ أنواعِ الألفاظ هو اللفظُ المحكَم، ثم يليه النصُّ (أو الظاهر)، ثم اللفظُ المفسَّر (ووضوحه حسب ما يفسره). ولكنّ الاقتصار في استنباط الأحكام على هذه الدلالات المذكورة، ووضع اللفظ المفسر (أي الذي يحتاج إلى ما يفسره) في آخر قائمة الألفاظ من حيث وضوحها، حدَّ من مدى الاجتهاد والتجديد المتاحَيْن. وصدقت مقولة شيخ الزيتونة الطاهر بن عاشور إن الأصوليين "قَصَرُوا مباحثَهم على ألفاظ الشريعة."[١٩]

وأما التَّأَرُّخُ[٢٠] فهو مفهومٌ ظهر في اتجاهات "ما بعد الحداثة" الفلسفية، يفصل بين

[١٦] العلواني، طه. **مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٤–١٢٥.

[١٧] العوا، محمد سليم، وآخرون. **السنة التشريعية وغير التشريعية**، القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١م، ص٧١.

[١٨] راجع تلخيصاً جيداً للشيخ علي حسب الله في:
– حسب الله، علي. **أصول التشريع الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤م.

[١٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١١٨.

[٢٠] بالإنجليزية: historicism، ويطلقون عليها أحياناً بالعربية لفظ "التاريخانية"، وهو لفظ غير دقيق لغوياً.

الدال والمدلول عن طريق ربط النصوص المكتوبة -أياً كانت- كلياً وجزئياً بسياقها التاريخي، وبما يطرأ على هذا السياق من تطور تاريخي.[٢١] وقد طبق الألسنيون المعاصرون هذا المفهوم لتحقيق ما أسموه "بتفكيك النص"،[٢٢] مقدساً كان أو غير مقدس؛ أي عن طريق تحليل الإطار الثقافي والتاريخي للألفاظ. وتبعهم في ذلك مسلمون دعَوا إلى مدرسة "تَّأَرُّخية إسلامية"، تُسْقِطُ وتُنْهِي ما أسمَوْه سُلْطَةَ النص.[٢٣] ورأوا أنه لا ينبغي الالتزام بالتفسير التقليدي للنصوص، ولا إعادة تفسيرها حسب العصر؛ لأنَّ ذلك عندهم يعزز "الأصولية المبنية على النص".[٢٤] بل دعا بعضهم إلى استبدال مفاهيم الحرية والطبيعة والعقل بالمفاهيم (التَّأَرُّخيَّة) مثل الجنة والنار والآخرة.[٢٥]

والخطأ الذي وقع فيه "المُأَرِّخون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية التي هي فعلاً محصِّلة الثقافات والتصوُّرات المتغيّرة، على النص الإلهي الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر البشر ومقاصدهم. ومِنْ ثَـمَّ فمفهوم "تأرُّخ القرآن" لا يتفق مع الإيمان بقداسة كلام الله ووَحْيه المباشر إلى نبيِّه ﷺ. ومآلُ هذا المفهوم هو فقدانُ الأمة مصدرها المعرفي الرئيس، وسقوطها في شَرَك الانقياد الأعمى لغيرها من الأمم.

---

[21] Winquist and Taylor, *Encyclopedia of Postmodernism*, p.178.

أما "ما بعد الحداثة" postmodernism، فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها بين "اللاعقلانية" و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة".

[٢٢] التفكيك: deconstruction هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي "ما بعد حداثي") في الستينيات من القرن العشرين للتخلص -حسب رأيه- من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت؛ سواء كانت لنص، أو لدين، أو لجنس، أو لأشخاص. راجع:

- Taylor, V. and Winquist, C., (Eds). *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2001

[23] Abu Zaid, Nasr Hamed "Divine Attributes in the Qur'an," in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Edited by. John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud, London: I.B.Tauris, 1998.

[24] Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (fall/winter) (2002).

[٢٥] حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٥، ٢٠٠٢م، ص١٠٨.

والمقاصد الشرعية تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها الناس جميعاً)، ولكنَّها لا تضعُها في وضع مناقض أو متحدٍّ لمفاهيم الإيمان والعبادة والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، وهي لا تُماري في "سلطة النص"، ولكنها تحقق مناط النص في موضعه الصحيح، تبعاً لمقصود الشارع الحكيم.

١. أصل في "دلالة المقصد": حديث (صلاة العصر في بني قريظة):

ورد في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر –رضي الله عنهما– أنه قال: "قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: لا يصلِّينَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نُصَلِّي حتى نأتيها، وقال بعضُهم: بل نصلِّي! لم يُرِدْ منا ذلك [أي أنه أراد الإسراع]. فذُكِر للنبي ﷺ، فلم يعنِّف واحداً منهم."[٢٦] وفي رواية مسلم: "وقال آخرون: لا نصلِّي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت."[٢٧]

هذا الحديث الثابت أصلٌ مهمٌّ في جواز استنباط مقصِدٍ (جزئي) من نصٍّ شرعي بالظن الغالب، وفي جواز إدارة الحكم العملي مع هذا المقصِد المستنبط وإن خالف دلالة الظاهر. فالصحابةُ الذين قالوا إنَّ رسول الله ﷺ إنما قَصَدَ إلى الإسراع وليس إلى عين الصلاة في بني قريظة، خالَفوا دلالة الظاهر –وهي الأمر الذي يقتضي الوجوب– بصلاتهم في الطريق، والذين أصرُّوا على الصلاة في بني قريظة ولو بعد وقت الفريضة، استمسكوا بحرفية الأمر، ووكّلوا القصد منه إلى الله ورسوله. أما إقرارُ رسول الله ﷺ لعمل الفريقين، فهو أصلٌ ودليلٌ على جواز الأمرَيْن والمنهجَيْن. وسوف نَعُدُّ "دلالة المقصد" (وهي فرع من "دلالة الغاية" كما هي عند الحنفية) في الأمثلة التالية، احتذاءً بهذا الأصل.

٢. دلالة المقصد في: "ليس على المسلم في فرسه صدقة":

"روى عبد الرزاق عن ابن جريج، أخبرني عمرو بن دينار أن جبير بن يعلى أخبره أنه

---

[٢٦] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ، باب صلاة الطالب والمطلوب، ج١، ص٣٢١.

[٢٧] مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، باب المبادرة بالغزو، ج٣، ص١٣٩١.

سمع يعلى بن أمية يقول: ابتاع عبد الرحمن بن أمية من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص، فندم البائع، فلحق عمر فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي. فكتب إلى يعلى أن الحق بي، فأتاه فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم! ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ عن كل أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئاً، خذ من كل فرس ديناراً. فقرَّر على الخيل ديناراً ديناراً."[٢٨]

وقد كتب الشيخ القرضاوي في "فقه الزكاة" يقول: "إنَّ الزكاة إنما شُرِعَتْ لسَدِّ حاجة الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل، ولإقامة المصالح العامة للمسلمين كالجهاد في سبيل الله وتأليف القلوب على الإسلام... ومن المستبعد أن يكون الشارع قد قَصَدَ إلقاءَ هذا العبء على مَنْ يَملك خمساً من الإبل أو أربعين من الغنم أو خمسةَ أَوْسُقٍ من الشعير ثم يعفي كبار الرأسماليين." ثم قال: "قصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهميةٌ بالغةٌ في باب الزكاة. فقد دلَّ تصرُّف عمر ﷺ على أنَّ للقياس فيها مدخلاً وللاجتهاد مسرحاً، وأنَّ أَخْذَ النبيِّ ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع مَنْ بَعْدَهُ أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأنَّ أيَّ مالٍ خطيرٍ نامٍ يجب أن يكونَ وعاءً للزكاة، وأنَّ المقادير فيما لا نصَّ فيه تخضع للاجتهاد أيضاً. هذا وقد أجاب الجمهور عن هذه القصة بأن ذلك اجتهادٌ من عمر، فلا يكون حجة."[٢٩]

وقد تشدد "الظاهرية" في عدم اعتبار مقاصد الزكاة المعقولة المعنى، وحصروا الزكاة في الأصناف المذكورة في حديث رسول الله فقط ولم يعتبروا غيرها. قال ابن حزم: "لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط... وفيها جاءت السُّنَّة... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة."[٣٠]

---

[٢٨] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد**، تحقيق: محمد بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف، ١٣٨٧هـ، ج٤، ص٢١٦.

[٢٩] القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**، القاهرة: مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٩٨٥م، ج١، ص١٤٦، ٢٢٩.

[٣٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، ج٥، ص٢٠٩-٢١١.

وعلى هذا، فعمر لم يقتصر على دلالة الظاهر (أو دلالة النص) في الحديث الذي رواه الجماعة "ليس على المسلم في فرسه صدقة،"[٣١] وهو –بتعبير الأصوليين– لفظ عام لم يخصصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء. وإنما فهم عمر ﷺ المقصد الاجتماعي والاقتصادي من الزكاة وسعى لتحقيقه عن طريق المرونة في وعاء الزكاة حسب تغيّر البيئة وقيم الممتلكات. وهذا الاجتهاد يحقق أيضاً مقصد عالمية الشريعة، التي لم تنزل لبيئة العرب وحدها، وإنما نزلت لكل زمان ومكان، وهو تحديد منضبط ومطلوب، وإلا فوّتنا مقاصد الزكاة، وتجاوزنا العدل الذي هو عمدة المقاصد العامة والخاصة.

٣. دلالة المقصد في: "من قتل قتيلاً فله سَلبُه":

"عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله، فبلغ سَلَبُه ثلاثين ألفاً. فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبي طلحة: إنا كنا لا نُخَمِّسُ السَلَبَ، وإنّ سَلَبَ البراء قد بلغ مالاً كثيراً ولا أراني إلا خَمَّسْتُه."[٣٢] ولكنّ الفقهاء اختلفوا في تفسير فعل عمر ﷺ، وقد رَصَدَ ابن رشد هذا الخلاف فقال: "قال مالك: لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب، وبه قال أبو حنيفة والثوري، وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة من السلف: واجبٌ للقاتل؛ قال ذلك الإمام أو لم يقله". ثم علّق ابن رشد: "وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال: من قتل قتيلاً فله سَلَبُه، أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النَّفْل أو على جهة الاستحقاق للقاتل."[٣٣]

ولفظ الحديث أيضاً عام لم يخصصه شيء، ومحكم لم ينسخه شيء، وواضح لا يبهمه شيء، ومطلق لا يقيده شيء، حسب تعبير الأصوليين. ولكنّ عمر ﷺ فهم دلالة

---

[٣١] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب ليس على المسلم في فرسه صدقة، ج٢، ص٥٣٢.

[٣٢] سابق، السيد. **فقه السُّنة**، القاهرة: الفتح للإعلام العربي، ج٣، ص٥٨.

[٣٣] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج١، ص٢٩٠-٢٩١.

قول النبي ﷺ في إطار مقاصد الإمامة، فنظر إلى المصالح والمفاسد وليس إلى ظاهر الدليل. فلو لم يخمّس هذا السلَب الكبير لضاع على المسلمين ثرواتٌ كبيرةٌ، ولقصد كل محارب ذوي الأسلاب الكبيرة فقط دون مَنْ سواهم ابتغاء عرض الدنيا، وهو ما يناقض أيضاً المقاصد الشرعية الخاصة بباب الجهاد حسب التقسيم الذي ذكر آنفاً. ذكر القرافي في "فروقه" ما يأتي: "الفرق السادس والثلاثون: بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء، وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمام... تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة... [أما] بعث الجيوش... وصرف أموال بيت المال... وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود... فهذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل ﷺ شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه ﷺ بطريق الإمامة دون غيرها."[٣٤]

٤. دلالة المقصد في: "والمؤلفة قلوبهم":

روى الجصَّاص في أحكام القرآن: "جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إنَّ عندنا أرضاً سَبْخَة، ليس فيها كلأٌ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها. فأقطَعَها إياهما، وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد -وليس في القوم عمر- فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما. فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تَفَلَ فمَحَاه، فتذمَّرا وقالا مقالةً سيئة، فقال: إنَّ رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكما والإسلام يومئذٍ قليل، وإنَّ الله قد أغنى الإسلام."[٣٥] ولكن بعضهم فهم من هذا أن عمر قد "نَسَخَ الحُكْم".[٣٦] ولكنَّ ابنَ الهمام رَدَّ على القائلين بالنسخ في هذه المسألة بقوله: "العِلَّة للإعزاز، إذْ يُفعل الدَّفْعُ ليحصل الإعزاز، فإنما انتهى ترتُّبُ الحكم -الذي هو الإعزاز- على الدَّفْع الذي هو العِلَّة. وعن هذا قيل: عدم الدَّفْعِ الآن للمؤلَّفة تقريراً لما كان في زمنه

---

[٣٤] القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج١، ص٣٥٧.

[٣٥] الجصاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث، ج٣، ص١١٨

[٣٦] السيواسي، **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٦٠.

عليه الصلاة والسلام، ولا نَسْخ، لأن الواجب كان الإعزاز، وكان بالدفع، والآن هو في عدم الدفع."[٣٧]

ورغم تأييدي لرأي ابن الهمام أن دعوى النسخ باطلة، إلا أن الإعزاز هنا مقصِد وليس علة، حسب التعريف الأصولي للعلَّة بأنها "وصفٌ ظاهرٌ منضبط"؛ لأن الإعزاز وصفٌ متغيّرٌ بتغيُّر الأحوال، ومن ثم فهو غير منضبط. وعلى هذا فعمر ﷺ قد فهم علَّة النص ودلالة الآية من خلال المقصد، لأنه اعتبر الظروف التي تغيرت، فأصبح تَقَوِّي المسلمين بهؤلاء المؤلفين غير مطلوب (في زمانه).

وهذه الأمثلة السابقة كلُّها تدل على ما وراءها. والمقاصد، إذن، تُقدِّم منهجاً وسطاً يدور مع متغيِّرات الواقع في بُعْدَي الزمان والمكان. كتب الإمام الشاطبي يقول: "الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح. فلينظر المقلِّد أيَّ مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار. وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بدّ منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى وأقرب إلى تحرِّي قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السُّنَّة، فإن كان ثمَّ رأي بين هذين فهو الأولى بالاتّباع."[٣٨]

ثانياً: حل التعارض بين مسلك النسخ ومسلك تحقيق المقاصد على اختلاف الظروف

اتفق المنطقيون والأصوليون والمحدِّثون على تحديد نوعين مختلفين للتعارض، وإن اختلفت مسمياتهم لهما، الأول هو التعارض في نفس الأمر، ويُطلق عليه أيضاً اسم: التناقض المنطقي، والتقابل المنطقي، والتعارض الحقيقي،[٣٩] والثاني هو التعارض في نظر

[٣٧] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٣٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦١.
[٣٩] المرجع السابق، ج٤، ص١٢٨. انظر أيضاً:

المجتهد، أو ذهن العالم، ويطلق عليه اسم: التعارض الظاهري، والاختلاف.[٤٠]

أما التناقض المنطقي في نفس الأمر، فعرَّفه السَّرخسي بقوله: "تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبه الأخرى، كالحِلِّ والحُرمة، والنفي والإثبات."[٤١] وهذا لا يجوز على النصوص الشرعية؛ سواء كتاب الله تعالى أو كلام رسوله، إلا ما قد يحدث من تناقض في روايات الحديث، "بما يحصل من خلل بسبب الرواة،"[٤٢] كالذي أخرجه أحمد أن رجلين دخلا على عائشة فقالا: "إن أبا هريرة يحدّث أن نبي الله كان يقول: إنما الطِّيَرَةُ في المرأة والدابَّة والدَّار". فقالت: "والذي أنزل القرآن على أبي القاسم ما هكذا كان يقول، ولكن كان نبي الله يقول: كان أهل الجاهلية يقولون: إنما الطِّيَرَة في المرأة والدار والدابة."[٤٣] وهذا لا يحتمل إلا صحة إحدى الروايتين وعدم صحة الأخرى. ولكن هذا النوع من التناقض نادر وأثره في الفقه محدود.[٤٤]

أما الغالبية العظمى من حالات التعارض التي لها أثر في الفقه فهي حالات تعارض ظاهري، وهو "ما يبدو لأفهامنا أنه تعارض، مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة."[٤٥] وتَعامل

– الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج ١، ص٢٧٩.
– الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **محك النظر**، مصر: المطبعة الأدبية، د.ت، ص٢٧.
– السوسرة، عبد المجيد. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، عمان: دار النفائس، ١٩٩٧م، ص٥٩.

[٤٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٩. انظر أيضاً:
– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، ط٢، الرياض: دار ابن تيمية، ج١٩، ص١٣١.
– زيد، مصطفى. **النسخ في القرآن الكريم**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٨٣هـ، ج١، ص١٦٩.
– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تدريب الراوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة: المكتبة العلمية، ط١، ١٣٩٢هـ، ج٢، ص١٩٢.

[٤١] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج ٢، ص١٢.

[٤٢] السبكي وابنه، علي بن عبد الكافي، وتاج الدين. **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢١٨.

[٤٣] بدران، أبو العينين. **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٤م، ص٦٩، ١٣١.

[٤٤] عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦م، الفصل الثاني، ص٧٣-١١٩.

[٤٥] زيد، **النسخ في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٩. انظر أمثلة التعارض المختلفة في:

العلماء مع هذا النوع من التعارض باتباع طرق منهجية، رتبت على هيئة خطوات محددة اختلف العلماء في ترتيبها. وهذه الطرق هي: الجمع، والنسخ، والترجيح، والتوقف، والتساقط، والتخيير.[٤٦]

أما ترتيب العمل بهذه الطرق المنهجية فالخلاف فيه متشعب. ولكن، ظهر لنا –من استقراء حالات التعارض المتنوعة– أن العمل بالتوقف والإسقاط والتخيير كان نادراً. وأما الأَولى من هذه الطرق، فهو عند العلماء بين الجمع وهو رأي الجمهور، والنَّسخ وهو رأي الأحناف. ولكن إحصاء حالات التعارض في علم مختلف الحديث يُظهر أن الجمع كان قليلاً، رغم أولويته نظرياً، وأن الفقهاء استخدموا النَّسخ في غالب أحوال التعارض، واستخدموا الترجيح أحياناً. ولكن المقاصد الشرعية يمكنها أن تقدم منهجاً للجمع بين المتعارض وإعمال كل النصوص —وهو أولى باتفاق– كما يظهر في ما يلي من الأمثلة.

١. فهم التصرفات النبوية عن طريق ملاحظة المقاصد:

اشتهرت في كتب الأصول أمثلة على أحكام إباحة لثلاثة أمور عُدّت "ناسخة" لما قبلها من أحكام بالنهي تعارضت معها، حسب فهم كثير من الأصوليين، وهي: الانتفاع بلحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام، والانتباذ في كل وعاء إلا مسكراً، وزيارة القبور. وهذه أطراف من روايات الحديث المتعلقة بتلك الأحكام.

فقد روى مسلم في باب سمّاه: ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، يقول ﷺ: "إنما نهيتكم من أجل الدّافة

– ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٣هـ.

– الشافعي، محمد بن إدريس. **اختلاف الحديث**، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب، ط١، ١٤٠٥هـ؛ من أول هذين الكتابين إلى آخرهما.

[٤٦] بدران، **أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها**، مرجع سابق، ص١١٨، انظر كذلك:

– خياط، أسامة. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠١م، ص١٢٧.

– البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٣، ص٧٨.

التي دفّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا."[٤٧] فرأى الجمهور في هذه المسألة تعارضاً بين حكمي التحريم والتحليل، ولذلك قالوا بلزوم النَّسخ. إلا أن عائشة -رضي الله عنها- مثلاً لم تر في الأمر نسخاً، وأوضحت أن النهي لم يكن للتحريم، وإنما كان القصد منه التوسعة ليس إلا، فقالت: "لم يكن حرَّمها، ولكنَّه أراد التوسعة على الدافّة التي قد دفّت عليهم."[٤٨] وهذا نص صريح على أن النهي الأول لم يكن للتحريم رغم لفظ النهي، وأن قضية مرور ثلاثة أيام ليست هي العِلّة المقصودة، وإنما العِلّة كانت سدّ جوع بعض المسلمين المحتاجين، وهو نفسه مدار الأمر الإلهي المتعلق بالمسألة. قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٨).

ولو وسّعنا مجال الاستنباط الفقهي ليتجاوز المنطق الثنائي التبسيطي في مذهب النسخ، وتفكّرنا في المقصد الشرعي العام لروايات لحوم الأضاحي، لوجدنا في هذه الأحاديث دلالة على أن للإمام المسلم صلاحيات -بل واجبات- في اتخاذ تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية، مثل حفظ النفوس من ضرر الجوع عن طريق نشر معاني التكافل بين المسلمين، كما في هذا المثال، مع موازنة ذلك بأصل إباحة التملك الحر وانتفاع الناس بما يتمولون على المستوى الفردي. وهذا المسلك في فهم الأحكام الشرعية يقربنا من منهج عمر بن الخطاب ﷺ الفقهي والسياسي، ويساعدنا على توظيف هذه النصوص في بناء المجتمع الإسلامي الذي يوازن بين الحقوق الفردية والمصالح العامة في ضوء من مقاصد الشريعة.

أما قضية التعارض في "الانتباذ"، فقد روى ابن حبّان في صحيحه -في باب سَمَّاه "ذكر العِلَّةِ التي من أجلها زُجِر عن الشرب في الحناتم"- عن أبي هريرة قال: "نهى رسول الله ﷺ وفد عبد القيس عن النبيذ في الدّباء، والحنتم، والمزفّت، والنقير، والمزادة المجبوبة،

---

[٤٧] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، باب ماكان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه إلى متى شاء، ج٣، ص١٥٦١. والدّافة هي الجماعة، والمعني بها قوم مساكين قدموا المدينة.

[٤٨] الطحاوي، أحمد بن محمد أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٩٩هـ، ج٤، ص١٨٨.

وقال: انبذ في سقائك وأَوْكِه [أي اتركه] واشربه حلواً طيباً، فقال رجل: يا رسول الله ائذن لي في مثل هذه، وأشار النضر بكفه، فقال: إذاً تجعلها مثل هذه، وأشار النضر بباعه، قال أبو حاتم: قول السائل ائذن لي في مثل هذا أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدباء والحنتم وما أشبهها، فلم يأذن له النبي مخافة أن يتعدى ذلك باعاً، فيرتقي إلى المسكر، فيشربه."[٤٩]

اعتبر الفقهاء أن "العِلّة" من التحريم هي الأوعية المذكورة، ولذلك رأوا في الأمر تعارضاً اقتضى القول بالنّسخ. أما إذا نظرنا إلى المعنى المقصود، فسنجد أن القوم كانوا يستخدمون هذه الأوعية المخصوصة لصنع ما يُسكر، فقصد رسول الله ﷺ إلى تربية أصحابه بسدِّ ذريعة الشراب المسْكِر مدّة من الزمان، ثم حين تدربوا على ترك ذلك الشراب المسْكِر ردّهم إلى الأصل –وهي القاعدة العامة– أن كل مُسْكِر حرام، فالقضية، إذن، كانت قضية تربوية بسدِّ الذرائع في المقام الأول.

أما بالنسبة إلى النهي ثم الإباحة في مسألة زيارة القبور،[٥٠] فقد علّق البيضاوي على ذلك قائلاً: "فزوروها... الفاء متعلق بمحذوف أي: نهيتكم عن زيارتها مباهاة بالتكاثر فعل الجاهلية، أما الآن فقد جاء الإسلام وهدمت قواعد الشرك، فزوروها فإنها تورث رقة القلب وتذكّر الموت والبِلا."[٥١] فقد كانت قبائل مكة ويثرب –على حد سواء– تتفاخر بآبائها إلى حد زيارة المقابر للإشارة إلى قبر فلان أو فلان بدلاً من اتخاذها عبرة وعظة. فقصد النبي ﷺ إلى حفظ الدين، بمعنى العقيدة السليمة، في أمره الأول من عدم زيارة المقابر. ثم إنه أذن لهم في الزيارة –وهو الحكم الأصلي– بعد أن ذهبت نعرات الجاهلية، وأوصاهم بعدة وصايا عند الزيارة، كان منها ألا يقولوا هجراً، حتى لا يعودوا إلى مثل قول

---

[٤٩] ابن حبّان، محمد التميمي البستي. **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن الشرب في الحناتم، ج١٢، ص٢٢١.

[٥٠] مالك بن أنس. **الموطأ**، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩١م، باب ادخار لحوم الأضاحي، ج٢، ص٤٨٥. انظر كذلك:

– أبو يعلى الموصللي، أحمد بن علي. **مسند أبي يعلى**، دمشق: دار المأمون، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ج٦، ص٣٧٣.

[٥١] الزرقاني، **شرح الزرقاني على الموطأ**، مرجع سابق، كتاب الضحايا، ج٣، ص١٠١.

الجاهلية. وهذه القضية تشبه قضية الانتباذ في قصد التربية بسدِّ ذرائع المعصية، والقضيتان تشتركان مع قضية الأضاحي في الدلالة على وجوب اتخاذ الإمام المسلم تدابير من شأنها حفظ الضرورات الشرعية.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على ما وراءها من التصرفات النبوية الشريفة في الأمور السياسية، والاقتصادية، والتربوية، والعسكرية، والصحية، والبيئية، التي قد تختلف حسب الظروف التي عايشها ﷺ على مدار مراحل الرسالة المختلفة، ومن ثمّ تصل إلينا في صورة "نهي بعد إباحة"، أو "إباحة بعد نهي". ولكننا ينبغي أن نفهمها كلها في إطار واحد من مقاصد الإمامة في حفظ عقائد الناس وأموالهم ونفوسهم، دون حاجة إلى مسالك النَّسخ والترجيح بين نصوص كلها ثابتة محكمة.

إنَّ النصوص الشرعية من كتاب وسنة هي عماد الشريعة، ونسخها وإلغاء تأثيرها إلى الأبد لا بدّ أن يكون منصوصاً عليه صراحة حتى لا يُفتح الباب لإبطال معالم الشريعة بمجرد الرأي، كما حدث قديماً وحديثاً! أضف إلى ذلك أن الآيات والأحاديث التي ادُّعي نسخها قد أُبطل عملها التشريعي، على الرغم من أنها آيات محكمات أو أحاديث بينة ثابتة، أراد لها الشارع أن تعمل في حالات وظروف غير حالات الآيات وظروفها التي ادُّعي أنها نسختها. وقد أدى هذا الإبطال لكثير من النصوص الشرعية إلى تقييد قدرة الفقهاء على تغيير الفتاوى اعتماداً على النصوص، ومن ثمَّ قدرتهم على التعامل مع ما يجدّ من حوادث، وأدى أيضاً إلى تقييد قدرة الأصوليين على استنباط القواعد الكلية والمقاصد العالية من مجموع الجزئيات، وكل ذلك أدى إلى تقليص التَّجدُّد والمرونة في الفقه الإسلامي كما أرادها الشارع سبحانه وتعالى.

٢. حل التعارض عن طريق اعتبار التنوع المقصود:

من رحمة الشارع -عزّ وجل- أن جعل السماحة والتيسير من مقاصد الشريعة.[٥٢] ومن التيسير والسماحة أن راعى الشارعُ التنوع في المكلفين، فجعل الشريعة عالمية باعتبار بُعد المكان، وخالدة باعتبار بُعد الزمان، وهي بذلك تشمل الناس جميعاً. وقصد الشارع

[٥٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٨٣ وما بعدها.

الحكيم أيضاً إلى أن تتنوَّع أشكال الأحكام وصورها من أجل استيعاب ذلك التنوع في الناس وبيئاتهم وأزمانهم، بل وتنوع قدراتهم البشرية. والحق أنه لا دليل على الفرضية المسبقة عند كثير من الفقهاء؛ أن لكل حكم وكل عبادة صيغة واحدة لا تتنوع، ولو قصرت أفهامنا عن الوصول إلى حكمة هذا التنوع على التفصيل، مما أدّى بهم إلى ضروب من توهم التعارض في كثير من الأحوال، وضروب من التناسخ والترجيح غير المنهجي بين نصوص كلها محكمة ثابتة سنداً ومتناً.

ومثال ذلك مسألة رفع اليدين في الصلاة، التي اشتهرت بها مناظرة الإمامين أبي حنيفة والأوزاعي، حين قال الأوزاعي: "أُحدِّثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟" فرد أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمةَ ليس بدونٍ من ابن عمر في الفقه، وإن كانت لابن عمر فضل الصحبة فالأسود له فضل كثير، وعبد الله عبد الله."[٥٣] هذا على الرغم من أن الحديثين -موضع الخلاف- صحيحان في أعلى درجات الصحيح سنداً ومتناً، ولا داعي "للانتصار لأحد المذهبين"، كما ذُكر؛ وكالذي ورد في روايات التَّشهُّد المختلفة، وتوقيت سجود السَّهو،[٥٤] وصيغ التكبير في صلاة العيد،[٥٥] وصيغ صلاة الخوف،[٥٦] وما كان على الخيار في الكفارات، ككفارة الجماع في نهار رمضان،[٥٧] وغيرها من الأحكام.

ومن مقتضيات مقصد السماحة الذي يقتضي اعتبار التنوع أن يُعتَبَر حال المكلف بالحكم، من حيث قوته أو ضعفه، وشبابه أو هرمه، وغناه أو فقره، وأمن الفتنة منه من عدمها، وهكذا. ومثال ذلك حكم حضانة الأم إذا تزوجت، الذي ألحق بالمتعارض؛ نظراً إلى اختلاف الروايات فيه، وأدى إلى ضروب من الترجيح للانتصار لأحد الرأيين، على الرغم من أن المسألة مدارها -كما يرى كثير من العلماء- على "مصلحة الولد، فلو

[٥٣] السيواسي، **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، ج١، ص٣١١.
[٥٤] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢-٢٧٥.
[٥٥] انظر الروايات والآراء المختلفة في:
- خياط. **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق، ص٢٨٢-٢٨٧.
[٥٦] السوسرة. **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.
[٥٧] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٢-١٧٤.

كانت الأم أصون من الأب وأغير منه قُدمت عليه... وكان عند من هو أنفع له، ولا تحتمل الشريعة غير هذا."[٥٨] وكالتعارض في حكم الأضحية بين الوجوب وعدمه،[٥٩] على الرغم من أن الأوزاعي وأبا حنيفة واللَّيث ذهبوا إلى أن الأضحية واجبة على الموسر فقط،[٦٠] وهو رأي يُعمل الروايات الصحيحة كلها عن طريق مراعاة حال المخاطب بالحديث، وهي مراعاة مقصودة لتنوع الناس وإمكاناتهم. وقس على ذلك.

٣. حل التعارض عن طريق اعتبار التدرج المقصود:

من سنن الله تعالى في الفطرة البشرية صعوبة التغيُّر، خاصة فيما يتعوده الإنسان. والصحابة ﷺ كانوا قد تعوّدوا قبل الإسلام عادات صارت جزءاً من حياتهم. فلمّا جاء الإسلام بآداب وأحكام تتناقض مع بعض هذه العادات كان من رحمة الله تعالى، ومن حكمة رسوله ﷺ التدرج في تطبيق هذه الأحكام. وكان هذا التدرج من المقاصد والسمات العامة في عهد الرسالة، ومثال ذلك ما حدث من تدرج في تحريم الخمر والربا على مراحل بدأت جزئية وانتهت إلى الاجتناب التام، والصلاة مرتين ثم خمس مرات، وصيام بضعة أيام في العام ثم فرض صيام رمضان كله، وإباحة التكلم في الصلاة ثم تحريمه.

وتسمية مراحل التطبيق "أحكام منسوخة" تسمية غير دقيقة. فلم يكن هناك قط "حكم شرعي" يبيح الخمر في الليل أو الربا غير المضاعف، وإنما حكم الخمر والربا واحد في دين الله وهو التحريم، ولكن التطبيق كان تدريجياً. كما أن تسمية مراحل التطبيق أحكاماً منسوخة أو ملغاة يقتضي عدم جواز إعمالها بحال، وهو ما أثبت استقراء الروايات عن رسول الله ﷺ خلافه. فقد وجدنا في كلٍّ من حالات التدرج التطبيقي رواية

---

[٥٨] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، بيروت: دار إحياء التراث، ط٤، ١٣٧٩هـ، ج٣، ص٢٢٧.

[٥٩] انظر ما رواه الحاكم النيسابوري في: **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ، ج٤، ص٢٣٢، في كتاب الضحايا وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. وما رواه مسلم في **صحيحه**، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو مريد التضحية أن يأخذ من شعره أو أظفاره شيئاً، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٦٥.

[٦٠] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**، بيروت: دار الفكر للطباعة، ١٤٢١هـ، ج٦، ص٣٢٠.

أو أكثر تثبت أن الحكم المتأخر بقي أصلاً، ولكن الحكم المتقدم بقي صالحاً في حالات خاصة، أو على سبيل الرخصة؛ كالذي رواه أبو داود وأحمد عن عبد الله بن فضالة عن أبيه قال: "علمني رسول الله ﷺ فكان فيما علمني أن قال: حافظ على الصلوات الخمس، فقلت: هذه ساعات لي فيها اشتغال، فحدِّثني بأمر جامع إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: حافظ على العصرين، قال: وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها."[٦١] ولأحمد في مسنده رواية مشابهة ترجم لها الشيخ عبد الرحمن الساعاتي في الفتح الرباني بعنوان: "فصل في ترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم."[٦٢] ومثله حديث أبي داود عن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطتْ على النبي أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: "سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا."[٦٣]

وقصد التَّدرُّج في تطبيق الأحكام سُنَّة نبوية مهمة لها فائدة عملية في الواقع، خاصة في حالات التطبيق العام للأحكام في مجتمعٍ ما، بعد طول بُعْدٍ من الناس عن هذه الأحكام، وفي حالات المسلمين الجدد. يقول الشيخ محمد الغزالي عمّا أسماه "التناقض المتوهم" في مذاهب النّسخ: "التشريعات النازلة في أمرٍ ما، مرتَّبَةٌ ترتيباً دقيقاً بحيث تنفرد كل آية بالعمل في المجال المهيأ لها... فهل هذا التَّدرُّج في التشريع يسمى نسخاً؟ إنَّ الأدوية تبقى ما بقيت الأدواء المرصودة لها، والدواء الذي ينجح في علاج حالةٍ ما، ربما لا يذكر في علاج حالة أخرى مخالفة، وهذا لا يُعد غضاً من قيمته. بل إنَّ المرض الواحد قد يحتاج إلى سلسلة متعاقبة من الأدوية، تستقيم مع مراحل سيره، وضروب مضاعفاته وأعقاب الخلاص منه... ونصوص القرآن لا تخرج عن حدود هذا الشبه! وقد عجبنا من استشراء القول بالنسخ عند المفسرين."[٦٤]

---

[٦١] ورد أيضاً في:
– الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، ج١، ص٧٠، ورجاله ثقات.

[٦٢] نقلاً عن:
– أبو النصر، عبد الجليل عيسى. **اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم**، القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠٣م، ص١٢٢.

[٦٣] أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، دمشق: دار الفكر، باب ما جاء في خبر الطائف، ج٣، ص١٦٣، وهو حسن رجاله ثقات.

[٦٤] الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن**، القاهرة: دار نهضة مصر، ط٦، ٢٠٠٥م، ص١٩٤.

٤. حل التعارض عن طريق اعتبار مقصد العالمية:

لفظة العُـرْف وردت في قولـه سـبحانه وتعـالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ ﴾ (النحـل: ١٩٩). وقد اختلف المفسرون في معنى العُرْف الوارد في هذه الآية فيما يمكن حصره في قولين: قول يعمم العُرْف فيُدخل فيه "ما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة،"[٦٥] وقول يحصره في "المعروف"، وهو مكارم الأخلاق التي جاء بها الإسلام، وهو الرأي الذي ذهب إليه أغلب الأصوليين.[٦٦] وقد أقرّ الرسول ﷺ الأعراف -بمعنى العادات القولية والفعلية- السائدة في قومه، ما لم تتعارض مع المعروف -بمعنى الأخلاق والمبادئ الإسلامية-. وهذه الأعراف ليست جزءاً من الشريعة المنَزّلة، بمعنى أن الرسول ﷺ لم يقصد أن تكون العادات التي أقرّها هي الطرق الوحيدة الممكنة لتحقيق المقاصد. ويظهر ذلك بوضوح في بعض الأحاديث التي حسبها بعض الناس "متعارضة" ورجّحوا بعضها على بعض، على الرغم من أنها ليست متعارضة في نفس الأمر، وإنما هي نوع من إدارة الأحكام مع ما تعارف عليه الناس من عُرف بهدف تحقيق المقاصد الشرعية؛ كالذي ورد في ترجيح جمهور الفقهاء حديث عائشة (الصحيح)، أنها قالت: "قال رسول الله ﷺ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل، كررها ثلاثاً"، على حديث ابن عباس (الصحيح أيضاً) الذي أخرجه مالك في الموطأ ومسلم من طريق مالك وأبي داود والترمذي وابن ماجه والدارمي: أنَّ رسول الله ﷺ قال: "الأيِّمُ أحق بنفسها من وليِّها، والبِكْرُ تُستأذن في نفسها، وإِذْنُها صُمَاتُها"، وذلك من باب ترجيح الحديث المشتمل على تأكيد.[٦٧] ورجح الأحناف الحديث الثاني على الحديث الأول لوجود اختلاف في بعض رواة الحديث الأول.[٦٨]

---

[٦٥] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **نشر العَرْف فيما بني من الأحكام على العُرْف**، مجموعة رسائل ابن عابدين: **العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر**، القاهرة، د.ت، ج٢، ص١١٢.

[٦٦] انظر: عبد الحليم، سلطان. **"حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية"**، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ص٦١٥-٦٢٩، وفيها فصل حُققت فيه التعريفات المختلفة وآراء الأصوليين حتى أُثبتت هذه النتيجة.

[٦٧] خياط، **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق، ص٢٧١-٢٧٣. (وفيه أورد المؤلف مصادر الحديثين وناقشهما).

[٦٨] المرجع السابق، ص٢٧٦.

ولكن النظر إلى العُرف العربي –كما رأى بعض الأحناف– يجمع بين هذين الحديثين الصحيحين باعتبار العُرف الذي راعته الرواية الأولى، فقالوا إن ما ورد من نهي عن مباشرة البكر العقد ما هو إلا "لكيلا تنسب إلى الوقاحة،"[٦٩] وهو أمر قد يختلف باختلاف العُرف. ويؤيد ارتباط قضية الولي بالعُرف المذكور فعل عائشة –رضي الله تعالى عنها– (ولاحظ أنها هي نفسها راوية الحديث الأول!)، فقد زوّجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر من المنذر بن الزبير، وعبدُ الرحمن غائب، "مما يدل على أن مذهبهما جواز النكاح بغير ولي."[٧٠] وصريح القرآن أصل في هذه المسألة على أي حال، فقد قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٤). إن المقصد من وراء الولي –حسب العُرف– إنما هو حفظ حقوق المرأة والنصيحة لها، وهو مقصد قد يتحقق بطرق شتى حسب الأحوال والأعراف. فكيفما اقتضى العُرف تحقيق ذلك وجب؛ سواء بالولي، أو بالكتابة، أو بالكفاءة، أو بغيرها من الاعتبارات.

ومن الأحاديث التي رأى الفقهاء فيها تعارضاً[٧١] حديث عائشة "لعن الله الواصلة والمستوصلة،"[٧٢] وحديث عائشة (أيضاً) "شعرها وغيره وصلته بصوف،"[٧٣] وأشار ابن عاشور إلى اعتبار العُرف في هذه المسألة تحت عنوان "عموم شريعة الإسلام"، فقال: "نحن نوقن أن عادات قوم ليست يحق لها –بما هي عادات– أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع... ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء

---

[٦٩] انظر:
– ابن نجيم، زين الدين الحنفي. **البحر الرائق**، بيروت: دار المعرفة، ط٢، د.ت، ج٣، ص١١٧.
– المرغياني، أبو الحسن علي بن أبي بكر الرشداني. **الهداية شرح البداية**، الرياض: المكتبة الإسلامية، د.ت، ج١، ص١٩٦.
– ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٥.
– السيواسي، **شرح فتح القدير**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٨.

[٧٠] الجصاص. **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج ٢، ص١٠١.

[٧١] خياط، **مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء**، مرجع سابق، ص٤٢٤–٤٢٥.

[٧٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب الوصل في الشعر، ج٥، ص٢٢١٧.

[٧٣] أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي. **معتصر المختصر**، عالم الكتب، القاهرة: مكتبة بيروت، د.ت، ج٢، ص٣٨٨.

في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان...؛ إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه. ووجهه عندي... أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها."[٧٤] ويؤيد ذلك قول بعض الحنابلة إن الوصل في الجاهلية "كان شعار الفاجرات،"[٧٥] وهو ما يعني أن المسألة ليس فيها تعارض، وإنما هو حكم ارتبط بعُرف معين. وعلى هذا فالمقصد الذي دار معه ذلك الحكم هو تمييز المسلمات العفيفات من غيرهن، وهو مقصد لا بدّ أن يعتبر في كل عرف، وإن اختلف في صورته عن العُرف الذي اعتبر في الحديث المذكور، وذلك بتجنّب كل ما يكون "شعاراً للفاجرات" من: مظهر، أو قول، أو عمل.

وأذكر ها هنا فتوى ذكرها ابن عابدين في رسالته العميقة المغزى عن علاقة العُرْف بالحكم الشرعي، التي سمَّاها "نشرُ العَرْف فيما بُنِي من الأحكام على العُرْف". قال: "صرَّحوا بفساد البيع بشرطٍ لا يقتضيه العقد وفيه نفعٌ لأحد العاقدَين، واستدلُّوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط،[٧٦] وبالقياس، واستثنوا من ذلك ما جرى به العُرف كبيع نعل على أن يحذوها البائع... فإن قلتَ: إذا لم يُفسد الشرط المتعارف العقد، يلزم أن يكون العُرف قاضياً على الحديث؟ قلتُ: ليس بقاض عليه بل على القياس، لأن الحديث معلول بوقوع النِّزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع

---

[٧٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٣٦.

[٧٥] البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. **كشاف القناع**، تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج١، ص٨١.

[٧٦] الحديث مروي عن أبي حنيفة، قال: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط، انظر:

- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله محمد وعبد المحسن الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، باب من اسمه عبد الله، ج٤، ص٣٣٥.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص٤٠٣.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١١، ص٣٠.

المنازعة، والعُرف ينفي النِّزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث."[٧٧] فابن عابدين هنا بنى فتواه على مقصِد الحديث (وهو قطع المنازعة) لا على ظاهره (وهو النهي عن بيعٍ وشرط)، وأدار الحكم مع هذا المقصد وجوداً وعدماً، وهو ما جعله يقر العُرف الجديد الذي يحقق المعنى المقصود.

أما كون العُرف يتغير بتغير الزمان فهو وارد. يقول ابن بَرهان: "ليس كلُّ ما كان مصلحة في زمان يكون مصلحة في زمان آخر، ويجوز أن يكون الفعل مصلحةً في زمان ومفسدة في غيره، وليست الأزمنة متساوية."[٧٨]

ثالثاً: اعتراض منطقي وردّه

ولكن، قد يُعترض على كلِّ ذلك بأن المقاصد الشرعية المستقراة ليست "قطعية". و"القطع" مفهومٌ من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، فقد ادَّعى أرسطو قطعية الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية –التي نظّر لها تنظيراً محكماً– في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.[٧٩] فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة إليه، لأنه استوعب كلَّ الحالات المنطقية على أية حال، وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع، ومن ثم فقد شكَّكَ في سلامة استخدامه كآلة منطقية. وعلى الرغم من معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة، إلا أنَّ رأيَ أرسطو كان هو السائدَ بين الفقهاء، بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.[٨٠] وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلةً من العلماء، كان

---

[٧٧] ابن عابدين، **نشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف**، مرجع سابق، ج ٢، ص١١٩.

[٧٨] ابن برهان البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ، ج١، ص١٤٨، ١٧٥.

[79] Aristotle, ***The Works of Aristotle***, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: Encyclopaedia Britannica INC., 1990).

[٨٠] الرازي، محمد بن عمر بن الحسين. **مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير**، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، ج٣٠، ص١٣٣. انظر كذلك:

– السيوطي، **تدريب الراوي**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٧.

– ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. **التقرير والتحبير**، بيروت: دار الفكر، ج١، ص٨٦.

على رأسهم ابنُ تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي؛ لأنه يستند في أساسه ومقدماته المنطقية على "كليَّات في الذهن".[٨١]

ولأن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء، وبسبب فكرة "عدم قطعية الاستقراء"، افتقدت المقاصد مرتبة "اليقين" و"الحجية" قروناً، وهي المرتبة نفسها التي توافرت للعلل التي اعتمدت في أغلبها على الاستنباط أو ما يشبهه من الطرق الصورية؛ حتى إن أبا حامد الغزالي، الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه، ردَّد بدوره "عدم قطعية الاستقراء"، ووصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها "بالمصالح الموهومة".[٨٢] والغزالي، وإن قصد بذلك المصالح التي لا يشهد لجنسها دليل من الشرع، إلا أنني أعتقد أنه ليس هناك مصلحة لا يشهد لجنسها دليل من الشرع، عرفها من عرفها وجهلها من جهلها. ولذلك، عندما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد، ودفعها لتتبوّأ مكانتها ضمن "أصول الشريعة"، بدأ كتاب المقاصد من الموافقات[٨٣] في مقدمته الأولى "المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب" بالتأكيد على "قطعية الأصول"، ثُم "قطعية الاستقراء"، ومن ثَم "قطعية المقاصد".

والحقُّ أن نفيَ أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطعَ في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصوَّرة، علميةً كانت أم فلسفيةً أم شرعية! وإنما درجةُ القطع (أو سمِّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توفرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق -عزّ وجل- هو منطق استقرائي بالأساس، يعتمد على لفت النظر إلى تكاثر الأدلة على وجود البارئ المبدع -سبحانه وتعالى- من مثل قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ (الملك: ٣) فلا يقال إن هذا الاستقراء ناقص؛ لأننا ربما نجد فطوراً ما في ما لم نر من الكون؛ لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد. فالتسليم، إذن، بنسبية القطع والحجية الكاملة للمقاصد المستقراة، أساس لتفعيل المقاصد في الاجتهاد والتجديد.

---

[٨١] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٧١م، ج٣، ص٢١٦.

[٨٢] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٣.

[٨٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩.

خاتمة:

النصوص الشرعية ثابتة خالدة، ولكن القضايا والحوادث متجددة على مر الأيام. فلا بد، إذن، من اجتهاد منضبط لاستنباط أحكام لتلك القضايا حتى لا يخرج عن مسار المقاصد الشرعية. ولا بد أيضاً من تجديد النظر الفقهي والأصولي اللازم لضبط ذلك الاجتهاد.

وقد تعرّض البحث لبعض الانتقادات التي أثارها العلماء المجتهدون المعاصرون حول مناهج أصول الفقه التقليدية، ومنها أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، وإنما تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ النصوص وإعطائها أولوية –أحياناً– على المعاني والمرامي المقصودة. ثم تناول البحث بعض وسائل التجديد والاجتهاد المقاصدي من خلال قضية الدلالة، وطرح مفهوم "دلالة المقصد"، وضرب أمثلة على تطبيقه في بعض المسائل، على أساس أنَّ المقاصد منهج وسط في الاستدلال ينطلق من ثوابت النصوص، ويدور مع متغيرات الواقع. واقترح البحث منهجاً لحل التعارض كبديل عن مسالك النسخ، ألا وهو الجمع بين المتعارض من وجه تحقيق المقاصد على اختلاف الظروف، وكان ذلك عن طريق فهم المقاصد النبوية بملاحظة المقاصد، واعتبار التنوع المقصود، واعتبار التدرج المقصود.

المسلم المعاصر

- الوظائف التربوية والدعوية لمقاصد الأحكام الفقهية — د. وصفي عاشور أبو زيد
- "الصحة الإنجابية" في ميزان المقاصد الشرعية — د. رشا عمر الدسوقي
- مفهوم العمل في القرآن الكريم — أ. شيخة بنت سيف آل نهيان
- أزمة العالم المعاصر، وتصور الحلول من منظور رسائل النور، لبديع الزمان النورسي — أ. أسامة أبو العباس شهوان
- المشهد الليبرالي في إندونيسيا السياسي والثقافي والاقتصادي — د. سوهرين محمد صالحين / د. ناصر يوسف

العدد (١٤٤) السنة السادسة والثلاثون

جمادى الاول – جمادى الآخر – رجب ١٤٣٣هـ

ابريل – مايو – يونيو ٢٠١٢م

منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي

معتز الخطيب *

الملخص

خلَص البحث إلى أنَّ "الوسائل" تصلُح أن تُصاغَ في نظرية يمكن أن تسمى "نظرية الوسائل"، وأنَّ التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة يَصلُح أن ينتصب منهجيةً صالحةً للاجتهاد الفقهي، بحيث يفرّق بين الثابت والمتغير من الوسائل حتى لا يتم الجمود على المنصوص، بدافع تَوَهم التعبد في كلِّه، وقد عالج البحث ثلاثة محاور: المفاهيم، وتاريخ المنهجية في العقل الفقهي، وأبعاد المنهجية المقترحة.

الكلمات المفتاحية: نظرية الوسائل، منهجية المقاصد، منهجية الوسائل، الوسائل الثابتة والوسائل المتغيرة، المصالح، الذرائع.

Methodology of Intents and Means in Jurisprudential Ijtihad

Abstract

The study discusses how the "means" may be articulated in a theory named "Theory of the Means". Distinguishing between the permanent objectives (maqasid) and changing means offers a legitimate methodology for jurisprudential ijtihad, which leads to a differentiation between the time-constant intent of this Law and the changing means. This methodology circumvents rigidity of scriptural texts under the illusion that texts are only rites for worship. The study addresses three themes: concepts; the history of methodology in the jurisprudential mind; and the dimensions and implications of the suggested methodology.

Keywords: Theory of Means, Methodology of Maqasid, Methodology of Means, constant means, and variable means, common good, pretext.

---

* دكتوراه في السنة وعلوم الحديث، باحث سوري، أستاذ زائر للحديث وعلوم القرآن في جامعتي قطر وبيروت الإسلامية. البريد الإلكتروني: khateebm@aljazeera.net

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٨/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٧/١٢م.

مقدمة:

شَغَل البحث في مقاصد الشريعة كثيراً من الاهتمام في الدراسات الفقهية والأصولية المعاصرة؛ تنظيرًا وتطبيقًا. لكنَّ من مستلزمات البحث في المقاصد البحثُ في الوسائل المفضية إلى تلك المقاصد، فقد قيل: إن للوسائل أحكامَ المقاصد، وفضل الوسائل مترتب على فضل المقاصد، ولذلك تقوم بين الوسائل والمقاصد علائق مختلفة هي مجالُ اجتهادٍ، وهذا الاجتهاد وإن كان صعبَ المورد، لكنّه عَذْب المذاق، محمودُ الغِبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة نفسها.

ومن هذا الباب تحدث علماء المقاصد عن مآلات الأفعال والذرائع وغير ذلك، ووازنوا بين المقاصد والوسائل. وقد أدى غياب التمييز بين الوسيلة والمقصد إلى تَطَرق الخلل إلى جملةٍ من الأحكام، ووقوعِ الخلاف في مسائل عديدة، مما ينبغي أن يَرجع فيها القول إلى منهجية التمييز بين الوسيلة والمقصد. وعليه فإن ضَبْط العلاقة بين الوسيلة والمقصد ضروريٌّ؛ لتنوع الوسائل واختلاف أحكامها بين التعبدي والعادي.

ومن أوجُهِ ضرورة التمييز بين الوسيلة والمقصد: تمحيصُ الثابت من المتغير، والمقصود لذاته من المقصود لغيره، والوسيلة المتمحضة من الوسيلة التي هي مقصدٌ أيضًا، والوسيلة التعبدية من الوسيلة العادية التي يمكن أن تتغير، فقد أدّى غياب الوعي بهذا كله إلى إشكالاتٍ عدّة، بعضها يرجع إلى الإشكال في فهم حقيقة الوسيلة والمقصد، وبعضها الآخر يرجع إلى الخلل في فهم وجه الوسيلة المنصوصة في السنة النبوية؛ هل هي من قبيل العادي أو التعبدي؟ فقد بالغ قومٌ فجعلوا الوسائل المنصوصة كلها تعبدية مثلها مثل مقاصدها، وفي المقابل خلط قومٌ بين الوسائل التعبدية والوسائل العادية المتغيرة، فـ"ظن طائفةٌ أن المقصود من العبادة المجاهدة حتى يصل العبد بها إلى معرفة الله تعالى، فإذا حصلت المعرفة فقد وصل، وبعد الوصول يستغني عن الوسيلة والحيلة، فتركوا السعي والعبادة."[١]

[١] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ج٣، ص٢٣٠.

وإذا كانت دراسات المقاصد قد كَثُرت كثرة فائقة، فإن فقه الوسائل مما يتطلب بحثًا وتحقيقًا؛ لأن فقه الوسائل قرينُ فقه المقاصد.

يتناول هذا البحث منهجية المقاصد والوسائل من خلال ثلاثة محاور، يضبط أولُها مفهوم المقاصد والوسائل، ويبحث ثانيها في تاريخ المنهجية في العقل الفقهي، في محاولة لاستثمار فكرة تاريخ الأفكار في المجال الفقهي؛ بما يساعد على فهمٍ أعمق للعقل الفقهي وكيفية اشتغاله تاريخيًّا. والتأريخُ هنا لا يقتصر على فكرة الوسائل فقط، بل يقرؤها من جهتين: جهة إدراك فكرة الوسائل وتَبَلْورها، وجهة المفاهيم المتصلة بها، كالمصالح المرسلة والسبب والتعليل والذرائع والحيل. أمّا المحور الثالث من البحث فقد أُفرد لبَلْورة منهجية المقاصد والوسائل نفسها والقواعد الفقهية المنبنية عليها، وضوابط تَغَير المنصوص منها، وأمثلتها، وغير ذلك.

وقد جاء الكلام على الوسائل من أئمة المقاصد في كتبهم،[٢] وإن تفاوتوا في حجم الانشغال بها والتنظير لها، فعلى حين اكتفى العديد منهم بإشاراتٍ موجزةٍ إليها في مناسبات مختلفة، تأتي تَبَعًا لا أصالةً، فإننا نجد الإمام العزّ بن عبد السلام عقد جملة عناوين في قواعده الصغرى والكبرى للحديث عن الوسائل،[٣] فالعزّ كان رائدًا في التنظير لها والتفريع عليها، ولكنّ كلامه جاء مُفَرَّقًا، ثم جاء القَرافيُّ فاهتم بذكر بعض قواعدها في سياق انشغاله بالقواعد الفقهية التي قصَّرت في ذكرها كتبُ الأصول، وكلُّ مَن جاء بعدهما هو عالةٌ عليهما، إمّا بتلخيص كلامهما، أو بتحريره، أو بالتفريع عليه والتمثيل له.

ولكن، ممّا يُلاحَظ على تلك الكتابات:

---

[٢] كما في الكتب الآتية: قواعد الأحكام ومصالح الأنام للعزّ بن عبد السلام، وشرح تنقيح الفصول للقرافي، والفروق له أيضًا مع حواشيه، وإعلام الموقعين لابن القيم، وقواعد الفقه للمَقرّي، والموافقات للشاطبي.

[٣] تناول فيها أن المقاصد أفضل من الوسائل، وأن فضل الوسائل مُرتَّبٌ على فضل المقاصد، وأن المصالح والمفاسد تنقسم إلى مقاصد ووسائل، وتحدث عن وسائل المصالح وعن وسائل المفاسد، وأن رُتَب الوسائل بحسب رتب المصالح والمفاسد، وأنه كلما قَوِيت الوسيلة في أداء المصلحة كان أجرها أعظم، وأن الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضلُ من سائر المصالح، وأن الوسيلة تسقط بسقوط المقاصد، وما يجب لكونه وسيلةً لتحصيل ما تَحَقق وجوبه أو دَرءِ ما تَحَقق تحريمه، وأن المعاملات وسائلُ إلى تحصيل مصالح الدنيا والآخرة ودَرءِ مفاسدهما.

١. أَنَّ كثيرًا منها شذراتٌ منثورة، تحتاج إلى بلورةٍ وصَهْرٍ في بَوْتقة واحدة لتستويَ على منهجية متكاملة.

٢. أن أئمة المقاصد –وخاصة العزّ بن عبد السلام الذي تميز بالتوسع في الحديث عنها– وسّعوا كثيرًا مدلولَ الوسائل حتى شملت الوسائل الثابتة والمتغيرة، والعادية والعباديّة، والنسبية والمطلقة –بمعنى ما كان وسيلة خالصة، وما كان وسيلة ومقصدًا كما سنشرحه، والوسائل التي هي مصالح، والوسائل التي هي مفاسد، إلى غير ذلك.

٣. أنّ أئمة المقاصد أدخلوا الوسائل في الذرائع، وتَدَاخل الكلام فيهما، ولذا اشتملت الوسائل على المصالح والمفاسد معًا، ورجعَ كثيرٌ من كلامهم في الوسائل إلى منهجية الذرائع، سواءٌ أكان ذلك من جهة الحكم (فقالوا: للوسائل أحكام المقاصد من الندب والإيجاب والكراهة والتحريم) أم من جهة التقسيم، فقسّمها الإمام ابن القيم بحسب ما تُفضي إليه من نتائج (مصالح، أو مفاسد)،[٤] وقسّمها الإمام الشاطبيُّ بحسب قوة ودرجة إفضائها إلى المفسدة.[٥]

ولذلك قال ابن عاشور في مبحث الوسائل: "هو مبحثٌ مهمٌّ لم يَفِ المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدّ الذرائع، فسمَّوا الذريعة وسيلة والمُتَذَرَّع إليه مقصدًا. ونحن قد قضينا حق البحث في سدّ الذرائع، وجعلنا مبحث المقاصد والوسائل متطلعًا إلى ما هو أعلى من ذلك، ولم أرَ مَن سبق إلى فرْض هذا في غير بحث سدّ الذرائع؛ سوى ما ذُكرَ في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي."[٦]

---

[٤] فكان منها ما هو موضوع للإفضاء إلى مفسدة، وما هو موضوع للإفضاء إلى مباح، ولكنْ قُصِد به مفسدةٌ، ومنها ما يؤدي إلى مفسدة، غالبًا، ومنها ما قد يؤدي إلى مفسدة ولكنّ مصلحته أرجح. انظر:
– ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج٣، ص١٠٨–١٠٩.

[٥] فكان منها ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيًّا، ومنها ما يكون ظنيًّا، ومنها ما يكون أداؤه إليها نادرًا، ومنها ما يكون أداؤه إليها كثيرًا لا غالبًا ولا نادرًا. انظر:
– الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧م، ج٣، ص٧٢ وما بعدها.

[٦] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص٤١٣. وسيحال إلى مقاصد ابن عاشور بتحقيق الحبيب الخوجة لاحقًا، والفرق بينهما واضح، فطبعة الخوجة في ثلاثة مجلدات، وطبعة الميساوي في مجلد واحد، ولذلك سنكتفي بهذا التنبيه هنا.

وأرى أن "الوسائل" -على سعة مدلولاتها واستعمالاتها وتطبيقاتها وقواعدها وأحكامها وعلائقها بغيرها مما سيأتي- تَصلح أن تصاغ في نظرية متكاملة يمكن أن تسمى "نظرية الوسائل"، كنظرية التعليل والضرورة والمصلحة والاحتياط، وغيرها، وهو ما لم يقع حتى الآن، بل بقي كلام الأئمة فيها غيرَ مُحَرَّر في نظام كليّ جامع، يُلحَظ فيه المعنى الذي أمسك به ابن عاشور -بعد أن نقل كلام العزّ والقَرافيّ في الوسائل- حين قال: "وأنت ترى كلامهما مقتصرًا على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاسد، فغرضنا نحن أوسع، والفقيه إليه أحوج،"[٧] ومن ثمَّ جعل الأحكامَ المنوطةَ بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاسدة متفاوتةً في الاعتبار الشرعي؛ بحسب كون مناطها من التصرفات مقصدًا أو وسيلة في نظر الشرع أو في نظر الناس، وفصَّل في هاتين النقطتين.

ولم تستوفِ مسألةُ الوسائل حظَّها من البحث اللائق بها من المعاصرين، فقد جرت الكتابات عنها في مسلكين:

المسلك الأول: التَّعَرّضُ لها ضمن مبحثٍ من كتاب،[٨] ويُلاحَظ على هذه الكتابات أنها جزئية وموظَّفة في حدود الموضوع العام الذي تعالجه تلك الكتب، كما أن تَعَرّض الشيخين الغزالي والقرضاوي لها جاء محصورًا في إطار أهمية التفريق فقط بين الوسيلة والمقصد أو الغاية مع التمثيل، دون معالجة أصولية للمسألة وضبطها بطريقة علمية وافية. وإذا كان صاحب كتاب "مصالح الإنسان" قد عالج المسألة من الناحية الأصولية، فإنه اكتفى بتنظيم كلام الأئمة فيها مع التمثيل لها، وكان قد حدّد ماهيتها بالذرائع واكتفى

[٧] المرجع السابق، ص٤١٤.

[٨] كما فعل الشيخ محمد الغزالي في كتابه:
- الغزالي، محمد. **السّنة النّبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، القاهرة: دار الشروق، ط١٦، ١٩٩٦م، ص١٦٠ وما بعدها. حيث خصص لها عنوان: "الوسائل والغايات". ونور الدين الخادمي في كتاب:
- الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد٦٥، ١٩٩٨م، حيث عقد مبحثًا بعنوان: "تنزيل المقاصد ووسائلها". والشيخ يوسف القرضاوي في:
- القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٧م، ص١٧٤. حيث خصص لها عنوان: "التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة". وعبد النور بزا في كتاب:
- بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٣٨٣. حيث خصص لها عنوان: "ماهية الوسائل وأحكامها".

بذلك، أمّا معالجة صاحب كتاب "الاجتهاد المقاصدي" فهي معالجة عجلى، دون استيفاء أو تحرير؛ لأنه تَعَرّض لها عرَضًا.

المسلك الثاني: إفرادها بالتصنيف، ككتاب "قواعد الوسائل"،[٩] وقد أوضح في مقدمته أن غرضه "دراسة الأحكام العامة والقواعد الكلية المختصة بالوسائل"، ومشى فيه على المعنى العام والواسع للوسائل، وخرج فيه –في مواضع عديدة– عن اللغة الفقهية المنضبطة إلى الكلام الدعوي العام، وإن كان يُحمَد له أنه أفرد الموضوع بالبحث، ونظَّم فيه المادة العلمية وقرَّبها، ولكنّه لم يحقق مشكلاتِه، ولم يُحرّر مسائله وتطبيقاته على طريقة الفقهاء، فغَلَب عليه السرد والتقرير.

وككتاب "أحكام الوسائل بين الإلغاء والاعتبار: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية"،[١٠] وكتاب "فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية"،[١١] الذي يتحدث عن الوسائل بوصفها ذرائع، ويَنزع نحو التجريد، ويفتقر إلى التمثيل، كما أنه لم يَفِ موضوع الوسائل المتغيرة حقَّه.

وقد تميّز بحثنا –فيما أحسب– بتقييم مجمل الكتابات حول الوسائل، وبتحرير مفهومَي المقاصد والوسائل، والإمساك بالأبعاد الدلالية لمفهوم الوسائل وأوجه الاشتغال بها، وبأنه قدّم محاولة جديدة في التأريخ لفكرة "الوسائل" في سياق تاريخ الأفكار، كما اجتهد في بيان مبنى الوسائل وطريق إثباتها. وهو بحثٌ لا يقصد إلى استيفاء الكلام على الوسائل جملةً وتفصيلاً، بل يختص بالحديث عن "المنهجية" وإمكاناتها في الاجتهاد الفقهي، كما أنه يختص ببحث الوسائل المتغيرة لا مطلق الوسائل، وقد صاغ الموضوعَ بوصفه منهجية متكاملة، ولم يتجاوز الصنعة الفقهية الأصولية ولغتَها.

---

[٩] مخدوم، مصطفى. **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، الرياض: دار إشبيليا، ١٩٩٩م.

[١٠] التاج، عبد الملك حسين علي. "أحكام الوسائل بين الإلغاء والاعتبار: دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية"، (رسالة ماجستير، اليمن، ٢٠٠٥م)، ولم أتمكن من الوقوف عليها، ولكن وقفت على فهرسها.

[١١] بركاني، أم نائل. **فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧م.

أولاً: مفاهيم المقاصد والوسائل

لفظا المقاصد والوسائل من الألفاظ اللغوية التي تتعدد معانيها، فلفظ المقاصد يرجعُ إلى الجذر اللغوي "قصد"، وهو "أُصُولٌ ثَلَاثَةٌ، يَدُلُّ أَحَدُهَا عَلَى إِتْيَانِ شَيْءٍ وَأَمِّهِ، وَالْآخَرُ عَلَى اكْتِنَازٍ فِي الشَّيْءِ... وَالْأَصْلُ الْآخَرُ: قَصَدْتُ الشَّيْءَ كَسَرْتُهُ."[١٢] والذي يحتاج إليه الفقيه والأصوليُّ من هذه الدلالات كلها هو ذلك المعنى الذي يدل على الغاية أو الغرض أو الهدف من مجمل سلوك الإنسان قولاً وفعلاً، وهو ما يسعى الشرعُ عمومًا إلى ضَبطه وتقويمه ليكون موافقًا لما جاء به الوحي، وهذه وظيفة الفقيه العملية.

ولا يمكن تأسيس مفهوم الوسائل إلا على أساس مفهوم المقاصد حتى تكتمل أركان النظر، ويستقيم التصور الكلي مع الجزئي، وتَبين فلسفة الكلام في هذه المنهجية التي وسمتُها بمنهجية المقاصد والوسائل. ومفهومُ المقاصد يرجعُ إلى العلم المُسمى "مقاصد الشريعة"، وفي دلالته سَعةٌ بحسب استعماله، فتُطلق المقاصد على مقاصد المكلَّف، ومقاصد الشارع، ومقاصد التشريع. ومقاصدُ التشريع منها ما هو مقاصد خاصة، ومنها ما هو مقاصد عامة. فمقاصد الشريعة هي "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها،"[١٣] وكأنّ هذا التعريف الذي ميّز بين "الغاية" و"الأسرار"، أَجملَ ما فصَّله ابن عاشور حين قسّم مقاصد التشريع إلى قسمين: مقاصد عامة ومقاصد خاصة، فمقاصد التشريع العامة هي "المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوعٍ خاصٍّ من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها."[١٤]

---

[١٢] ابن فارس، أحمد. **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٥، ص٩٥.

[١٣] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٤، ١٩٩١م، ص٧.

[١٤] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة**، تحقيق ومراجعة: محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١٦٥.

أمّا مقاصدُ التشريع الخاصة، فهي "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة،... ويدخل في ذلك كلُّ حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق."[١٥]

"والمقاصد التي يُنظر فيها قسمان: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر إلى قصد المكلف. فالأول يُعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع."[١٦] فالإمام الشاطبيُّ يقرر هنا معنى المقاصد الذي يريده، وهو معنًى شاملٌ لجهات عدّة تتعلق بالمعاني المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، وبالمعاني الدلالية المقصودة من خطاب الشارع، وبإرادة التكليف بمقتضى الأمر والنهي، وبتحقيق الامتثال من أعيان المكلَّفين حتى تتحقق المصالح المقصودة؛ كلٌّ بحسبه.

والبحث في المقاصد تَوَجّه -في مجمله- إلى الكشف عن المصالح التي جاءت الشريعة لجَلْبها والمفاسدِ التي جاءت لدَفعها. وعليه، فإن بحوث المقاصد تشتمل -عادةً- على شِقَّي المصالح والمفاسد، وعلى أنواعٍ عديدة من المقاصد التي سعت البحوث المعاصرة إلى التفنن في تقسيماتها باعتبارات متعددة، ولكن ما يُهمُّنا هنا -مما يتصل

[١٥] المرجع السابق، ص٤٠٢.

[١٦] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تعليق: عبد الله دراز، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٣-٤، واعتمدتُ على طبعة أخرى بتحقيق "مشهور بن حسن"، وسيحال إليها دائمًا باسم (طبعة دار ابن عفان)، وانظر:

-ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٢. وقارن بـ:

- مخدوم، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٤-٣٧. فإنه جعل المقاصد على معنيين: خاص بمقاصد الشريعة، وعام شامل لمقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين، وأفاد أنه بإضافة الشريعة إلى المقاصد يَضيق مدلولها وينحسر معناه فيُراد بها حينئذٍ المصالحُ فقط ويَخرج من مدلولها المفاسدُ، ورأى أن الذين كتبوا في المقاصد من المعاصرين عرّفوا مقاصد الشريعة دون المقاصد بالمعنى العام. وكلامه هذا غيرُ محرَّر ولا دقيق، كما أن تقسيمه للمقاصد إلى معنى خاص وعام، يَفتقر إلى الدقة والوضوح، ومن اللافت اختلافُ عددٍ من كتّاب المقاصد في تعريفها!.

بتحديد معنى الوسائل لاحقًا- هو أن المقاصد منها ما هو عام وكليّ يشمل الشريعة كلها، ومنها ما هو خاص بباب من أبوابها، ومنها ما هو جزئي بحكم من أحكامها، وأن بعض المقاصد نسبيٌّ؛ ومن هنا نشأ القول بالمقاصد الغائية، والمقاصد الوسائل، أو المقاصد الأصلية والتابعة.[١٧]

ومَردُّ ذلك إلى أن أئمة المقاصد إنما بحثوا في كل هذه المقاصد المتنوعة بما يُفيدُ نسبيّة بعضها، فهذا الشاطبيُّ يقول: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أُمُورٌ أُخَرُ هي معانيها، وهي المصالح التي شُرِعَتْ لأجلها؛ فالذي عَمِلَ من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وَضْعِ المَشْروعات. فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاةَ وغيرَهما من العبادات إنما شُرعت للتقرب بها إلى الله والرجوع إليه وإفرادِه بالتعظيم والإجلال ومطابقةِ القلب للجوارح في الطاعة والانقياد،"[١٨] ولكنّ الصلاة وغيرَها من العبادات مقصودةٌ لذاتها أيضًا، فهي مقصدٌ ووسيلة في آن معًا، وقد أوضح القَرافيُّ هذا المعنى فقال: "المَنْويُّ من العبادة ضربان: أحدهما مقصود في نفسه كالصلاة، والثاني مقصود لغيره، وهو قسمان: أحدهما مع كونه مقصودًا للغير فهو أيضًا مقصودٌ في نفسه كالوضوء؛ فإنه نظافة مشتملة على المصلحة، وهو مطلوب للصلاة مكمِّلٌ لحسن هيئاتها في الوقوف بين يدي الرب تعالى على أحسن الهيئات، والثاني مقصودٌ لغيره فقط كالتيمم."[١٩] فههنا تتداخل المقاصد والوسائل على هذا المعنى المبيَّن في تلك المقاصد التي هي أيضًا وسائلُ غيرُ متمحضة، ولذلك يجب التيقظ لدلالات الألفاظ حين قراءة كتب الأصوليين، وخاصة أئمة المقاصد، كالعزّ والقَرافيّ والشاطبيُّ وغيرهم؛ لأنهم يستعملون المقاصد على هذا المعنى المتعدد.

---

[١٧] انظر مثلاً:

- حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، السعودية: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة (كتاب دعوة الحق) الشهرية، ١٤٢٧هـ، ص٢٩٧-٢٩٨.

[١٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٢، ص٣٢٧.

[١٩] القرافي، أحمد بن إدريس. **الأمنية في إدراك النية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٤٤. وأصل الكلام للعزّ بن عبد السلام، في:

- ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م، ج١، ص٢١١.

ولكنّ الأصوليين حين يتحدثون عن "المقاصد والوسائل"، يُعنَون بضبطهما على وجهٍ تحصل معه التفرقة بينهما بضابط يضبط كلّاً منهما، من ذلك قولُ القَرافيّ: "موارد الأحكام على قسمين: مقاصدُ وهي المتضَمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرقُ المُفْضية إليها،"[٢٠] وقد جعل هذا أساس التفريق بين ما هو مقاصد وما هو وسائل، ثم جاء ابن عاشور فقال: "المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعٍ شتى، أو تُحمَل على السعي إليها امتثالاً، وتلك تنقسم إلى قسمين: مقاصد للشرع ومقاصد للناس في تصرفاتهم."[٢١]

فبان بهذا أن للمقاصد معانيَ متعددة، يهتمُّ لها -جميعًا- الأصوليون والفقهاء، وظائف معرفتها تتفاوت فيما بينها، فتُطلق ويُراد بها المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في كل أحوال التشريع، وتُطلق ويُراد بها الكيفيات المقصودة لتحقيق مقاصد الناس، وبتعبير آخر: تُطلق ويُراد بها ما وراء الأعمال من معانٍ وحِكَم وعلل، وتُطلق على الأعمال نفسها. وفي حين انشغل عامة العلماء بالمقاصد على المعنى الأول (ما وراء الأعمال)، فإن ما يَعنينا هنا هو المعنى الثاني للمقاصد وهو الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والمتضمنة للمصالح والمفاسد في ذاتها.

أمّا الوسائلُ في اللغة فهي تَرجع إلى الجذر اللغوي (وسل)، وهي "كلمتان متباينتان جدًّا. الأولى الرغبةُ والطَّلَبُ. يُقَالُ وَسَلَ، إِذَا رَغِبَ... ومن ذلك القياسِ الوسيلةُ. والأخرى السرقةُ، يُقَالُ: أخذ إِبِلَهُ تَوَسُّلًا."[٢٢] لكنّ "الوسيلة" ثريَّة المعاني وتُستعمل بإطلاقات متعددة، يدور المعنى اللغوي منها على ما يُتَوصّل به أو يُتَقرّب به إلى الشيء؛ أي إن رُكنَ المعنى هو طَلَب أمرٍ لأمرٍ آخر، ومن هنا انطوت على معنى الرغبة، واللفظ من الألفاظ المستعملة في القرآن والسنة، و"فيه إِجْمَالٌ وَاشْتِبَاهٌ،"[٢٣] ومن ثَمَّ وقع فيه الاختلاف الشديد في مسألة التوسُّل المعروفة.

---

[٢٠] القرافي، أحمد بن إدريس. **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، ج٢، ص٣٣، ٤١.

[٢١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٢.

[٢٢] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج ٦، ص١١٠.

[٢٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ١٩٩٥م، ج١، ص١٩٩.

ولكن ما يُهمُّنا هنا من معاني الوسيلة وإطلاقاتها هو ما يُقابِل المقاصد، وقد أوضح معناها القَرافيُّ بالقول: إنها الطرق المُفضية إلى المقاصد؛ أي إنها "الأحكامُ التي شُرعت لأن يَتم بها تحصيلُ أحكامٍ أخرى، وهي غيرُ مقصودة لذاتها؛ بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل مُعَرَّضًا للاختلال والانحلال. فالإشهاد في عَقد النكاح وشهرتُه غيرُ مقصودَين لذاتهما، وإنما شُرعا لأنهما وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السِّفاح والمخادَنة."[٢٤]

وقد اختلف الفقهاء في إطلاق لفظ الوسائل؛ فبعض الشافعية قصَروا معنى الوسيلة على تلك المقطوع بإفضائها إلى المقصد؛ أي التي تستلزم حصولَه، ومن هذا النوع مَنْع الماء؛ فإنه مستلزم عادةً لمنع الكلأ الذي هو حرام، ففرّقوا بهذا بين الوسيلة والذريعة التي يحتمل إفضاؤها إلى المقصد، للتمييز بين مذهب الشافعي ومالك في سياق النقاش حول: هل الذرائع من خواص مذهب مالك أم يشاركه فيها غيرُه؟[٢٥]

وبعضهم عرّفها بالوسائل المباحة فقط دون ما سواها من الواجبة والمندوبة والمكروهة والمحرمة، ومن ذلك قول المَقرّي في الوسائل: "هي المفضية إليها -يعني المقاصد- أو المقارِبة لها، خاليةً من الحكم في أنفسها."[٢٦]

ولكنّ علماء المقاصد توسعوا في استعمالها، فقسّم العزّ بن عبد السلام الوسائلَ إلى قسمين:

"أحدهما: وسيلةٌ إلى ما هو مقصود في نفسه، كتعريف التوحيد وصفات الإله؛ فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد، والتوسلُ إليه من أفضل الوسائل.

القسم الثاني: ما هو وسيلة إلى وسيلةٍ، كتعليم أحكام الشرع، فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام التي هي وسيلةٌ إلى إقامة الطاعات التي هي وسائلُ إلى المثوبة والرضوان، وكلاهما من أفضل المقاصد."[٢٧]

---

[٢٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٦.

[٢٥] نقل ذلك عنه ابنه في:

- السبكي. تاج الدين عبد الوهاب. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج١، ص١٢٠.

[٢٦] المَقرّي، محمد بن محمد. **القواعد**، تحقيق: أحمد بن حميد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت، ج٢، ص٣٩٣.

وكذلك "المعارف والعبادات: مقاصد ووسائل إلى ثواب الآخرة، والنظرُ إلى الله تعالى من أعلى مقاصد الآخرة، وكذلك رضوانُه وتسليمه على عباده من أعلى المقاصد، والتسليم في الدنيا وسيلةٌ إلى حصول السلامة، وكذلك الشفاعات والدعواتُ، والخوفُ وسيلةٌ إلى الكَفِّ عن العصيان، والرجاءُ وسيلةٌ إلى الطاعات وحُسنِ الظن بالرحمن، والتوكلُ مقصودٌ من كل وجه ووسيلةٌ من وجه، والحبُّ والإجلالُ مقصودان، والمقصودُ وسائلُ إلى كل مطلوبٍ من الوسائل والمقاصد،... وإنما فُضّل الذكر على سائر الأعمال؛ لأنه مقصودٌ في نفسه ووسيلةٌ إلى حصول الأحوال الناشئة عنه التي تنشأ عنها الاستقامةُ في الأقوال والأعمال."[٢٨] ولخّص الشاطبيُّ ذلك فقال: "والأعمالُ قد يكونُ بَعْضُهَا وسيلةً إلى البعض، وإنْ صَحَّ أَنْ تَكُونَ مَقْصُودَةً فِي أَنْفُسِهَا."[٢٩]

فهذا كله يؤكد ما سبق من تداخل معنى المقاصد والوسائل، وأن إطلاقات كلٍّ منهما فيها سعةٌ؛ إذ ما يكون مقصدًا قد يكون وسيلة في الوقت نفسه، لنجد أنفسنا أمام منظومة متماسكة من حلقات المصالح تُسْلم كل حلقة إلى التي تليها ليكتمل بناء الشريعة على المصالح كلها.

ومن سعة مدلول الوسائل أنها يدخل فيها الأسبابُ المعرِّفات للأحكام، والشروط، وانتفاء الموانع، ويدخل فيها أيضًا ما يُفيدُ معنًى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين؛ في كونها وسائلَ إلى تَعَرّف مقاصدهم فيما عَقَدوه أو شرطوه.[٣٠]

---

[٢٧] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٤.

[٢٨] المرجع السابق، ج٢، ص٢٠٠-٢٠١.

[٢٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج١، ص٤٨. وجعل ابن القيم القول والفعل المُفْضي إلى المفسدة قسمين: أن يكون وضعه للإفضاء إليها، كشرب المسكِر المفضي إلى السُّكر، والزنى المُفْضي إلى اختلاط المياه وفساد الغرس، وأن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب فيُتَّخذ وسيلة إلى المُحَرَّم، كمَن عقد النكاح قاصدًا به التحليل. لكنّ أبو زهرة رأى القسم الأول من المقاصد لا من الذرائع؛ لأن الخمر والزنى مفاسد في ذاتها، وليست ذرائع ولا وسائل. انظر:

– أبو زُهرة، محمد. **ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٣٧٠. ومَنشأ هذا النقاش عدمُ مراعاة استعمال الشاطبيِّ وغيره الوسيلة بالمعنى العام وأنها قد تكون وسيلةً ومقصدًا في الوقت نفسه.

[٣٠] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٧.

وبسببٍ من هذا التعدد في مدلول الوسائل واستعمالها في لغة الفقهاء والأصوليين، قد يقع الإشكالُ، أو يحصل التوظيف السلبي للمفهوم في التحلل من بعض أحكام الشريعة بحجة أنها من "الوسائل"، ومثال ذلك ما وظّفه بعضُ مَن يدّعي التصوف في التحلل من سلطان الشريعة بحجة أنه من الواصلين وأن العبادات وسائلُ للوصول، أو كالذي انتهجه بعض المعاصرين من استثمار المفهوم للقول بتاريخية بعض أحكام الشريعة الثابتة من مدخل القول بالمقاصد.

ومنشأ الغلط عدمُ تحرير المفهوم أولاً، ثم عدم تحرير محل الحكم الفقهي ثانيًا مما تحدث عنه علماء المقاصد، وأمثلتُه منثورة في كتب الفقه من دون تنظير واضح.

فمن جهة المفهوم، يمكن تحريره بالقول:

إن البُعد المنظومي لأحكام الشريعة الذي انشغل بتوضيحه علماء المقاصد الأوائل، فرضَ التوسعَ في إطلاق مصطلح الوسائل، على معنى (طَلَب أمرٍ لأمرٍ آخر)، فالبُعد المنظومي للشريعة يجعلها مُخَرّجة الفروع على الأصول، وجاريةً على نظام كليّ يشتمل على جملة من النظريات التي تسري في جسم الشريعة سريان الجملة العصبية في الجسم الإنساني، يُسْلم بعضُها إلى بعض لتتحقق المصالح التي هي بمنزلة الروح للجسم، ومن ثم تصبح معقولة المعنى، جاريةً على قانونٍ كلي ومحقِّقةً مقاصد متنوعة للشارع والشريعة والمكلَّف، وعلى هذا المعنى كانت المعارفُ والعباداتُ والأعمالُ كلُّها تنقسم إلى وسائلَ ومقاصدَ، وبعضها وسيلةٌ إلى بعضٍ، وبعضها وسيلةٌ من وجهٍ ومقصدٌ من وجهٍ كما تَقَدَّم، وهكذا حتى تكون أحكام الشريعة بعضُها آخذٌ بحُجز بعضٍ حتى تنتهي إلى تحقيق مصالح الدارين.

وهذا المعنى الذي نشرحه لا تُبنى عليه أحكامٌ عمليةٌ؛ أي فقهية، بل إدراكية؛ فالغرضُ منه مزيدُ تَعَقُّلٍ لنظام الشريعة، بإدراك العلائق فيما بين أحكامها، والوقوف على أسرارها وغاياتها، وهو جزءٌ من فقه المقاصد وفلسفة التشريع، وليس هذا المعنى مما نتشاغل به هنا في هذا البحث.

أمّا البُعد العمليُّ الفقهيُّ المتعلق بجهة معرفة الأحكام وفقه تنزيلها على الواقع، فاقتضى معنًى خاصًّا للوسائل يظهر فيه المعنى الأداتيّ لها بوصفها وسائلَ أو طرقًا مؤديةً إلى المقصود، ولذلك قيل في تعريفها: إنها الطرق المُفضية إلى المقاصد وليست مقصودة لذاتها، وعبَّر الشاطبيُّ عن هذا المعنى الخاص فقال: "قد تَقَرَّر أن الوسائل –من حيث هي وسائلُ– غيرُ مقصودة لأنفسها."[٣١] وعليه فإن مدلول الوسائل في بُعدها العملي يشتمل على مكوّنين هما: كونها أداةً غيرَ مقصودة لذاتها، وكونها من العاديّات وليس مما يُتَعبَّد به لذاته، حتى نتحرّز من حصول التعبد بالنوايا، وهي تكاد تُشَكّل نظريةً تنتظم كلَّ فعلٍ ابتُغيَ فيه القُربةُ في الشريعة.

وبهذا يتضح تحرير المفهوم حيث يقع الغلطُ، كما يتضح أيضًا محلُّ الحكم الفقهيّ حيث يقع الالتباسُ، فالإشكال إنما نشأ من سعة إطلاق لفظ الوسائل على ما هو ثابتٌ ومتغيرٌ، وبتحريرنا للمفهوم ضُبِط الثابت من المتغير.

ثانيًا: تاريخ المنهجية في العقل الفقهي

يَصعبُ الجَزم بتاريخ دقيق لظهور فكرة الوسائل؛ إلا على جهة الإحالة إلى أول مَن كتب فيها أو أفردها بفصل خاص، ومَرَدّ الصعوبة إلى أن تأريخ المفاهيم ينبغي أن يتجه –في الحقل الفقهي– إلى الجانب التطبيقي قبل التدوين؛ لأنه الميدان الأول لظهور العقل الفقهي الأول وتَشَكُّله –إن صح التعبير–، لا سيما أن مفهوم الوسائل فيه تعقيدٌ كما سبق، ومنشأ التعقيد فيه يرجع إلى ثلاثة أوجه:

الأول: تعدد استعمالاته ودلالاته.

الثاني: صلته بمفاهيم أصولية وكلامية أخرى.

الثالث: إحالته إلى الجانب التطبيقي، وهذا مما لا يختص بالنظر الفقهي فقط؛ فالمنزع العملي شمل تصنيف العلوم كلها من حيث تقسيمُها إلى وسائل ومقاصد.

يتصل مفهوم الوسائل بمجموعة مفاهيم، منها:

[٣١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٢، ص١٨٠.

١. المصالح المرسلة:

فنحن نعرف –مثلاً– أن ثمة وقائع متعددة نزلت في الصحابة –رضوان الله تعالى عليهم– تتصل بمفهوم الوسائل، من ذلك: جَمْع القرآن في مصحف واحد، واتخاذ عملة مخصوصةٍ، وتدوين الدواوين، وإنشاء السجون، وغير ذلك مما أُدخل لاحقًا ضمن المفهوم الذي اصطُلح عليه بالمصالح المرسلة، التي هي نظرٌ مصلحيٌّ "من باب الاجتهاد الْمُلائِمِ لقواعد الشريعة وإن لم يَشهد له أَصْلٌ مُعَيَّنٌ،"[٣٢] وهي مما يتفق مع الوسائل من حيث إن كلّاً منهما يُتَوسَّل به إلى تحقيق مقصدٍ آخر.[٣٣]

٢. السبب والتعليل:

كما أن الحديث عن المقاصد والوسائل في الفقه يَشتبه بالحديث عن السبب والتعليل في علم الكلام وأصول الفقه أيضًا، وهي مسألة خلافية قديمة، ذهب فيها مَن أثبت التعليل إلى أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا."[٣٤] وعليه فإن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، ومن أولِ مَن رأيناه أفرد هذه المسألة بالتصنيف الحكيمُ الترمذي (من علماء القرن الثالث)[٣٥] في كتابه: "إثبات العلل" الذي دَلّل فيه على تعليل الشريعة، وأنها معقولة المعنى، عَلِمها مَن عَلِمها وجَهِلها مَن جَهِلها، فهي معللة بجَلب المصالح ودرء المفاسد. ويتحدث الحكيم في كتابه هذا عن "علل الأمر والنهي"، و"علل أعمال العمال"، وأنه "لم يخرج إلى العباد وجهٌ من الأمر والنهي إلا لحُجّة"، ويصفُ صنفًا من الناس "طالعوا الحكمة فقصدوا الأمور على حسب

---

[٣٢] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٣، ص٤١.

[٣٣] وإن كانا يختلفان في كون الوسيلة أعم من المصلحة المرسلة، من حيث إن الوسائل تدخل في جميع الأبواب، وقد لا تشتمل في ذاتها على المصلحة، وقد تفضي إلى مفسدة، وقد يَرِد بها دليل من الشارع إلى غير ذلك.

[٣٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج٢، ص٩.

[٣٥] مُختَلف في تاريخ وفاته بين ٢٩٥هـ و٣٢٠هـ، وقد عمّر طويلاً، والراجح أن وفاته كانت سنة ٣٢٠هـ. انظر بيان ذلك في:

– عبد الله، وجيه أحمد. **الحكيم الترمذي واتجاهاته الذوقية**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩م، ص٢٧.

جواهرها،"[٣٦] وهذا جوهر فكرة المقاصد التي انبثقت عنها فكرة الوسائل، ولذلك عُدّ الحكيم الترمذي من أوائل مَن صنّف في المقاصد.

٣. الجانب التطبيقي للفقه:

وفكرة المقاصد والوسائل تُحيل إلى الجانب التطبيقي أو التنزيلي للفقه، فهي تُحيل إلى الغايات المقصودة ومآلات الأفعال، وإلى الكيفيات التي يَتِم بها تحصيلُ تلك المقاصد، وهذا النظرُ لم يكن قاصرًا على نظر الفقيه فقط، فقد استدعى تقسيمَ العلوم كلها –منذ زمن مبكر– إلى ما سُمي علوم المقاصد وعلوم الوسائل أو الآلة، فنجد فحوى ذلك في تقسيم الكنديّ (٢٦٠هـ) حينما تحدث عن تفرعات الفلسفة إلى قسمين: علوم هي آلة كالمنطق والرياضيات، وعلوم تُطلَب لذاتها كالطبيعيات والنفس والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة.[٣٧] وقد جعل بعضُ الفلاسفة علمَ المنطق آلةً للفلسفة، ومنهم مَن جعله جزءاً منها وآلةً لها،[٣٨] بل إن العامريّ (٣٨١هـ) جعل صناعة المنطق بمنزلة الآلة المُعينة على صناعة الطبيعيين والإلهيين والرياضيين (وهي العلوم الحِكْمية عنده)، وجعل صناعة اللغة "تنزل من الصناعات الثلاث (صناعة المحدّثين والمتكلمين والفقهاء وهي العلوم المُلِّيَّة عنده) منزلة الآلة المُعينة عليها،"[٣٩] وهو ما أكده معاصِرُه الخوارزميّ حين جعل "علم اللغة آلة لدراسة الفضيلة، لا يُنتَفع به بذاته؛ ما لم يُجْعَل سببًا إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة."[٤٠]

---

[٣٦] الترمذي، محمد بن علي. **الحكيم إثبات العلل**، تحقيق: خالد زهري، الرباط، جامعة محمد الخامس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨م، ص٧٢، ٧٦.

[٣٧] الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر: دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد العربي، ١٩٥٠م، ج١، ص٣٧٦–٣٧٨. وانظر مقدمة إحسان عباس لرسالة مراتب العلوم لابن حزم في:

– ابن حزم، علي بن أحمد. **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، مج٢، ج٤، ص١٣.

[٣٨] الخوارزمي، محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم**، طُبع على نسخة ج. فان فلوتن، مراجعة: محمد كمال الدين الأدهمي، وتصحيح: عثمان خليل، مصر: د.ن، ١٩٣٠م، ص٨٣.

[٣٩] العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد غراب، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ص٨٤.

[٤٠] الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، مرجع سابق، ص٤.

وهذه الجهود كلُّها صاغها -فيما بعد- ابنُ خلدون حين قسّم العلوم إلى مقاصد ووسائل، ورأى أن التوسع في الوسائل مُفسد للمقاصد.[٤١]

والعامريُّ اسمٌ مهم يجب الوقوف عنده؛ لأنه معدود من علماء المقاصد الأُوَل، ومفهومُ الوسائل والمقاصد يَبرز لديه بشكل جليّ، خاصة في تقرير أقسام العلوم ومراميها، فهو يذكر أن "فرقة من الفلاسفة وطائفةً من الباطنية ادَّعَوا أن المُبرّز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غيرَ الهداية للخليقة، وأن العاقل منا ليس يَلزمه اقتباس العلم ليَتوصل به إلى الأعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليَسلم به عن وحشة الجهالة"، ثم يقرر أنه "لا يُرْغَب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة"، وهو إذ يقرر أن "العلم مبدأٌ للعمل"، فإن محاسن الأعمال تنقسم -لديه- إلى ثلاثة: "استصلاح ما يتعلق صلاحه بضرب من المعونة البشرية، واستبقاء ما يفتقر في بقائه إلى ضرب من القوة البشرية، واستعمال ما تتحقق عائدة منافعه بضرب من التدابير البشرية"، وكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة يتعلق بثلاثة أصناف هي: الفضائل الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، التي تبحثها ثلاثة علوم هي: علم الأخلاق، وعلم تدبير المنزل، وعلم السياسة.[٤٢]

٤. الذرائع:

لكن، يمكن لنا أن نسجل أن البدايات الأولى للتنظير لفكرة الوسائل في الفقه ترجع إلى فكرة "الذرائع" عند الأصوليين، ولذلك قال القَرافيُّ في الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل: "وربما عُبِّر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح أصحابنا [أي المالكية]، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا، ولذلك يقولون: سدُّ الذرائع، ومعناه حَسم مادة وسائل الفساد؛ دَفْعًا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلةً للمفسدة منعَ مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور،"[٤٣] ولذلك حين عرَّف الشاطبيُّ الوسائلَ قال: "حقيقتها التوسلُ بما هو مصلحة إلى مفسدة."[٤٤]

---

[٤١] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، ضبط: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١م، ج١، ص٧٣٨-٧٣٩.

[٤٢] العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص٧٧-٧٩.

[٤٣] القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢.

[٤٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج٥، ص١٨٣، انظر أيضاً:

ومفهوم الذريعة حَكَّمه مالك في أكثر أبواب الفقه كما قال الشاطبيُّ، بل ونصَّ عليه مستعملاً لفظ الذريعة، من ذلك قوله في مَن اشترى طعامًا واكتاله، ثم جاءه مشترٍ فأخبره بأنه اكتاله واشتراه لنفسه، فاشتراه المشتري الآخر على تلك الصفة مصَدّقًا له، قال مالك: "إن ما بيع على هذه الصفة بنقد فلا بأس به، وما بيع على هذه الصفة إلى أجل فمكروه حتى يكتاله المشتري الآخر لنفسه، وإنما كُره الذي إلى أجل لأنه ذريعة إلى الربا وتَخَوُّفٌ أن يُدار على هذا الوجه بغير كيل ولا وزن."[٤٥] وقال مالك في مسألة أخرى: "فذلك الذريعةُ إلى إحلال الحرام، والأمرُ المنهيّ عنه."[٤٦]

وكذلك استعمله الشافعيُّ في مسألة مَن مَنَع الماء ليمنعَ به الكلأ الذي هو عامٌّ من رحمة الله، قال: "يحتمل معنيين: أحدهما أن ما كان ذريعةً إلى منْع ما أحلَّ اللهُ لم يَحِلَّ، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرَّم الله تعالى"، ليخلص الشافعيُّ إلى بناء قاعدة من ذلك يقول فيها: "فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يُثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تُشبه معاني الحلال والحرام،"[٤٧] وهذا كله يدخل في باب الوسائل من وجه، ويشبه معنى القاعدة التي قررها المتأخرون بقولهم: "للوسائل أحكام المقاصد."[٤٨]

٥. الحِيَل:

ومما يشتبه بفكرة الوسائل كذلك مفهومُ الحيل في الفقه، من حيث إن التَّحَيُّل هو "إسقاطُ حكمٍ أو قَلْبه إلى حكمٍ آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك

– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج٦، ص١٧٢.

[٤٥] ابن أنس، مالك. **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، ج٢، ص٦٧٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص٦٣٨.

[٤٧] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ج٤، ص٥١.

[٤٨] فَرَّق بعض فقهاء الشافعية بين الذريعة والوسيلة بأن الذريعة تحتمل الإفضاء إلى المقصد، أمّا الوسيلة فإنها تستلزم المتوسَّل إليه؛ فمن حَبَس شخصًا ومنعه الطعامَ والشراب يُعتَبر قاتلاً له؛ وهذا يُعتَبر من باب تحريم الوسائل لا سدّ الذرائع، وكذلك مَنْع الماء فإنه مستلزمٌ عادةً لمنع الكلأ الذي هو حرام. انظر:

– السبكي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص١٢٠.

– العطار، حسن بن محمد. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج٢، ص٣٩٩.

الواسطة، فَتُفْعَلُ لِيُتَوَصَّلَ بها إلى ذلك الغرض المقصود... فكأن التَّحَيُّلَ مُشْتَمِلٌ على مقدمتين: إحداهما قَلْبُ أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر، والأخرى جَعْلُ الأفعال المقصودِ بها في الشرع معانٍ وسائلَ إلى قَلْبِ تلك الأحكام."[٤٩] ومفهوم الحيل قديمٌ؛ فقد سأل إسماعيل بن سعيد أحمدَ بن حنبل عن الحيلة في إبطال الشُّفعة فقال: "لا يجوز شيءٌ من الحيل في ذلك، ولا في إبطال حقّ مسلمٍ."[٥٠]

٦. المصالح والمقاصد:

لكنّ فكرة الوسائل، وإن كانت حاضرةً في بعض القواعد الفقهية مثل "مقدمة الواجب،"[٥١] لم تتبلور بشكل واضح ومتكامل إلا مع تَبلور فكرتي المصالح والمقاصد والتنظير لهما، وإفرادهما بالتصنيف في القرنين السابع والثامن، مع ثلاثة أعلام بارزين، هم: العزّ بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، والقَرافيُّ (٦٨٤هـ) والشاطبيُّ (٧٩٠هـ).

أمّا العزّ بن عبد السلام فإليه يرجع الفضل في التنظير لفكرة المصالح في كتابين: "القواعد الكبرى" (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، "القواعد الصغرى" (الفوائد في اختصار المقاصد)، وقد جعل فيهما فصولاً مخصوصةً للحديث عن الوسائل وأحكامها، وتبعه تلميذه الإمام القرافيُّ الذي جعل في كتابه "الفروق" جملة فصول تتصل الوسائل، بدأها بفصل بحث فيه الفرق بين المقاصد والوسائل، ونحوَ ذلك فعل في كتابه "شرح تنقيح الفصول"، وتتابع العلماء بعد ذلك على العناية بالوسائل والمقاصد بالاعتماد على العزّ والقرافيّ، ولم تحصل إضافات نوعية تُذكر حتى جاء الشاطبيُّ وتعرّض لمباحث الوسائل والمقاصد في كتابيه: "الموافقات"، و"الاعتصام."[٥٢]

[٤٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج٣، ص١٠٦.

[٥٠] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **المغني**، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ج٥، ص٢٦٢.

[٥١] التي صاغها القاضي أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) بقوله: "إذا أمر الله تعالى عبده بفعل من الأفعال وأوجبه عليه، وكان المأمور لا يُتَوصَّل إلى فعله إلا بفعلٍ غيره وجب عليه كل فعل لا يُتَوصَّل إلى فعل الواجب إلا به". انظر:
– أبو يعلى، محمد بن الحسين. **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، السعودية: د.ن، ط٢، ١٩٩٠م، ج٢، ص٤١٩.

[٥٢] انظر جهود العلماء في بيان الوسائل في القرن الثامن وما بعد في:
– مخدوم، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨٢-٩٦.

ثالثًا: منهجية المقاصد والوسائل

قد تقرر أن للمقاصد والوسائل معانيَ متعددة، وأن العلماء توسعوا في دلالات كلٍّ منها، ولهذا تتنوع الوظائف المبنية على تعدد الدلالات؛ نظرًا لاختلاف الاعتبارات، فلو حُملت الوسائل على معناها العام (طَلَبُ أمرٍ لحصول أمرٍ آخر) لتَرَتَّب عليها أحكامُ المقاصد وجوبًا ونَدْبًا، ووقع التفاضل بينها بحسب المراتب وقوة حصول المقصد، وبحسب تفاضل المقاصد نفسها، وهو ما يُقرر حفظَ موازين الشريعة ورعايةَ الأصلح، ويوضح مرونة النظر الفقهي المتحرك مع مؤشر المصالح والمفاسد. أمّا إن حُملت الوسائلُ على المعنى الخاص (ما لا يُقصدُ لذاته) فيُنظر هنا إلى المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة؛ بما يحقق مراعاةَ البُعد التاريخي للتشريع الفقهي، وتَجَدُّدَ الوسائل مع الحفاظ على المقاصد، وبهذا تُحَلّ مشكلة الثابت والمتغير.

ولتوضيح ما يسميه البحث "منهجية المقاصد والوسائل" لا بد من معالجة مبناها وطريق إثباتها، واختلاف الفقهاء فيها، وتقسيمها، وقواعدها على الوجه الآتي:

١. مبنى الوسائل وطريق إثباتها:

قد تَقَرَّر أن المقاصد هي الـمُتضَمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرقُ الـمُفْضية إلى المقاصد، وأنها –من حيث هي وسائلُ– غيرُ مقصودة لأنفسها، وهذا إذا كان كافيًا في ضبط حدّ الوسائل والمقاصد في الجملة –كما تمّ في المفاهيم– فإنه لم يكن ليُلغي الخلاف الفقهي الواقع في تقرير جملة من الأحكام مما رُدّ إلى منهجية الوسائل والمقاصد أو نُزّل عليها، فوقع الاختلاف في أنها وسائلُ أو مقاصدُ؛ نظرًا لاختلاف الأنظار فيها؛ هل هي تعبدية أو تعليلية؟

وههنا أصلٌ يجب تقريره؛ لأنه لا يمكن دَرْكُ أصلِ المسألة وأوجهِ ما يقع فيها من خلافٍ دون استحضاره، وهو أن مبنى مسألة الوسائل على تقرير مسألة المقاصد، ومبنى مسألة المقاصد على فكرة المصالح، ولا يمكن القول بالمصالح إلا على قاعدة التعليل والقولِ: إن أحكام الشريعة مُعَلَّلة، ولذلك رأينا الشاطبيَّ ابتدأ كتابه "الموافقات" –قبل

الشروع في "كتاب المقاصد"- ببيان "مقدمة كلامية مسلَّمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا"، وهي مسألة وقع فيها الخلاف في علم الكلام، فذهب المعتزلة إلى أن أحكام الله تعالى معللةٌ، وهو اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين،[٥٣] ولكنّ القياس الذي تم تقريره دليلاً من أدلة التشريع مَبناه على العلة والتعليل، ومن هنا اضطُرَّ مَن أنكر تعليل أحكام الله -كالرازي مثلاً- إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، ولكن على معنى أنها "العلامات المُعَرِّفة للأحكام خاصةً"، وليست بواعثَ أو أسبابًا، ولهذا فإن علماء المقاصد لجؤوا إلى توسيع مسألة التعليل هذه، وأخرجوها من باب القياس فلم تَعُد جزءًا منه ومقصورةً عليه، ومن ثَمّ كانت فكرة المقاصد مبنيةً على أن التعاليل لتفاصيل الأحكام مستمرة في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذا الباب ثبت القياس، والاجتهاد، ومن هذا الباب أثبت الشاطبيُّ مسألة مآلات الأفعال، وأنه لا بدّ من اعتبار المُسَبَّبات في الأسباب، واعتبر ذلك أصلاً ينبني عليه قواعدُ، منها: قاعدة الذرائع، وقاعدة الحيل،[٥٤] وقد سبق أن هذه القواعد كلها ذات صلة بمسألة الوسائل.

أمرٌ آخر ينبغي أن نعيه، هو أنه في باب القياس جرى التفريق بين العِلَّة والحكمة، فجرى التعليلُ بالعلة دون الحكمة؛ لكون العِلَّة منضبطةً ومتعديةً، فجاءت فكرة المقاصد والمصالح -وَفق تنظيرات العزّ والقَرافيِّ والشاطبيِّ وغيرهم- بضبط جديد يتجاوز فكرتي العِلَّة والحكمة من باب القياس، فلم تُعُد المقاصد هي الحِكَم؛ لأن النظر في فلسفة الشريعة، ونَظْمَها في منظومة المصالح والمفاسد، وطَرْدَ التعليل في تفاصيل الشريعة والبَرهنة عليه، كلُّ ذلك جعل من فكرة المقاصد والمصالح أبعدَ من مجرد الحكمة أو أسرار الشريعة، فحين كانت فكرة المقاصد ثاوية في العِلَّة من باب القياس كانت جزئية وقاصرة، ولكن

[٥٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٢، ص٤. ومن المفيد أن الشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي استدعى قول الشاطبيِّ في التعليل في مناسبة حديثه عن الفرق بين قاعدة الوسائل وقاعدة المقاصد. انظر:

- المكي، محمد علي. **تهذيب الفروق والقواعد السَّنِيَّة في الأسرار الفقهية**، مطبوع بحاشية الفروق للقرافي، ج٢، ص٤١.

[٥٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٤، ص١٦٠-١٧٢.

حين أُخرجت من باب القياس ووُزنت الشريعة كلُّها بميزانها واتضحت أصولها وفروعها أصبحت أصلاً يُبنى عليه، ولم تعد وسيلة لإثبات العِلَّة في القياس؛ لأن فكرة المقاصد مبنية على التعليل كما سبق، بينما الحكمةُ مبنيةٌ على المعنى التَعَبُّدي، ولهذا قال المَقرِّي: "التدقيق في تحقيق حِكَم المشروعية من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين؛ بخلاف استنباط علل الأحكام وضَبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكَم، لا سيما فيما ظاهره التعبد؛ إذ لا يُؤمَن فيه من ارتكاب الخطر والوقوع في الخَطَل، وحَسْب الفقيه من ذلك ما كان منصوصًا أو ظاهرًا أو قريبًا من الظهور."[٥٥]

وقد وضع الشاطبيُّ أصلاً للفرق بين التعبدي والتعليلي، وعبّر عن التعليلي في بعض الأحيان بعبارة "ما هو من قَبيل العاديّات أو من قَبيل ما يُعقَل معناه"، أو عُرفت مصلحتُه أو مفسدته، أمّا التعبدي فهو "ما لم يُعقَل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه."[٥٦]

ومع كون الشاطبيِّ أصَّل قانونًا عامًّا: أن الأصل في العبادات التعبُّد وفي المعاملات التعليل، فإنه أوضحَ مسألة مهمة –بناء على الضابط السابق للعادي والتعبدي– يتداخل فيها التعبدي بالتعليلي، فقال: إن الطهارات والصلوات والصيام والحج كلّها تعبدي، وإن البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات كلها عادي؛ لأن أحكامها معقولة المعنى، لكنّها مع كونها عاديّات لا بدّ فيها من التعبُّد؛ إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خِيْرة للمكلف فيها، وبهذا بان الاشتراك في القسمين في معنى التعبد، ولذلك رتّب عليه مسألة دخول الابتداع من هذا الوجه في العاديّات كالعباديات.

وغرضي هنا بيان ضابط العادي والتعبدي؛ لأنني أرى أنه يَصلح اعتباره هنا في الوسائل؛ أي إن ما كان منها من قَبيل العاديّات أو مما يُعقَل معناه يَسقطُ اعتباره لذاته،

---

[٥٥] المَقرِّي، **القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠٧.

[٥٦] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج١، ص٤٧٢. انظر أيضاً:
– الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢م، ج١، ص٥٧٠.

ويُنظَر فيه إلى ما يحقق المقصد؛ لا سيما إذا لم يأت النصُّ أو الدليل على أنه مُقَيَّدٌ بأمر شرعي لا خيرة للمكلف فيه، أو كان مما يخضع للتغير أو التجدد.

٢. اختلاف الفقهاء في الوسائل:

وإذا كنا قد قررنا حقيقة الوسائل وأساس إثباتها على هذا النحو، فمن المفيد الإقرار بأنه مع إقرار أصل المسألة فإنها لم تجرِ على قانون واحدٍ لدى جميع الفقهاء؛ صحيحٌ أن مفهوم الوسائل والمقاصد موجودٌ قديمًا، إلا أنه على هذا الشكل من التنظير والضبط متأخرٌ، ولذلك حين يتم تنزيله على جملة من الأحكام الفقهية المقررة سابقًا يَحصل فيه الخُلْفُ، بل إن الخلاف بين الفقهاء يقع -قبل ذلك- في تقرير المقاصد والوسائل تبعًا للخلاف في أصله وهو التعليل. والخلاف الفقهي يقع هنا من أوجه:

أولها: هل تلك الوسيلة من باب العبادات أو العادات؟ كما في زكاة الفطر؛ هل تُخرَج من الأصناف المنصوصة حصرًا أو يجوز إخراج القيمة؟ والسبب يرجع إلى "اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية؛ هل هي عبادة كالصلاة والصيام، أم هي حقٌّ واجب للفقراء على الأغنياء؟"[٥٧]

وثانيها: أن الخلاف قد يقع من جهة الاختلاف في تعيين المقصد، ففي زكاة الفطر نفسها مثلاً؛ هل المقصد الإغناءُ ذلك اليومَ أو الاقتياتُ؟ فمَن رأى الأول رأى جواز دفع القيمة، ومَن رأى الثاني حصر الإخراج في القوت.

وثالثها: أن الخلاف قد يقع في تعيين الشيء؛ أهو وسيلة أم مقصد؟ كما في الاعتكاف مثلاً، فمَن رآه مقصدًا رأى أن الخلوة في ذاتها مقصودة، ومَن رآه وسيلة قال: إن الاعتكاف ليس مقصودًا لذاته بل مقصودٌ منه حصول التعبد لله، قال المَقرِّي: "قال النعمان [بن ثابت أبو حنيفة]: ليس الاعتكاف في نفسه بعبادة مقصودة، وإنما يصير

---

[٥٧] ابن رشد الحفيد. أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م، مرجع سابق، ج٢، ص٦. انظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ج٢، ص٣٠٤.

عبادةً بالصوم،... وقال الشافعي: أصل شرعية الاعتكاف طلَبُ ليلة القدر، فلا يليق به [إلا] الاتباع، فلا يُشترط الصومُ، فيُبنى على قاعدة أن الأصل لا يكون تابعًا."[٥٨]

ولا ينبغي أن تساق مثل هذه الاعتبارات لتأبيد الخلاف أو للتخيير بين الآراء؛ وإلا لم تُجدِ البحوث المتجددة في مسائل الفقه ومنهجياته في ميدان العمل، ولكنّ الغرض من سَوْق تلك الاعتبارات تَفَهّمُ مبنى الخلاف لدى الفقهاء السابقين، أمّا بالنسبة إلينا فلا بد من ترجيح قولٍ، وسلوك منهجٍ تَطّرد فيه الجزئيات وَفق المنهجيات التي تتطور باستمرار، فيُضيف فيها اللاحق إلى السابق.

٣. تقسيم الوسائل:

جرت تقسيمات عديدة للذرائع التي قلنا: إنها الوسائلُ في لغة المالكية قبل نضوج فكرة الوسائل مع المقاصد،[٥٩] ولكنّها في أغلبها تقسيمات شكلية، أو لفظية بعبارة السابقين، فالباحث لا يهتم بالتفصيل والتفريع الذي لا ينبني عليه عمل أو أثرٌ، وهو ما سنجتهد في بيانه، فَبِتَأَمل المسألة يتضح لنا أن الشارع قد نصّ على أمور معينة وجدنا أنها وسائلُ، ونصّ على أمور أو مبادئ كلية وسكت عن وسائلها المُحَقّقة لها، فبان بهذا أن الوسائل قسمان: قسمٌ مسكوتٌ عنه، وقسم منصوصٌ، وهذان القسمان مما نهتم لهما؛ لأن لهما أثرًا في بيان الثابت والمتغير من الوسائل.

أمّا القسم المسكوت عنه فقد بَنيته على قاعدةٍ ذكرها الشاطبيُّ في قوله: "كلُّ دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا غيرَ مُقيّد، ولم يُجْعَلْ له قَانُونٌ ولا ضَابِطٌ مَخْصُوصٌ؛ فهو رَاجِعٌ إلى معنى معقولٍ وُكِل إلى نظر المُكَلَّف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات."[٦٠] وعليه يمكن القول: إن

[٥٨] المَقرّي، **القواعد**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٨-٥٧٩. وانظر أحكام الاعتكاف وأسباب اختلافهم فيه في:
- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٦.

[٥٩] انظر تقسيمات الوسائل المشار إليها في:
- مخدوم، **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٦٩-١٨٦.

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة مكتبة الأسرة)، ص٢٣٥.

العدل والإحسان والعفو مقاصدُ متضمنةٌ للمصلحة في ذاتها، سكت الشارع عن وسائلها لانفتاحها وعدم حصرها، ولتطورها وسعة كيفياتها وتطبيقاتها.[٦١]

وأمّا القسم المنصوص عليه فإنه مما يقع فيه الاختلافُ، وهو محل الاجتهاد والتحرير؛ لحرص فئة من المجتهدين على الامتثال للنصوص عامة، ولوقوف الظاهرية على الظواهر وإنكار المقاصد، ولهذا عُدّ إغفال منهجية التمييز بين المقصد الثابت والوسيلة المتغيرة في فهم السنة النبوية من أسباب الخلط والزلل في فهم السُّنة.[٦٢]

٤. المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة:

من طبيعة المقاصد أنها ثابتة؛ ما دامت مطلوبة لذاتها، ومن طبيعة الوسائل أنها من حيث هي وسائل غير مطلوبة لذاتها؛ أي إنها غير ثابتة، ولكن ثمة قاعدة قررها العلماء تقول: إن للوسائل أحكامَ المقاصد؛[٦٣] أي إن حكم الوسائل تَبَعٌ للمقاصد، من الندب والإيجاب والتحريم والكراهة والإباحة،[٦٤] وهذا قد يوقعُ في وهم أن الوسيلة ثابتة، لكنّ تلك القاعدة ليست على إطلاقها؛ لأنّا نعلم أن بعض الوسائل متغيرة ومتجددة، فقد يتحقق المقصد بغير تلك الوسيلة المنصوصة، ومن ثَمّ لا تأخذ حكمه، بل إن مما يؤكد أنها

---

[٦١] تَجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ يوسف القرضاوي ذكر مسألة "تقرير المقصد الشرعي دون تعيين وسيلة" في كتابه:
– القرضاوي، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٧٤-١٧٥، وذكر من أمثلته: الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن، لا بدّ من التنبيه على أن هذه الأمثلة ليست مقاصدَ بل وسائل، فالشورى وسيلة لتحقيق مقصد العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة أنشأ المسلمون لها نظام الحسبة وهو وسيلة أيضًا، وقرر الإمام العزّ بن عبد السلام أن "نَصْب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح الخاصة والعامة". انظر:
– ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨. وقال أيضًا: "الأمر بالمعروف وسيلة إلى تحصيل مصلحة ذلك المعروف، والنهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر". انظر:
– ابن عبد السلام، العز. **الفوائد في اختصار المقاصد، (القواعد الصغرى)**، تحقيق: إياد طباع، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٦م، ص١٤٠.

[٦٢] انظر مثلاً:
– القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م، ط٢، ص١٥٩.

[٦٣] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص٥٣. انظر أيضاً:
– القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦.

[٦٤] ابن عبد السلام، **الفوائد في اختصار المقاصد، (القواعد الصغرى)**، مرجع سابق، ص٤٣.

ليست مطلقةً؛ قولُ ابن الشاط: "ما قاله -أي القرافي- من أن حكم الوسائل حكمُ ما أفضت إليه من وجوب أو غيره، مَبنيٌّ على قاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ، والصحيح أن ذلك غيرُ لازم فيما لم يصرح الشرع بوجوبه، والله تعالى أعلم."[٦٥] وأوضح في موضع آخر أن قاعدة "الوسائل تَتْبَعُ المقاصدَ في الأحكام" إنما هي في الوسائل الشرعية لا الوسائل العاديّة.[٦٦]

كما أنه قد يُتوسل بما لا يَحل؛ إذا لم يمكن التوسل إلى تحقيق أرجح المصالح أو دَفع أفدح المفاسد إلا بذلك، مثلِ النطق بكلمة الكفر فإنه يجوزُ؛ للإكراه، ما دام القلب مطمئنًّا بالإيمان؛ فالتلفظ فيه صونٌ للحياة، وعدمُ التلفظ بها فيه رَفع لراية الدين، والتضحيةُ بالأرواح في سبيل الدين جائزةٌ.[٦٧]

ويمكن إيضاح تَغَيُّر الوسائل من خلال جملة أمور:

أ. قواعد الوسائل الدالة على التغيُّر:

انبنى على ثبات المقاصد وتَغَيُّر الوسائل جملةُ قواعد:

أولها: مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبدًا:

فإذا تعارضت المقاصد والوسائل وجب مراعاة المقاصد وتقديمُها على الوسائل؛ لأن المقاصد هي الغاية المطلوبة، فإذا وَجد المصلي المتيممُ الماءَ أثناء الصلاة لم يقطع صلاته؛ لأن الماء وسيلة عند مالك.[٦٨]

ثانيها: الوسائل تقوم بقيام المقاصد وتسقط بسقوطها

فإذا أمكن تحقيق المقاصد من دون الوسيلة المُعَيّنة لم يُتَوسَّل بها، قال الشاطبيُّ: "قد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائلُ غيرُ مقصودة لأنفسها، وإنما هي تَبَعٌ للمقاصد؛

[٦٥] ابن الشاط، أبو القاسم قاسم بن عبد الله. **إدْرَار الشروق على أَنْوَاءِ الفروق**، حاشية على الفروق للقرافي مطبوعة بهامشه، ج٢، ص٣٢.

[٦٦] المرجع السابق، ج٣، ص١١١.

[٦٧] بزا، **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية**، مرجع سابق، ص٣٨٥-٣٨٦.

[٦٨] المَقرّي، **القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٠.

بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو تُوُصِّلَ إلى المقاصد دونها لم يُتَوَسَّلْ بها، وبحيث لو فرضنا عدمَ المقاصد جملةً لم يكن للوسائل اعتبارٌ بل كانت تكون كالعبث."[٦٩] وقال القَرافيُّ: "وإذا تَيَسر المقصود بدون وسيلة مُعَيَّنَةٍ سقط اعْتِبَارُهَا."[٧٠]

ومثال ذلك ضَرْبُ الصبيان على ترك الصلاة والصيام وغير ذلك من المصالح، "وإنما جاز لكونه وسيلةً إلى مصلحة، فإذا لم يَحصل التأديب سقط الضربُ...؛ لأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد."[٧١]

ثالثها: يُغْتَفَر في الوسائل ما لا يُغْتَفَر في المقاصد

ومدار هذه القاعدة على أن الوسائل ما دامت مقصودة لغيرها، فإنه يتم التساهل فيها بخلاف المقاصد، ومن هذا الباب رأى الفقهاء عدم حُرمة السفر ليلة الجمعة؛ لأن السفر ليلة الجمعة وسيلةٌ لتَرْك الجمعة، وكذلك تحريم التثليث في الوضوء عند ضِيق الوقت مع جواز الاشتغال بالسنن في الصلاة إذا شَرَع فيها وقد بَقِي من الوقت ما يَسَعها فقط.[٧٢]

فهذه القواعد والاعتبارات بُنيت على مبدأ ثبات المقاصد دون الوسائل، وتَغَيُّر الوسائل التي تَقبل التبديل والتجديد والتكييف؛ بحسب الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال والأعراف والقدرات والإمكانات، والوسائل كذلك يمكن أن ينوب بعضها عن بعض، ويقوم بعضها مقام بعض؛ ما دامت تحقق المقصد.

---

[٦٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج٢، ص٣٥٣. انظر أيضاً:
- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣.
- المَقرّي، **القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

[٧٠] القرافي، أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمد بو خبزة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ج٣، ص١٧٧.

[٧١] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ص١٢١.

[٧٢] الزحيلي، محمد. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٦٨٧-٦٨٨.

ب. ضوابط تَغَيُّر الوسائل المنصوصة:

وإذا كنا قد أشرنا من قبلُ إلى أن الخلاف واقعٌ في الوسائل المنصوص عليها، وأوضحنا الأوجه التي يرجع إليها مثل هذا الخلاف، فإنه ينبغي ضبط المسألة –مفهومًا ومنهجًا– على ما بيّنّاه، وذلك بأنه مع كون الوسيلة منصوصًا عليها تبقى وسيلة غير مقصودة لذاتها، ويمكن ضَبط تَغَيُّر الوسائل المنصوصة على النحو الآتي:

- أن تكون الوسيلة مما عُلم مقصود الشارع منها ووُجد ما يقوم مقامها بنظيرها أو أَتَمّ منها:

فالوسيلة المنصوصة، إذا وُجد ما يُعَوّضها من الوسائل فهو أولى؛ وإن لم يَرد به النصّ، وضابطُه ما أوضحه الإمام ابن القيم بقوله: "ما نَصَّ عليه الشارع من الأعيان التي يقوم غيرها مقامها من كل وجه أو يكون أولى منها، كَنَصِّهِ على الأحجار في الاستجمار، ومن المعلوم أن الخِرَقَ والْقُطْنَ والصُّوفَ أَوْلَى منها بالجواز، وكذلك نَصُّهُ على التراب في الغُسل من ولوغ الكلب، والأُشْنَانُ أَوْلَى منه،[٧٣] هذا فيما عُلم مقصود الشارع منه، وحصولُ ذلك المقصود على أتم الوجوه؛ بنظيره وما هو أولى منه."[٧٤]

ومن هذا الباب أيضًا مسائلُ ما يسمى بـ "الطب النبوي" مثلاً –وهي تسميةٌ متأخرة–، فقد نصَّ غيرُ واحدٍ من الأئمة –كابن خلدون والقاضي عياض ووليّ الله الدِّهْلِوِيّ– على أنها من العاديّات وليست من الوحي، فالمقصد حفظُ الأبدان، والعلاج من الأمراض، لا تلك الأدوية الواردة في الأحاديث النبوية بعينها. وكذلك وسائلُ النظافة كالسواك وغيره.

---

[٧٣] فالحديث ينص على غسل الإناء سبع مرات إحداهن بالتراب، فإن جعل مكان التراب غيرَه كالصابون مثلاً، هل يُجزئ؟ وجهان عند الحنابلة. "أحدهما لا يُجْزِئُهُ؛ لأنه طَهَارَةٌ أُمِرَ فيها بالتراب، فلم يَقُمْ غَيْرُهُ مقامه، كالتيمم؛ ولأن الأمر به تَعَبُّدٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ، فلا يجوز القياس فيه. والثاني: يُجْزِئُهُ؛ لأن هذه الأشياء أبلغ من التراب في الإزالة، فَنَصُّهُ على التُّرَابِ تنبيهٌ عليها؛ ولأنه جَامِدٌ أُمِرَ به فِي إزالة النجاسة، فَأُلْحِقَ به ما يماثله كالحجر في الاستجمار". انظر: – ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠.

[٧٤] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٩.

ويمكن الاستشهاد هنا على هذا الأصل بحديث رافع بن خَديج، قال: قلت يا رسول الله! إنّا لاقو العدو غدًا، وليست معنا مُدًى؟ فقال: "اعْجَلْ أو أَرِنْ، ما أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ الله فَكُلْ، ليس السِّنَّ وَالظُّفُرَ،..."[٧٥] فههنا أرشده النبي ﷺ إلى رعاية المقصد، وأن الوسيلة متغيرة، قال النووي: "في هذا الحديث تصريحٌ بجواز الذبح بكل مُحَدَّدٍ يَقْطَعُ إلا الظُّفُرَ وَالسِّنَّ وسائرَ العظام، فيدخل في ذلك السَّيْفُ وَالسِّكِّينُ والسِّنَانُ والحجر والخشب وَالزُّجَاجُ وَالْقَصَبُ وَالْخَزَفُ وَالنُّحَاسُ وسائرُ الأشياء المُحَدَّدَةِ، فَكُلُّهَا تَحْصُلُ بِهَا الذَّكَاةُ."[٧٦]

وإغفال هذا الملحظ في تَغَيُّر الوسيلة مع التمسك بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع يوقِع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر، مثل ما وقع لبعض الفقهاء من حَصر مفهوم القتل العمد الموجِب للقوَد بالسيف؛ أخذًا بحديث "كل شيء خطأ إلا السيف!"[٧٧] قال ابن عاشور: وهذا "عندي أنه أَخْذٌ بالصفة التي كانت هي الغالبةَ على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكمُ القوَد، وهي السيف، ثم أُلحق بالسيف كلُّ آلة محددة؛ بطريق القياس في وصف الأصل، ثم أُلحق الخَنْقُ المُزهق للروح، والحرق بالنار، والذبح بالقصب؛ بطريق القياس أيضًا. ووُقف عند ذلك، فنُفي القصاص في القتل برمي صخرة صماء من علوٍّ على جالس تحته، والقتلِ بضرب الرأس بدبوس، والإغراقِ مكتوفًا،

---

[٧٥] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، كتاب: العقيقة، باب: مَا نَدَّ من البهائم فهو بِمَنْزِلَةِ الوَحْشِ، ج٧، حديث رقم٥٥٠٩، ص٩٣. انظر أيضاً:
– مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الأضاحي، باب: جواز الذَّبْحِ بِكُلِّ ما أَنْهَرَ الدَّمَ، إلا السِّنَّ، وَالظُّفُرَ، وَسَائِرَ العِظام، ج٣، حديث رقم١٩٦٨، ص١٥٥٨.

[٧٦] النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج١٣، ص١٢٣.

[٧٧] وهو حديث ضعيف جدًّا، انظر:
– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج٣٠، ص٣٧٤.
– الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ج٩، ص٢٧٣.
– ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. **المصنف**، تحقيق: كمال الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ج٥، ص٣٤٨.

والتجويعِ أيامًا متوالية، وما ذلك إلا لأنه جَعَل أصلَه في هذا الحكم اللفظَ أو الوصفَ دون المقصد."[٧٨]

- أن تكون الوسيلة المنصوصة مرتبطة بعُرف أو حال أو زمان:

ومما يُحمَل على رعاية المقاصد دون الثبات على الوسائل، أن بعضها يتجدد بتطور المعرفة وتَقَدّم تقنياتها، فإن التمسك بظواهر النصوص قد يُضيّع المقصد، وما قرّره الإمام القَرافيّ بخصوص الأحكام التي مَدركها العوائد يَصلح أن يكون للوسائل أيضًا؛ إذ قال: "إن استمرار الأحكام التي مَدْركها العوائد مع تَغَيّر تلك العوائد خلافُ الإجماع، وجهالةٌ في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يَتْبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تَغَير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة."[٧٩]

ومثال هذا قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (الأنفال: ٦٠)، فأرشد الله سبحانه إلى إعداد القوة، التي هي وسيلة حفظ مصالح الإسلام والمسلمين، وذكر وسيلة الخيل من وسائل القوة وهي متغيرة، فلو اقتُصر عليها لَفَات المقصد بالكلية؛ بالرغم من وجود أحاديث كثيرة عن فضل احتباس الخيل وعظيم الأجر فيه !. بل تَغَيُّر نظام الغنائم مع تَغَيُّر نظام الجهاد ووسائله؛ فقد كان الرجل قديمًا يشتري سلاحه من ماله الخاص، ويتعهد صيانته، ولذلك كان الحكم يفترق في الغنيمة بين الراجِل والفارس، ولكن أصبح للدول اليوم جيوش يوكَل إليها تلك المهمة، وتتولى الدول رعايتها وتوفير كل السبل اللازمة لها.[٨٠]

ومن هذا الباب يمكن إدراجُ مسألة الجمود على دفع زكاة الفطر من الأصناف المنصوصة، فلا معنى للقول إنها مقصودة لذاتها؛ مع فوات فائدتها وضياع مردودها على

---

[٧٨] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٢.

[٧٩] القرافي، أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ص٢٣.

[٨٠] الغزالي، **السّنة النّبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مرجع سابق، ص١٦٠-١٦١.

مستلميها!. ومنه كذلك مسألة إثبات هلال شهر رمضان،[٨١] فلم يَعُد هناك مبرر للإصرار على رؤيته بالعين المجردة مع تَقَدّم الوسائل العلمية وتطورها، فالقول: إن الإسلام لا يتعارض مع العلم ينبغي أن يتجسد عملاً لا قولاً، ومصداقُه اتباع الوسائل العلمية في هذا وأمثاله. ومن هذا الباب أيضًا "الوسائل التنظيمية التي اتبعت في الزمن الأول للإسلام من أجل تنظيم الشورى واختيار رئيس الدولة، إنما هي إجراءات وسيلية صرفة مقصودها إقامة شورى حقيقية... ولم تعد تلك السمات والأساليب كافية ولا ملائمة."[٨٢]

فالتمسك بالظواهر قد يُفوّت الأصلح من الوسائل لتحقيق المقصد؛ لأن تطور الوسائل وتراكم المعارف يجعل العديد من الوسائل المنصوصة (لا النصوص) ممارساتٍ ترجع إلى حِقَب تاريخية سابقة على تَقَدّم المعرفة ووسائلها الحديثة التي حلّت محل تلك الوسائل القديمة، وربما يُضيّع التمسكُ بالوسائل القديمة تحقيقَ المقصد على أكمل وجه.

- العقود تصحُّ بكل ما دلّ على مقصودها:

ومما يدخل في الوسائل ما يفيد معنًى "كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تَعَرّف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه، وقد اتضح أن الوسائل مجعولةٌ في الدرجة الثانية من المقاصد،"[٨٣] فالجمود على ظواهر الوسائل من شأنه كذلك أن يجعل المباني مقدمةً على المعاني في مسائل مبنية أساسًا على المعاني كالمعاملات المالية، ولهذا جوّز الإمام أحمد وغيرُه العقودَ بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، دون اشتراط لفظ معين في الإيجاب والقبول؛ لأن ذلك وسيلة إلى المقصود وهو الدلالة على التراضي، ولهذا قرر ابن تيمية أن هذه القاعدة التي تقول: "العقود تصحّ بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدل عليها أصول الشريعة، وهي التي تعرفها القلوب."[٨٤]

---

[٨١] ممّن رأى الرؤية من الوسائل المتغيرة يوسف القرضاوي في:
– القرضاوي، **دراسة في مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٧٩.

[٨٢] الريسوني، أحمد. **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٦٠. وقد سبق إلى تطبيق مبدأ الوسائل على الشورى، انظر:
– الغزالي، **السّنة النّبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، مرجع سابق، ص١٦٣.

[٨٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤١٨.

[٨٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١، ص٨، و ج٢٩، ص١٣.

ومما يدخل في هذا الباب: "استعمال بعض صيغ العقود في غير ما وُضعت له؛ إذا قُرن بها ما يَصرفها إلى مقصودٍ، مثل استعمال لفظ (وهبت) في عقد النكاح إذا قُرن بلفظ صداق، وكذلك لفظ (مَلَّكْتُكها)، ومنه تعارض لفظ الواقف مع مقصده إذا قام على مقصده دليلٌ غيرُ لفظه، وكان لفظه يخالف ذلك، ولذلك قال الفقهاء: إذا استقامت المعاني فلا عبرة بالألفاظ."[٨٥]

- أن تَعْرَى الوسيلة عن دليلٍ يُجَرّدها للمعنى التعبدي:

فإن ركنَ الوسائل المنصوصة المتغيّرة ألا يقوم فيها معنى التعبد لذاتها، ومن ثَمّ كان التَغَيُّر قائمًا على أساس التعليل، والأصل في هذا أمران:

الأول: في مفهوم التعبدي والتعليلي، فقد قرر الإمام العزّ أن المشروعات ضربان: معقول المعنى؛ أي إنه ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، وما لا يُعقل معناه؛ أي لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويُعَبّر عنه بالتعبد. قال: "وفي التعبد من الطواعية والإذعان فيما لا تُعلَم حكمته ولا تُعرف علته ما ليس فيما ظهرت علته وفُهمت حكمته؛ فإن مُلابسَه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تَعَبد به إلا إجلالاً للرب وانقيادًا إلى طاعته. ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان."[٨٦]

الثاني: في مجال التعبد والتعليل، فقد قرر الإمام الشاطبي أن الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التَّعَبُّدُ دون الالتفات إلى المعاني، وأن أصل العادات الالتفاتُ إلى المعاني، وأضاف أنه "لم يكن بُدٌّ من الرجوع –في هذا الباب– إلى مجرد ما حَدَّهُ الشَّارِعُ، وهو معنى التَّعَبُّدِ؛ ولذلك كان الْوَاقِفُ مع مُجَرَّدِ الاتباع فيه أولى بالصواب، وَأَجْرَى على طريقة السلف الصالح، وهو رأيُ مالك رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماءَ المطلق، وإن حصلت النظافة بغير ذلك، وامتنع من إقامة غيرِ التَّكْبِيرِ مَقَامَهُ وَالتَّسْلِيمِ كذلك، وَمَنَعَ من إخراج الْقِيَمِ في الزكاة، واقتصر على مجرد

[٨٥] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤١٩.

[٨٦] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨.

العَـدَدِ في الكفّـارات، إلى غـير ذلـك مـن مُبَالَغَاتِـهِ الشـديدة في العبـادات الـتي تقتضـي الاقتصارَ على محض الْمَنْصُوصِ عليه أو ما مَاثَلَه."[٨٧]

ونحن هنا إنما نقرر الأصل فقط، ونخرّج عليه بعض الخلاف الفقهي القديم[٨٨] من أجل التفسير فقط، لا لأجل الجريان على تطبيقاته بالموافقة والتأييد، فإن من شأن منهجية الوسائل أن تتجاوز مثل هذا الفهم في مثل هذه التطبيقات التي نراها معقولة المعنى، مع توافر وسائل أجدى وأنفع من الوسائل القديمة المنصوصة، خصوصًا أن غير المالكية لا يوافقون على معنى التعبد هنا، وقد تَقَدّم كلام ابن القيم في مثل هذا من هذا البحث.

ويمكن التمثيل أيضًا في هذا الباب بالمسألة التي تردد فيها الإمام العزّ وجعلها مستثناةً من قاعدة سقوط الوسائل بسقوط المقاصد، وهي أن الناسك الذي لا شعر على رأسه مأمورٌ بإمرار الموسى على رأسه، مع أن إمرار الموسى على رأسه وسيلةٌ إلى إزالة الشعر فيما ظهر لنا، قال العز: "فإن ثبت أن الإمرار مقصودٌ في نفسه، لا لكونه وسيلة، كان هذا من قاعدة من أُمر بأمرين، فقدَر على أحدهما وعجَز عن الآخر."[٨٩] وتبعه في التردد الإمام القَرافيُّ فقال: "فيحتاج إلى دليل يدلُّ على أنه مقصودٌ في نفسه."[٩٠]

فهذه الضوابط الأربعة تَصلح أن تكون أصلاً يُبنى عليه تَغَيُّر الوسائل المنصوصة، حتى لا يُسرف قومٌ فيحوّلوا كل وسيلة منصوصة إلى متغيرة، أو يجعلوا كل وسيلة هي من قبيل التعبدي الواجب الامتثال له.

---

[٨٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، (طبعة دار ابن عفان)، ج٢، ص٥١٩.

[٨٨] الطهارة من النجاسة لا تحصل إلا بما يحصل به طهارة الحدَث؛ لدخوله في عموم الطهارة، وبهذا قال مالك والشافعي ومحمد بن الحسن وَزُفَرُ، وقال أبو حنيفة: يجوز إزالة النجاسة بكل مائعٍ طاهرٍ مُزِيلٍ للعين والأثر، كَالْخَلِّ، وَمَاءِ الورد، ونحوهما. وَرُوِيَ عن أحمد ما يَدُلُّ على مثل ذلك. انظر:
– ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج١، ص٩.

[٨٩] ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٩.

[٩٠] القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣.

هكذا تتضح أهمية منهجية المقاصد والوسائل في فقه الشريعة نصًّا وتنزيلاً؛ لأن غيابها من شأنه أن يضيّع كثيراً من المصالح، سواء في النظر إلى النصوص الشرعية أم في تطبيق الأحكام الفقهية وتنزيلها على الواقع، وهي منهجية من شأنها أن تعصم الفقيه من الجمود، وأن توضح علاقة الثابت بالمتغير في النص والأحكام وَفق منهجية منضبطة، والله تعالى أعلم.

خاتمة:

خلَص البحث إلى أنَّ "الوسائل" تصلُح أن تصاغ في نظرية يمكن أن تسمى "نظرية الوسائل"، وأنَّ التمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة يَصلح أن ينتصب منهجيةً صالحةً للاجتهاد الفقهي بحيث يفرّق بين الثابت والمتغير من الوسائل حتى لا يتم الجمود على المنصوص بدافع تَوَهّم التعبد في كلِّه، وقد عالج البحث ثلاثة محاور: المفاهيم، وتاريخ المنهجية في العقل الفقهي، وأبعاد المنهجية المقترحة.

وفيما يخص المفاهيم، خَلَص البحث إلى أن للمقاصد معانيَ متعددة، يهتمُّ لها – جميعًا– الأصوليون والفقهاء، ولكنّ وظائف معرفتها تتفاوت فيما بينها، فتُطلق ويُراد بها ما وراء الأعمال من معانٍ وحِكَم وعلل، وتُطلق على الأعمال نفسها. وفي حين انشغل عامة العلماء بالمقاصد على المعنى الأول (ما وراء الأعمال) انشغل بحثنا بالمعنى الثاني.

وموضوع الوسائل المتغيرة هو مما يقع فيه الغلط، ومنشأ الغلط عدمُ تحرير المفهوم أولاً، ثم عدم تحرير محل الحكم الفقهي ثانيًا. فانشغال علماء المقاصد بتوضيح البُعد المنظومي لأحكام الشريعة فرضَ التوسعَ في إطلاق مصطلح الوسائل، على معنى (طَلَب أمرٍ لأمرٍ آخر)، على حين أن البُعد العملي الفقهي المتعلق بجهة معرفة الأحكام وفقه تنزيلها على الواقع، اقتضى معنىً خاصًّا للوسائل يظهر فيه المعنى الأداتي لها بوصفها وسائلَ أو طرقًا مؤديةً إلى المقصود. وعليه فإن مدلول الوسائل في بُعدها العملي يشتمل على مكوّنين هما: كونها أداةً غيرَ مقصودة لذاتها، وكونها من العاديّات وليس مما يُتَعبَّد به لذاته.

ومبنى مسألة الوسائل على تقرير مسألة المقاصد، ومبنى مسألة المقاصد على فكرة المصالح، ولا يمكن القول بالمصالح إلا على قاعدة التعليل. ولكنّ الخلاف الفقهي يقع هنا من أوجه؛ أولها: هل تلك الوسيلة من باب العبادات أو العادات؟ وثانيها: أن الخلاف قد يقع من جهة الاختلاف في تعيين المقصد؛ هل هو هذا أو ذاك؟ وثالثها: أن الخلاف قد يقع في تعيين الشيء؛ هل هو وسيلة أو مقصد؟ وهل هو مأمورٌ به أمر الوسائل أو أمر المقاصد؟ ولكن، لا ينبغي أن تُساق مثل هذه الاعتبارات لتأبيد الخلاف أو للتخيير بين الآراء؛ وغرض البحث من سَوْق تلك الاعتبارات تَفَهّمُ مبنى الخلاف لدى الفقهاء السابقين، أمّا بالنسبة إلينا فلا بدّ من ترجيح قولٍ وسلوك منهجٍ تَطّرد فيه الجزئيات وَفق المنهجيات التي تتطور باستمرار، فيُضيف فيها اللاحق إلى السابق.

وقد جرت تقسيمات عديدة للذرائع التي قلنا: إنها الوسائلُ في لغة المالكية، ولكنّ أغلبها تقسيماتٌ شكلية، أو لفظية، ولذلك اختار البحث أن يقسمها تقسيمًا عمليًّا؛ هو أن الوسائل قسمان: قسمٌ مسكوتٌ عنه، وقسم منصوصٌ، وقد انشغل بهما البحث؛ لأن لهما أثرًا في بيان الثابت والمتغير من الوسائل.

بنى البحث القسمَ المسكوت عنه على قاعدة: "كلُّ دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا غيرَ مُقيّد، ولم يُجْعَلْ له قَانُونٌ ولا ضَابِطٌ مَخْصُوصٌ؛ فهو رَاجِعٌ إلى معنى معقولٍ وُكِل إلى نظر المُكَلَّف. وأمّا القسم المنصوص عليه، فإنه مما يقع فيه الاختلافُ، وهو محل الاجتهاد والتحرير".

وحَرَص البحث على إيضاح تَغَيُّر الوسائل المنصوصة من خلال جملة أمور:

أولها: قواعد الوسائل الدالة على التغيُّر، كرعاية المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبدًا، وأن الوسائل تقوم بقيام المقاصد وتسقط بسقوطها، وأنه يُغْتَفَر في الوسائل ما لا يُغْتَفَر في المقاصد.

وثانيها: تَقَدّم البحث في معالجته، فوضع ضوابط لتَغَيّر الوسائل المنصوصة، حصرها في أربعة هي: أن تكون الوسيلة مما عُلم مقصود الشارع منها ووُجد ما يقوم مقامها بنظيرها أو أَتَمّ منها، وأن تكون الوسيلة المنصوصة مرتبطة بعرف أو حال أو زمان، وأنّ العقود تصح بكل ما دلّ على مقصودها، وأن تَعْرَى الوسيلة عن دليلٍ يُجَرّدها للمعنى التعبدي.

فهذه الضوابط الأربعة تَصلح أن تكون أصلاً يُبنى عليه تَغَيُّر الوسائل المنصوصة، حتى لا يُسرف قومٌ فيحوّلوا كل وسيلة منصوصة إلى متغيرة، أو يجعلوا كل وسيلة هي من قبيل التعبدي الواجب الامتثال له.

التنسيق بين الكليَّات والجزئيّات وأثره في الاجتهاد والترجيح الفقهي

محمد هندو*

الملخص

يعرض هذا البحث بالتعريف والتأصيل والتحليل لمنهجية جليلة في التعامل مع الأدلة الشرعية، واستدرار الأحكام على ضوئها، وهي التنسيق بين كليات المدارك وجزئياتها، والبحث مقسم إلى أربعة أقسام: أولها في بيان حقيقة الكليات والجزئيات وحقيقة التنسيق بينهما، وثانيها في تأصيل منهج التنسيق، وبيان مقوماته الأساسية مع التركيز على فكر الإمام الشاطبي باعتباره شيخ المنهج بحق، وثالثها في بيان الخطط الاجتهادية الكفيلة بهذا التنسيق، ورابعها في بيان أثر قضية البحث على الاجتهاد والترجيح الفقهي من خلال تطبيقات معاصرة يتجلى فيها المنهج المنشود بوضوح.

الكلمات المفتاحية: الأدلة الشرعية، القواعد الكلية، جزئيات الأحكام، الإمام الشاطبي، وحدة المنطق التشريعي، التنسيق بين الكليات والجزئيات.

Coordination between the General and Particular Evidences: Its Effect on Juristic Ijtihad and the Priority of Different Evidence

Abstract

This paper presents the definition and analysis of a great methodology of dealing with the Shari'a evidences and extracting the rules in its light. It is the methodology of coordination between general and particular legal evidence. The is divided into four sections; the first one explains the concept of general and particular evidences and the meaning of coordination between them; the second section discusses the establishment of the methodology and explaining its basic components based on the word of Imam Al-Shatibi, the pioneer of this field. The third section explains procedures of this coordination in the line with this approach. Finally the fourth section and discusses the impact of coordination issue on juristic ijtihad and weighting of different evidences, based on contemporary practical applications.

Keywords: Juristic evidences, General rules of Shari'ah, Particular rulings of Shari'ah, Imam al-Shatibi, Unity of Juristic logic, Coordination of general rules and particular rulings.

---

* دكتور في الشريعة الإسلامية، تخصّص الفقه وأصوله، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، البريد الإلكتروني: medhindou@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٣/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٠/٣م.

مقدمة:

يجد النّاظر في كتاب الله –عزّ وجل– خِصِّيَةً مُتربِّعةً على أسلوبه البياني، ونَقيبةً ميمونةً يَتَوَشَّح بها منهجُه في تقرير الأحكام الشَّرعية، ألا وهي: الكُلِّية والعموم؛ أي إنّ نصوصه تواضعت على مجامع المعاني، ورَسَت على زُباد الأهداف ولُباب المرامي، وانصرفت تلقاء القواعد والأصول وكِبَر الأساس والمباني، من غير تعرُّض للكيفيات، والجزئيات، والتفصيلات،[١] إلاّ في مواقعَ محصورة، متعلِّقة بمصالحَ ثابتة مستقرَّة، لا تتبدَّل ولا تتغيَّر عبر الزَّمان والمكان؛ كنظام الأسرة، وقواعد الإرث، وقانون العقوبات، فاتَّجهت إرادة الشّارع لإبعاد مثل هذه المصالح عن معتركات الخلاف، وجذابات النِّزاع، مُشكِّلةً منها مرسًى للثَّوابت، وقاعدةً تتوحَّد على أساسِها أصول النِّظام الشَّرعي العام.[٢]

يقول الإمام الشّاطبي مُبيِّناً ذلك: "تعريف القرآن بالأحكام الشَّرعية؛ أكثرُه كُلِّي، لا جزئي."[٣] وقال في موضع آخر: "الشَّريعة لم تنصَّ على حُكم كلِّ جزئية على حِدَتها، وإنَّما أتت بأمور كلِّية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر."[٤]

أمّا السنّة النبوية فاضّطَلَعت بتصاريف الشَّرح والبيان، وانتصبت لاستِنْزال هاتيك العمومات على آحاد الشُّخوص والجزئيات، فنشأ من مجموع ذلك تفنُّن أدلَّة الشَّريعة إلى قسمين، هما:

– كُلِّيات عامَّة مجرَّدة عن عوارض الزَّمان والمكان، منفكَّة عن خصوصيات الأفراد والمجتمعات.

– جزئيات وردت في آحاد الأعيان، واقترنت بملابسات عصر التنزيل زماناً ومكانًا، فنُظر فيها إلى خصوصيات الأفراد، ومحتفّات القرائن والأحوال.

[١] القرضاوي، يوسف. **عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار الصحوة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م، ص٣٧.

[٢] الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، دمشق: دار قتيبة، ج٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٦٢٢ وما بعدها.

[٣] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٣، ص٣٦٦.

[٤] المرجع السابق، ج٤، ص٩٢.

هذا التفنُّن الشَّرْعي في طرائق سنِّ الأحكام؛ وَلَّدَ صُوَرًا عديدة من تعارض الأدلَّة وتقارعها -فيما يحسِب المجتهدون-، وهنا تفرَّقَتْ ببعض النّاس مذاهبُ النّظر في تلك الأفانين، وانتحلوا فيها إحدى نحلتين:

نحلةٌ عوَّلَت على جزئيات الأدلَّة وفرعيات المآخذ حتَّى غَلَت، ولم تزِن شيئًا من ذلك بقواعد الشَّرع ومقرَّراته، فهذه اجْتَرعت ما لا يُجرَّع. وأخرى تركت العمل بآحاد الجزئيات، وزعمت أنَّ في القواعد غُنْيةً وقُنْيةً، فاسْتَنْزَلتها على ما عَنَّ من الحوادث؛ موليةً منهج السُّنَّة وفُهوم السَّلَف أدبارَها وأعقابَها، وهذه خرقت ما لا يُرقَّع.

وبناءً على هذا الواقع المتفشّي في عديد من الأوساط العلمية؛ جاءت هذه الدّراسة لِتُسلِّط الضّوء على هذه الإشكالية، وتُؤصِّل لها الحلول المنهجية، مُستلهِمةً أهميتها من النقاط الآتية:

أوّلاً: الحاجة إلى معرفة الأساس الفلسفي، والإطار المرجعي الذي يَبني عليه التشريعُ الإسلامي أحكامَه، ويتمثّل في "الكُلِّيات التشريعية"؛ لغرض فهم الأدلّة الجزئية الظّنية في ضوء ذلك الإطار، وهو الأمر الذي يُحقِّق مراد الشّارع، ومقصوده من التكليف.

ثانياً: الحاجة إلى استيعاب المنظومة التشريعية، وتصوُّرها صورةً واحدةً يخدم بعضها بعضًا، بحيث لا يُطلَب إليها الحكم على حقيقة الاستنباط إلّا بجملتها، لا من دليل واحد منها، أيّ دليل كان، وهو الأمر الذي ينفي عن الشّريعة وَهْم التناقض والتعارض.

ثالثًا: خضوع الواقع لقانون الصّيرورة، وسُنّة التبدّل، وطروء النّوازل على السّاحة الفقهية بتسارع مذهل، ممّا يحتّم على المجتهدين مواكبة المستجدّات بالتسارع نفسه، ولا يتأتّى ذلك في ظلّ محدودية النصوص إلّا من خلال العمومات، والقياس على القواعد، والاستدلال المرسل، وأساس ذلك كلّه هو "الكُلِّيات التشريعية"، وهو الأمر الذي يحفظ للشّريعة ديمومتها وصلاحها لكلّ زمان ومكان، خاصّة أنّ أمّتنا اليوم تثور على الاستبداد السِّياسي ثورةً تُشبه أن تكون بداية الإفاقة، والانطلاقة نحو دورة حضارية جديدة نأمُلُها في صالح الإسلام والمسلمين.

أوّلاً: ضبط مصطلحات البحث

١. حقيقة الكُلِّيات لغةً واصطلاحاً:

لغةً: (الكُلِّيات): جمع (كُلِّي)، وهي نسبةٌ إلى (الكُلّ)، وهو اسم يجمع الأجزاء،[٥] ومنه قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ (الحجر: ٣٠)، ويُراد به أيضًا: التناهي وبلوغ الغاية القصوى في شيء ما، ومن ذلك قولهم: فلان العالِم كلّ العالِم: أي بلغ المنتهى في العلم.[٦]

أمّا اصطلاحًا، فقد عرّف الجرجاني (الكُلِّي) فقال: "الكُلِّي الحقيقي: ما لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشّركة فيه؛"[٧] أي هو المعنى الذِّهني المشترك بين اثنين فصاعداً، وهذا تعريف المناطقة.

في حين أطلق الأصوليون مصطلح (الكُلِّي) أو (الكُلِّيات) في سياقات عديدة،[٨] ومن أهمّ ما يتّصل منها بموضوعنا ما يأتي:

أ. الضروريات والحاجيات والتحسينيات:

فقد سمّاها الأصوليون (كُلِّيات)، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "أعْني بالكُلِّيات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات،"[٩] وَشَرَحَ في موضع آخر وجهَ كَوْنِها كُلِّية، فقال: "إذِ العلم بها مستفادٌ من الاستقراء العامّ النّاظم لأشتات أفرادها؛ حتّى تصير في العقل مجموعة في كلّيات مطَّردة عامّة ثابتة غير زائلة ولا مُتبدِّلة، وحاكمة غير محكوم عليها."[١٠]

---

[٥] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، مادة (عقل)، ج١١، ص٥٩٠.

[٦] المرجع السابق، ج١١، ص٥٩٠.

[٧] الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ، ص٢٣٩.

[٨] أقول: سياقات، وليس (معاني)؛ لأنّها متداخلة ومتقاربة، ويمكن أن تؤول إلى شيء واحد كما سيأتي.

[٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

[١٠] المرجع السابق، ج١، ص٧٧.

وتمّ إفراد المراتب الثلاث للمصالح: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. كما في قول العلامة ابن عاشور: "إنّ حفظ هذه الكُلِّيات معناه: حفظها بالنسبة لآحاد الأمّة، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى،"[١١] ثمّ قال: "فحفظ الدِّين معناه...، ومعنى حفظ النفوس...، ومعنى حفظ العقل...،"[١٢] وتُسمّى (الكُلِّيات الخمس).[١٣]

ب. العمومات الشّرعية:

يُقصد بها المعاني العامّة، والقواعد المطَّردة في جميع أبواب الشَّريعة وتفاصيلها، وهي نوعان: لفظية، ومعنوية. قال الإمام الشاطبي: "العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صِيَغ العموم فقط، بل له طريقان أحدهما: الصِّيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتّى يحصل منه في الذِّهن أمرٌ كُلِّي عامّ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصِّيغ."[١٤]

- **العمومات اللفظية.**

يُطلق عليها أيضاً اسم العمومات النصِّية، وهي التي دلَّت على العموم من خلال نصٍّ بعينه، كما في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤)؛ وقوله ﷺ: "لا ضَرَرَ ولا ضِرَار،"[١٥] وقوله أيضًا: "إنّ دماءَكم وأموالَكم وأعراضَكم عليكم حرامٌ."[١٦]

---

[١١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٣٠٢.

[١٢] المرجع السابق، ص٣٠٣-٣٠٤.

[١٣] ابن الهمام، كمال الدِّين بن عبد الواحد. **التحرير**، مطبوع مع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٣، ص١٤٤. انظر أيضاً:
- الفتوحي، تقي الدين أبو البقاء. **شرح الكوكب المنير**، القاهرة: مطبعة السُّنة المحمدية، د.ت، ص٥٢١.

[١٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٨.

[١٥] مالك بن أنس. **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، ح٢٧٥٨.

[١٦] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ، كتاب الحج رقم٣٢، باب الخطبة أيام منى (١٣١)، ح١٦٥٢.

- **العمومات المعنوية.**

تُعرَف أيضاً بالعمومات الاستقرائية، وهي التي يستفيدها العلماء من استقراء مواقع المعاني الجزئية، والأحكام التفصيلية، حتى ينتظم منها معنى كُلِّيٌّ لا يتخلَّف.

قال الشيخ أبو زهرة: "الأصل الكُلِّي يُمثِّل نصوصًا شتّى تضافرت في إنتاجه."[١٧] وقال الأستاذ الدريني: "الأصل المعنوي العامّ هو المستقرى من مواقع معناه في عدّة نصوص خاصّة، لاحظه المشرِّع في تصرّفاته في بناء أحكام جزئية عديدة عليه؛ بحيث أمكن اعتباره مقصودًا شرعيّاً ثابتًا على سبيل القطع، أو على سبيل الظنّ الغالب تبعًا لنوع الاستقراء."[١٨]

ومنها مثلاً: أصل اعتبار المآل، وأصل سدّ الذرائع، وقاعدة تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة،[١٩] وكذا سائر المقاصد الشّرعية العامّة؛[٢٠] كحفظ النّظام، وإقامة المساواة، وجعل الشَّريعة مُهابة مُطاعة نافذة، وجعل الأمّة قوية مرهوبة الجانب مطمئنّة البال،[٢١] ويدخل فيها أيضًا القواعد الفقهية الجامعة، مثل: (المشقّة تجلب التيسير)، و(الضّرورات تبيح المحظورات)، و(اليقين لا يزول بالشكّ)، و(العادة محكَّمة). والقواعد المقصدية،[٢٢] مثل: (المراد بالمصلحة ما يعتدُّ به الشّارع ويرتِّب عليها مقتضياتها)، و(الشّارع لم يقصد التكليف بالشاقِّ والإعنات فيه)، و(كلُّ مَن ابتغى في تكاليف الشَّريعة غير ما شُرِعت له؛ فقد ناقض الشّريعة)، إلخ.

[١٧] أبو زهرة، محمد. **أحمد بن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص٢١٥.

[١٨] الدريني، فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص١٢٥، هامش (١).

[١٩] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص١٧-١٨.

[٢٠] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص٢٩٣.

[٢١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧٣، ٣٢٩، ٣٧٦، ٤٠٥.

[٢٢] الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دمشق: دار الفكر، ط٤، ٢٠٠٩م، ص٨٥-٩٠.

والشّاهد على تسميتها (كُلِّيات) ما سبق ذكره من قول الإمام الشاطبي: "والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذِّهن أمرٌ كُلِّي عامّ."[٢٣]

وقول العلّامة ابن عاشور في سياق حديثه عن عموم الشَّريعة: "ومن آثار ذلك ورود الكُلِّيات الكثيرة في آي القرآن... وفي الأحاديث نجد القواعد العامّة."[٢٤] وقال: "ولذلك نجد بين العلماء اختلافًا كثيرًا في الاحتجاج بقضايا الأعيان، وبأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد؛ أي الكلِّيات اللَّفظية أو المعنوية...."[٢٥]

والذي أخلص إليه من هذا البيان أنَّ (المعاني الشَّرعية العامَّة) هي أوسعُ ما يُمكن أن يستوعبَ مصطلحَ (الكُلِّيات) في أغلب سياقات وُرُودِه. وبناءً عليه، يمكنني تعريف الكُلِّيات بأنَّها:

"كلُّ معنًى عامّ، اطَّرد في كلِّ أبواب الشَّريعة أو بعضها، سواءً استُفيد من نصٍّ بعينه، أو انتظم من استقراء جزئيات كثيرة".

ولا فرق بين أن يكون هذا المعنى مقصدًا عامًّا، أو خاصًّا،[٢٦] أو قاعدة فقهية أو مقصدية.[٢٧] أمّا القواعد الأصولية، فليست المعاني والمقاصد من مبحوثاتها، بل هي في الغالب قواعدُ لغوية، فلم تدخل بهذا الاعتبار في مُسمّى الكُلِّيات.

وممّا يلفت الانتباه أنَّ هذه الكُلِّيات ليست على درجة واحدة من العموم والاتِّساع، فالمقاصد العامّة مثلاً أشمل لأبواب الشّريعة من المقاصد الخاصَّة، والقواعد الفقهية الخمس الكبرى أكثر استيعابًا للفروع والجزئيات من غيرها، وقاعدة ابتناء الشَّريعة على جلب المصلحة ودرء المفسدة أصلٌ تتفرَّع عنه كُلِّيات أضيق... وهكذا، فالمعنى الواحد يكون كُلِّيّاً باعتبار ما تحته، وجزئيّاً باعتبار ما فوقه. وقد أشار الإمام الشاطبي إلى هذا التفاوت عندما جعل المراتب الثلاث للمصالح، أعني: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات؛

---

[٢٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٨.

[٢٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٢٠.

[٢٥] المرجع السابق، ص٣٢١.

[٢٦] أي متعلِّق بباب من الأبواب، لا بكلّ الأبواب.

[٢٧] على أن يكون جميع ذلك قطعيّاً أو قريبّاً من القطع.

أقصى ما تنتهي إليه الكُلِّيات، فقال: "إذ ليس فوق هذه الكُلِّيات كُلِّي تنتهي إليه، بل هي أصول الشَّريعة."[٢٨]

٢. حقيقة الجزئيات لغةً واصطلاحاً:

لغةً: (الجزئيات): جمع (جزئي)، وهي نسبةٌ إلى (الجزء)، وهو بعض الشّيء،[٢٩] ومنه قوله ﷺ: "جعل الله الرّحمة في مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءًا، وأنزل في الأرض جزءًا...."[٣٠]

أمّا اصطلاحًا، فقد عَرّف المناطقة (الجزئي) بأنّه: "ما يمنع نفسُ تصوُّرِهِ من وقوع الشَّركة فيه،"[٣١] كزيد مثلاً، وهذا (الجزئي الحقيقي)، وأعمّ منه (الجزئي الإضافي)، وهو "كلُّ أخصٍّ تحت الأعمّ؛"[٣٢] أي قد يكون كُلِّيّاً باعتبار ما تحته، لكنّه جزئيٌّ باعتبار ما فوقه –كما سبق أن أشرت–.

وليس بعيدًا عن هذا السَّنَن استعمل أهل الشَّريعة مصطلح (الجزئي)، وقابلوه بمصطلح (الكُلِّي) الذي سبق تعريفه. وتلافيًا للتطويل، يمكنني أن أستخلص من هذا التقابل تعريفًا لِـ(الجزئي)، فأقول:

"هو كلّ دليل أو معنى خاصّ بمسألة معينة، مأخوذ من آية أو حديث أو قياس، إذا انتظم مع غيره أدّى إلى معنى كُلِّي". ويدخل في هذا: المقاصد الجزئية، وعِلل الأحكام الفرعية. والعلّامة ابن عاشور يُسمّي هذه الجزئيات (قضايا الأعيان)، فيقول: "وما كان من التشريعات جزئيّاً، وهي قضايا الأعيان، يُحتمل أن يُراد تعميمه، ويُحتمل أن يُراد تخصيصه، ولعلَّ هذا النّوع هو الذي نهى رسول الله ﷺ عن كتابته... خشية أن تُتَّخذ الجزئيات الخاصَّة كُلِّيات عامّة."[٣٣]

---

[٢٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٧.
[٢٩] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥.
[٣٠] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب جعل الله الرّحمة في مائة جزء، ح٥٦٥٤.
[٣١] الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٣.
[٣٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٣٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٢١.

٣. حقيقة التنسيق لغةً واصطلاحاً:

لغةً: النَّسَقُ من كلّ شيء هو ما كان على طريقة نظام واحد، ونَسَقَ الشّيءَ، يَنْسُقهُ، نَسْقاً، ونَسَّقه تنسيقاً: نظَّمه على السَّواء. والنّحويون يُسمّون حروف العطف: حروف النَّسَق؛ لأنّ الشيء إذا عطفْتَ عليه شيئاً بعده، جَرى مجْرًى واحداً. ورُوي عن عمر ﷺ أنّه قال: "ناسِقوا بين الحجّ والعمرة"، أي تابعوا بينهما. ونَسَقُ الأَسنان: انتظامها في النّبْتة، وحسن تركيبها. والكلام إذا كان مسجَّعاً، قيل له: نَسَق حسن. والنَّسْق -بالتسكين- مصدر.[٣٤]

أمّا اصطلاحاً: فيمكنني تعريفه بأنّه: "التعامل مع الأدلّة الشَّرعية الجزئية إبّان الاستنباط بما يجري والكُلِّيات التشريعية العامّة على انسجام وتآلف، وذلك وفق خطط معينة".

ثانياً: تأصيل قضية البحث، وبيان مقوِّماتها من خلال فكر الإمام الشاطبي.

إنّ الذي فتَّق هذه القاعدة، وأَوْلاها فائق العناية، وقال فيها ما يشفي ويكفي، حتى عسر أن تُبحث إلّا في سياق فكره وتنظيره؛ هو الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات، وذلك في أكثر من موضعٍ منه، لكنّ المقام الجامع الذي فصّلها فيه هو المسألة الأولى من كتاب الأدلّة.[٣٥]

١. ضرورة التنسيق بين الكُلِّيات والجزئيات:

التنسيق بين الكُلِّيات والجزئيات هو قاعدة تفرضها مقوِّمات الدَّيمومة والخلود وصلاح الشَّريعة لمسايرة أوضاع النّاس عبر الزّمان والمكان. وأهمُّ هذه المقوِّمات:

وحدة المنطق التشريعي، ومعياريته إبّان فهم الأدلة وتطبيقها:[٣٦]

---

[٣٤] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٥٢.

[٣٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٥.

[٣٦] الدريني، فتحي. **مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١م، ص١٩ وما بعدها. انظر أيضاً:

يُقصَد بالمنطق التشريعي: (المنظومة الشّرعية)؛ بكل ما تسعه من مفاهيم، وتصوّرات، وأوامر، ونواهٍ، وأصول، وفروع، وقواعد، وأحكام تشمل: العقيدة، والأخلاق، والعبادات، والمعاملات، والنُّظُم، والنظريات، وسائر العمليات. أمّا المقصود بوحدة هذا المنطق، فهو اتساق تلك المنظومة بحيث تنسجم أَوَالِيها مع تَوَالِيها، وتتفق مبادؤها مع غاياتها ووسائلها، وبحيث لا يُلفى فيها التناقض والتعارض البتة. وما يُلحَظ عند الفقهاء والأصوليين ممّا يُسمّى "التعارض والترجيح"، إنّما هو اعتباريٌّ مُضافٌ إلى فهومهم، وليس إلى الشّرع نفسه.

وهذا الاتِّساق يشبه انتظام جسد الإنسان، وآلية عمله، فلا يتحرّك فيه أدنى أصبع إلّا بأمر علوي من الدماغ، وإذا أصاب الأصبعَ اختلالٌ ما؛ تجد الدِّماغَ أيضا أصابه التوجّعُ والاختلال، ولا أجد أحسن من عبارة الإمام الشاطبي في تصوير ذلك بقوله: "إنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الرّاسخين إنّما هو على أن تُؤخَذ الشَّريعة كالصُّورة الواحدة بحسب ما ثبت من كُلِّياتها وجزئياتها المرتّبة عليها، وعامّها المرتّب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيّدها، ومجملها المفسّر بينهما، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... وما مثلها إلّا مثل الإنسان الصّحيح السويّ، فكما أنّ الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرِّجل وحدها، ولا بالرّأس وحده، ولا باللِّسان وحده، بل بجملته التي سُمِّي بها إنساناً، كذلك الشريعة؛ لا يُطلَب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلّا بجملتها، لا من دليل منها؛ أيِّ دليل كان، وإن ظهر لبادئ الرّأي نُطْق ذلك الدّليل، فإنّما هو توهُّمي لا حقيقي... فشأن الرّاسخين تصوُّر الشّريعة صورةً واحدة، يخدم بعضها بعضًا، كأعضاء الإنسان إذا صُوِّرت صورةً مثمرة، وشأن متَّبعي المتشابهات أخذُ دليل ما، أيِّ دليلٍ كان، عفْوًا وأخذًا أوَّليّاً، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كُلِّي وجزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشَّريعة حكمًا حقيقيّاً، فمتَّبعه متَّبع متشابه، ولا يتبعه إلّا مَن في قلبه زيغ، كما شهد الله به.[٣٧،٣٨]

– السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ، ص٥٠.

[٣٧] يقصد قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ (آل عمران:٧).

[٣٨] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢م، ج١، ص١٨٦.

وهذه آيةٌ إعجازية عظيمة، دلَّت على ربّانية الشَّريعة وعصمتِها من التناقض والاختلاف، وفي هذا الشّأن يقول ربّ العزّة عز وجل: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢)، وقد عُني الإمام الشاطبي بالتدليل على هذه الخِصّيصة عناية بالغة؛ نظرًا منه إلى أهمّية ما ينبني عليها من مُقرَّرات بعد ذلك؛ فقال -رحمه الله-: "الشَّريعة كلُّها ترجع إلى قولٍ واحدٍ في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنّها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك."[٣٩]

ثمَّ استرسل في إيراد الحجج على ذلك ممّا يمكن أن يتلخَّص فيما يأتي:[٤٠]

أ. ما دلَّ من آي القرآن على نفي التناقض والاختلاف، ومن ذلك:

- الآية السّابقة الذّكر، فهي صريحةٌ في أنَّ القرآن ليس فيه ما يقتضي الاختلاف.

- قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ (النساء: ٥٩)، ووجه دلالتها: أنّ رفع التنازع لا يكون إلّا بالردّ إلى شيء واحد لا يختلف؛ إذ لو جاز أن يختلف منطق المردود إليه لم يكن في الردّ إليه قطعٌ للتنازع، ولكان أمره بذلك عبث، والشّرع مُنزَّه عنه.

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (آل عمران: ١٠٥)، والبيِّنات هي الشّريعة، ولو كان فيها ما يقتضي التناقض والتفرّق لكان النّهي عن ذلك تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع.

- قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، فبيَّن أنّ طريق الحقّ واحد لا يتعدّد.

قال الإمام الشاطبي بعد ذكره آيات أخرى في هذا السِّياق: "والآيات في ذمّ الاختلاف والأمر بالرّجوع إلى الشّريعة كثير، كلُّه قاطع في أنّها لا اختلاف فيها، وإنّما هي على مأخذ واحد، وقول واحد."[٤١]

---

[٣٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٨.

[٤٠] المرجع السابق، الجزء نفسه والصفحة نفسها.

[٤١] المرجع السابق، ج٤، ص١٢٠.

ب. أثبت أهل الشَّريعة طرائق عدَّة في رفع التعارض الظّاهر بين الأدلَّة، وسَنُّوا قوانين الترجيح بينها حيث تعذَّر الجمع والتوفيق، كما في العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والنّاسخ والمنسوخ... وغيرها، وحذّروا من الغفلة عنها والجهل بها، ولو كان الاختلاف أصلاً في الدّين؛ لكان الكلام في ذلك ممّا لا ثمرة منه، وهو باطل.

ت. لو ساغ التناقض في الشَّريعة لأفضى إلى تكليف ما لا يُطاق؛ لأنّا لو فرضنا تعارض الدَّليلين، وأنّهما مقصودان للشّارع بالفرض، فكأنّه قيل للمكلَّف: افعل، ولا تفعل في آنٍ واحد، وهو عين التكليف الذي لا يُطاق، وامتناعه في الشَّريعة معلوم.

ومن هنا، تلزَّم الجمع بين كُلِّيات الشَّريعة وجزئياتها، في "مرحلة فهم الأدلة"؛ أي إبّان استدرار الأحكام من النصوص الخاصة في ضوء القواعد العامة، مسايرة لمنطق الوحدة والانسجام التشريعي، واطِّراحًا لوهم التقارع والتعاكس بين الأدلّة.

وحتى يتضح المقصود أكثر؛ أضرب المثال الآتي:

كلّ معاملة تتضمّن غرراً؛ فهي منهي عنها في الشَّريعة، والنهي المنصوص عليه عام، غير مخصّص باليسير أو الكثير من الغرر، فالجزئية الشّرعية أنّ الغرر حرام، يُفسِد المعاملة ويُبطِلها.

غير أنّا عرفنا باستقراء نصوص كثيرة أنّ الشَّريعة تشوّفت إلى تنمية المال وترويجه، من خلال الحض على العمل والإنتاج، وتبعًا لذلك أجازت معاملات عديدة؛ كالمغارسة، والمساقاة، والمضاربة، والسَّلم، والإجارة، وأنواع من البيوع، رغم أنّها لا تخلو من غرر.

فمَن فهم الجزئية دون كُلِّيتها، أو فهم الكُلِّية دون جزئيتها؛ يوقع المنطق التشريعي في التناقض، الأوّل: يحرِّم مُطلق الغرر، ويضطرّ إلى اعتبار تلك المعاملات التي أجازتها الشَّريعة استثناءً لا يتعدَّى مورده، فلا يقيس عليها ما هو في حكمها ممّا لم ينصّ عليه. والثاني: يجيز تلك المعاملات ومعاملات أخرى من باب الإلحاق، ولا يلتفت إلى نسبة الغرر فيها.

والصواب –انطلاقاً من أنّ المنطق التشريعي لا يمكن أن يتناقض كما سبق البرهان عليه– هو التنسيق على نحو يُعمل فيه بالجزئية والكُلِّية معاً، والخطّة المناسبة ههنا هي تخصيص العموم، ووجهه أن يُقال: ليس المقصود بتحريم الغرر مُطلق الغرر، يسيرًا كان أو كثيراً، بل المقصود تحريم الغرر الذي لم تجرِ عادة الناس بالتغابن في مثله، ممّا يفضي إلى التنازع والشحناء والبغضاء، وتقطُّع أواصر الأخوة والتوادّ بينهم. أمّا ما جرت عادتهم بالتسامح فيه، فجائز غير محرَّم، بدليل تلك المعاملات التي أجازتها الشّريعة، وهو ما يحافظ على مقصودها في تنمية المال وترويجه؛ إذ لو منعت من تلك المعاملات؛ لحالت بين الناس وبين طرق الكسب، وتنمية المال، وعموم النهي لا يتعارض مع هذا التخصيص؛ إذ المعروف أصوليّاً أنّ دلالة العام على استغراق جميع أفراده ظنية لا قطعية؛ أي قابلة لإخراج بعض أفراد العام من العموم بدليل صحيح، كما ههنا.

فظهر بهذا المثال مقصودنا من اتخاذ "وحدة المنطق التشريعي" منطلقاً وغايةً في الوقت نفسه؛ إبّان فهم الأدلة الشرعية، واستدرار الأحكام البيانية منها.

وإذا كانت "مرحلة الفهم" تفرض على المجتهد أن ينطلق من وحدة المنطق التشريعي، ويصل إليه، فإنّ تلك الوحدة لا تتجسَّد عمليّاً إلّا في "مرحلة التطبيق"؛ لأنّ النصوص قد صيغت على نحوٍ عام وتجريدي، فلا تنحسر في التشخُّصات الزّمانية والمكانية لوقائع عصر التنزيل، ولا تتقيّد بالخصوصيات الفردية والاجتماعية التي استدعت هبوط الوحي،[٤٢] ممّا يُعرف بأسباب النّزول، ومناسبات الأحاديث؛ لأنّ عوارض الزّمان والمكان في طروء لا ينقطع، وصيرورة لا تتوقّف،[٤٣] وهذا يستلزم امتناع التماثل بين المشخَّصات؛ لامتناع التماثل بين مؤثِّرات وإفرازات الواقع المتبدّل.[٤٤]

في مثل هذا الوضع، تبرز الحاجة المُلِحّة لوحدة المنطق التشريعي على نحوٍ لا يقل أهمية عن الحاجة إليها في مرحلة الفهم؛ لأنّ التعدية الآلية للنتائج البيانية المستفادة من

---

[٤٢] النجار، عبد المجيد. **المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن**، الجزائر: منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي، ص٥٧. انظر أيضاً:
– السنوسي، **اعتبار المآلات**، مرجع سابق، ص٢٠–٢١.

[٤٣] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدّمة**، بيروت: دار القلم، ط٥، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٨.

[٤٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٢٧.

دلالات الألفاظ، أو عللها، لا تستلزم ضرورةً تُحقِّق مقصد التشريع، فيتعيَّن على المجتهد مرّة أخرى تدقيق الفحص، وإمعان النّظر في الملابسات والعوارض المحتفَّة بالجزئيات الجديدة، وبحث احتمالات إفضاء إجراء المقتضيات الأصلية إلى المقاصد المتوخّاة، فإن كان يفضي إليها من خلال الدلالات أو القياس، فإعمالها يتعيَّن؛ لأنَّ إلحاق الجزئية الجديدة بنظيرتها القديمة بناءً على انتظامهما تحت علّة لغوية، أو عقلية بعينها؛ أقوى من إلحاقها بمشمولات الكُلِّية التشريعية والمقصد العام، وهذه الأولوية في الإلحاق بالجزئية القديمة هي معنى عدم إهمال الجزئي.

أمّا إذا أفضت تعدية المقتضى الأصلي للجزئية القديمة إلى شبيهتها الجديدة؛ إلى نقيض مقصود الشَّرع؛ تحتَّم العدول عن تلك التعدية إلى مسالك اجتهادية أخرى تضمن تحقُّق المقصد المنشود، وهذا معنى أولوية الكُلِّي على الجزئي عند التعارض.

الشّاهد أنَّ إهمال هذا التنسيق عند التطبيق يعود على الوحدة التشريعية بالنّقض والهدم والإبطال، فتحتَّم وتلزَّم اعتباره.

ولمزيد من التجلية والتوضيح؛ أضرب المثال الآتي:

لم تحدِّد الشَّريعة فارقًا معيَّنا في السنّ بين الرجل والمرأة يَلزم التقيّد به في الزّواج، فالثابت أنّ الكبير يجوز له نكاح الصّغيرة، والصّغير يجوز له نكاح الكبيرة أيضًا، وكلاهما فعله رسول الله ﷺ؛ إذ نكح خديجة –رضي الله عنها– وهي تكبره بنحو ١٥ سنة، ونكح عائشة –رضي الله عنها– وهي تصغره بنحو ٤٥ سنة، غير أنّ المعنى العام الذي شرطه الفقهاء هو الكفاءة؛ أي مساواة الرّجل للمرأة في مواصفات مخصوصة؛ تتحقّق من خلالها مقاصد الزواج، ومصالح العِشْرة التي لا تنتظم عادة إلّا بين المتكافئين. واتفقوا على بعض ما تتحقّق به الكفاءة من تلك المواصفات؛ كالدِّين، واختلفوا في بعضها الآخر؛ كالنّسب، والحرفة، والمال، ولم يخصّوا فارق السنّ بذِكْر.

فالحكم من الناحية البيانية واضحٌ؛ وهو عدم تحديد فارق معيَّن في السنّ، غير أنّ الإمام (الحاكم) إذا رأى في الواقع استشراء فساد العِشْرة بين الأزواج المتباعدين في السنّ، ووقوع الطلاق بينهم، أو كثرة حالات التظلّم، ورفع الشكاوى للقضاء، وكان مدارها

على عدم التآلف بسبب فارق السنّ؛ جاز له أن يضع قانوناً يُحدِّد فيه فارقًا عمريّاً لا يُتعدّى، ويكون مستنده في ذلك واقع البلد الذي لم تعد تتحقّق فيه الكفاءة بين المتباعدين في السنّ، والخطّة التنسيقية التي تخوّل الشريعة استعمالها في مثل هذه الحالات، هي تقييد المباح، ولا يكون بذلك قد قضى على الحكم الشّرعي أو بدّله، بل يكون قيَّده بالظّرف النّاجز، بحيث يزول بزواله.

وهكذا تمامًا صنع عمر بن الخطاب ﷺ في منع الزّواج بالكتابيات إبّان الفتوحات؛ ليس لمعنى الكفاءة. ولكن، لمعنى آخر هو الحيلولة دون عنوسة المسلمات، ودون تسرّب أسرار الجيش الإسلامي إلى الأعداء.

فعلى هذا النحو يكون المجتهد قد حافظ على وحدة المنظومة التشريعية من أن يحصل التضارب بين أحكامها الفرعية وغاياتها الكُلِّية، وهو المطلوب.

٢. محكومية الجزئي بالكُلِّي ترجع إلى الاستقراء:

أهمّ ما يُستدلّ به على محكومية الجزئيات بالكُلِّيات -إذا شئنا الاختصار- أنّ الكُلِّيات معانيها مستقرأة من جزئيات كثيرة تضافرت على إنتاجها، وهذا ما يجعلها قطعية لا يتسرَّب إليها الشَّك والاختلال. أمّا المعنى الجزئي من حيث هو، فترد عليه -في الغالب- احتمالات الخطأ من جهة تخلُّف القطعية في الثبوت أو الدَّلالة.

قال الإمام الشاطبي في سياق حديثه عن الحفظ المقصود في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩): "المراد به حفظ أصوله الكُلِّية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى:

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ (المائدة: ٣)، أيضًا، لا أنّ المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلَّف عن الحفظ جزئيٌّ من جزئيات الشَّريعة، وليس كذلك؛ لأنّا نقطع بالجواز، ويؤيِّده الوقوع؛ لتفاوت الظّنون، وتطرُّق الاحتمالات في النُّصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعًا، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات."[٤٥]

[٤٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢-٣٣.

ومن ثمَّ تعيَّن فهم الجزئي من خلال الاحتمال المتوائم مع المعنى الكُلِّي، فالجزئي بهذا الاعتبار غير حاكم، بل محكوم عليه.

٣. إهدار الجزئي مطلقًا يفضي إلى إهدار الكُلِّي:

قال الإمام الشاطبي بعدما أثبت حاكمية الكُلِّيات على الجزئيات: "كما أنّه إذا ثبت قاعدة كُلِّية في الضّروريات أو الحاجيات أو التحسينيات؛ فلا ترفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول إذا ثبت في الشَّريعة قاعدة كُلِّية في هذه الثلاثة، أو في آحادها؛ فلا بدَّ من المحافظة عليها بالنِّسبة إلى ما يقوم به الكُلِّي، وذلك الجزئيات، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكُلِّي أن لا يتخلَّف الكُلِّي فتتخلَّف مصلحته المقصودة بالتشريع."[٤٦]

وأهمّ ما استدلَّ به على ذلك ما يأتي:

- ورود العَتَب، وتوجُّه الوعيد على ترك المأمور به، أو فعل المنهي عنه، من غير اختصاص ولا محاشاة إلّا في مواضع الأعذار التي تسقط أحكام الوجوب أو التحريم، ممّا يدلّ أنّ الجزئيات داخلة مدخل الكُلِّيات في الطّلب والمحافظة عليها.[٤٧]
- الكُلِّي من حيث هو كُلِّي لا يصحُّ القصد في التكليف إليه؛ لأنّه راجعٌ لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلاّ في ضمن الجزئيات، فالتكليف بمقتضى الكُلِّي تكليفٌ بما لا يُطاق، وهو ممنوع، فدلَّ أنّ القصد الشَّرعي في التكليف متوجِّهٌ إلى الجزئيات، فإذا أُهملت أفضت إلى إهمال الكُلِّي قطعًا.[٤٨]
- الكُلِّي من حيث هو كُلِّي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات؛ لأنّه ليس بموجود في الخارج، فالوقوف مع الكُلِّي -مع الإعراض عن الجزئي- وقوفٌ مع شيء لم يتقرَّر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراضٌ عن الكُلِّي نفسه.[٤٩]

---

[٤٦] المرجع السابق، ج٢، ص٦١.

[٤٧] المرجع السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها

[٤٨] المرجع نفسه.

[٤٩] المرجع السابق، ج٣، ص٨-٩.

- الجزئيات التي تحصل بها المحافظة على الكُلِّي قد يُدركها العقل، وقد لا يُدركها، وإن أدركها فقد يكون ذلك بالنِّسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فاطِّراح بعضها لتوهُّم المخالفة محتملٌ لاطِّراح الجزئية التي بها يحصل الحفظ، وهي التي لم يدركها العقل، وذلك مُفْضٍ لإهدار الكُلِّي.[٥٠]

وهكذا خلص الإمام الشاطبي إلى قاعدتنا، فقال: "فالحاصل أنّه لا بدَّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كُلِّياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقهم في مرامي الاجتهاد."[٥١]

وقال: "فلا يصحُّ إهمال النَّظر في هذه الأطراف، فإنّ فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مُطلق في مقاصد الشّارع، وأنّ تتبع نصوصه مُطلقة ومُقيّدة أمرٌ واجب، فبذلك يصحُّ تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشَّريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق."[٥٢]

ثالثاً: خطط التنسيق وأثرها في الاجتهاد والترجيح الفقهي:

إنّ لقضية البحث آثارًا عظيمة واسعة النطاق في البحث الفقهي، تتجلّى في عشرات بل مئات المسائل المعاصرة في مختلف مناحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وحتى التعبدية، وتدخل في كلّ مناحي الاجتهاد والفتوى، ولها في ذلك —حسبما استقرأت– أربعة آثار، تحت كلٍّ منها خطط أصولية، وتطبيقات فقهية كثيرة، وهي: الأثر التفسيري، والأثر التطبيقي، والأثر الترجيحي، والأثر الإنشائي.

واقتصرتُ فيما يلي من البحث على ذكر أبرز خطط الأثر التفسيري وتطبيقاتها، ولا أجد فسحة لذكر خطط الأثر التطبيقي، والأثر الترجيحي، والأثر الإنشائي، مع تطبيقات كلٍّ منها، اللهمّ إلّا في بحث آخر متمِّم لهذا إن يسَّر الله.

---

[٥٠] المرجع السابق، ج٣، ص١١.
[٥١] المرجع السابق، ج٣، ص١٣.
[٥٢] المرجع السابق، ج٣، ص١٥.

١. خطط الأثر التفسيري، وتطبيقاتها:

ويكون ذلك فيما فيه نصّ؛ أي ظنّي الدلالة، وذلك بالإسهام في ترشيح المعنى المراد، زيادة على قواعد اللغة؛ إذ يكون المعنى منسجماً مع كُلِّية الباب، ويكون ذلك بطرق عدّة، منها:

أ. تقوية ظاهر النص وإجراؤه عليه: إن كان الظاهر متماشياً مع كُلِّية الباب، وهو في الغالب كذلك.

ومثاله: وضع الجوائح، فعن جابر بن عبد الله ﷺ أنّ النّبي ﷺ أمر بوضع الجوائح،[٥٣] وعنه أنّ النّبي ﷺ قال: "لو بِعْتَ من أخيك ثَمَرًا فأصابته جائحة، فلا يحلُّ لك أن تأخذ منه شيئًا، بِمَ تأخذ مال أخيك بغير حقّ؟"[٥٤] ومعنى الحديث: إذا اشترى رجلٌ ثمارًا وهي على الشجر لم يكتمل نضجها بعد؛ فأصابتها جائحة،[٥٥] كلّها أو بعضها، فتَلِفَت قبل أن تنضج؛ فلا يجوز للبائع أن يأخذ ثمناً على القدر التالف من تلك الثمار؛ لأنّه أكلٌ للمال بغير حقّ، ولا مقابل.

فبعض مَن لم يقل بوضع الجوائح، تأوّلوا هذه الأحاديث على خلاف ظاهرها –وهم الحنفية–، فحملوها تارة على بيع ما لم يقبض، وما لم يقبض فمصيبته عندهم على بائعه، وحملوها تارة على خراج الأرض يريد كراءها عمّن أصاب ثمره أو زرعه آفة، ونحو ذلك، وهي تأويلات تخالف الظاهر،[٥٦] وكُلِّية الباب التي هي العدل في المعاملة، والمحافظة على توازنات العقد؛[٥٧] لا تجاري تلك التأويلات، بل تجاري الظاهر تماماً.

---

[٥٣] مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، د.ت، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، ح١٥٥٤.

[٥٤] المرجع السابق، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، ح١٥٥٤.

[٥٥] الجائحة كما عرّفها ابن عرفة، هي: "ما أَتْلَفَ من معجوز عن دفعه عادةً؛ قدْراً من ثمر، أو نبات، بعد بيعه". انظر: – الرصّاع، محمّد بن قاسم. **شرح حدود ابن عرفة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٢٩٠.

[٥٦] ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمّد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج٢، ص١٩٧.

[٥٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج٣٠، ص٢٦٨. انظر أيضاً:

ب. تأكيد عموم النص وإجراؤه عليه: إن كان العموم متماشياً مع كُلِّية الباب، وهو في الغالب كذلك.

ومثاله: زكاة الثروة الزراعية؛ هل تجب الزّكاة في أصناف معينة ممّا تخرجه الأرض، أو تجب في كلّ ما تخرجه؟ وهذا خلاف بين الحنفية القائلين بوجوبها في كلّ ما تخرجه الأرض، وبين الجمهور القائلين بتقيدها بأصناف معينة، مع اختلاف بينهم في تلك الأصناف،[٥٨] والرّاجح في هذا الخلاف هو رأي الحنفية، والخطة الترجيحية هي إجراء العمومات المستدلّ بها في المسألة على عمومها؛ لانسجامها مع كُلِّية الباب.

والعمومات هي قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴾ (البقرة: ٢٦٧)، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأنعام: ١٤١)؛ وقوله ﷺ: "فيما سقت السّماء العُشُر."[٥٩]

وكُلِّية الباب هي: التوزيع العادل للثروة، وتحقيق التكافل الاجتماعي؛ حتى لا يكون المال دُولة بين الأغنياء.[٦٠]

ت. تأويل النصّ: إن كان الإجراء على الظاهر لا ينسجم مع كُلِّية الباب، بحيث يكون التأويل كذلك.

ومثاله: إخراج القيمة في زكاة الثروة الحيوانية، فالثابت أنّ النبي ﷺ نصّ على أن يكون المخرَج هو عين الحيوان، كما في قوله: "في كلّ أربعين شاة شاة،"[٦١] فهل المقصود

– ابن القيِّم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقِّعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ج٢، ص٢٥٧.

[٥٨] القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ج١، ص٣٤٩ وما بعدها.

[٥٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب العُشر فيما يسقي من ماء السماء وبالماء الجاري، ح١٤١٢.

[٦٠] ابن العربي، محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٢، ص٢٨٣.

إخراج ذات الشاة، أو المقصود ماليتها وقيمتها؟ قال الجمهور بالأول، وقال الحنفية بالثاني، وقول الجمهور مبني على الظاهر. أمّا قول الحنفية، فمبني على التأويل المستند إلى حكمة التشريع؛ وهي سدّ خلة الفقير، ودفع حاجته بأصلح ما يتحقق به ذلك، فقالوا: الشارع لم ينص على الشاة لإيجاب عينها، بل لتحديد مالية الواجب، وهو الراجح.[٦٢]

ث. تخصيص النصّ أو تقييده: إن كان العموم أو الإطلاق لا يجري على مهيع الكُلِّية أيضاً، بحيث يكون التخصيص أو التقييد كذلك.

مثال التخصيص: القتل المانع من الإرث، ففي قوله ﷺ: "ليس للقاتل شيء، وإن لم يكن له وارث؛ فوارثه أقرب الناس إليه، ولا يرث القاتل شيئاً،"[٦٣] عمومٌ يشمل كلّ أنواع القتل: عمداً كان أو خطأً، بحقّ أو بغير حقّ، مباشرة أو بالتسبّب. وفعلاً وُجِد من الفقهاء مَن أخذ بهذا العموم، ووُجِد مَن خصَّه بوجه من الوجوه، منها تخصيصه بقيدين هما: العمد والعدوان، فيخرج القاتل خطأً، والقاتل بحقّ، ويدخل كلّ مَن قتل عمدًا بغير حقّ؛ سواءً بالمباشرة، أو بالتسبّب، أو بالتعاون، وهو رأي المالكية،[٦٤] وأرى هذا القول هو الراجح؛ اعتباراً بالحكمة التي من أجلها مُنع القاتل من الإرث؛ وهي استعجاله الميراث، ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا حصل القتل على جهة العمد والعدوان. أمّا إن قتله خطأً، أو قتله بوجه من وجوه الحقّ، فلا يتحقّق معنى استعجال الميراث. والتوارث بين ذوي الأرحام أصلٌ عام، وكُلِّية مطّردة؛ لا يصح أن تتخلّف إلّا حيث قام الموجب البيِّن.[٦٥]

ومثال التقييد: الجرّ المحرّم في اللباس، فالمسألة وردت فيها نصوصٌ مطلقة، مثل قوله ﷺ: "ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار،"[٦٦] ونصوص مقيدة، مثل قوله ﷺ:

---

[٦١] الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥م، أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، ح٦٢١.

[٦٢] الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٧٣-١٧٤.

[٦٣] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت، كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، ح٤٥٦٦.

[٦٤] عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي مقارناً بالقانون الوضعي**، بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت، ج٢، ص١٨٥-١٨٧.

[٦٥] الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٧٦.

[٦٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب اللباس، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار، ح٥٤٥٠.

"مَن جرّ ثوبه خيلاء..."[٦٧] وقوله ﷺ: "مَن جرّ إزاره لا يريد بذلك إلّا المخيلة..."[٦٨] وقوله لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: "لست ممّن يصنعه خيلاء."[٦٩] وكُلِّية هذا الباب وأصله، هو حلّ اللُّبس على أيّ هيئة كانت بشرط السلامة من آفتين، هما: السَّرف، والمخيلة، لقوله ﷺ: "كلوا، واشربوا، والبسوا، وتصدّقوا في غير إسراف ولا مخيلة."[٧٠] وقال ابن عباس: "كل ما شئت، والبس ما شئت؛ ما أخطأتك اثنتان: سرف أو مخيلة."[٧١]

ج. **تحديد مرتبة الطلب**: هل فيه ما يدلّ على العزم، أو لا؛ أي التفريق بين الواجب والمندوب، وبين الحرام والمكروه؛ إذ ليس ذلك من عمل الصِّيغة وحدها، بل للكلّيات أثرٌ عظيم فيه.

مثاله في الأمر: الإشهاد على البيع، في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، وقد قال بعض أهل العلم؛ كابن حزم، والطبري: يجب الإشهاد على كلّ بيع وشراء، ولو على حزمة بقل، وقال الجمهور: الأمر هنا أمر ندب، لا أمر وجوب،[٧٢] والرّاجح رأي الجمهور؛ لما في الإشهاد على كلّ بيع من الحرج والمشقّة التي تحول دون جريان معاملات الناس بيسر وسهولة. أمّا الكُلِّية التشريعية، فترى أنّ الشَّريعة تتشوف إلى رواج الأموال، وإلى دورانها بين النّاس بأيسر السّبل.

ومثاله في النهي: كراء الأرض بما يخرج منها، ففي حديث ظهير بن رافع قال: لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقًا... قال: "ما تصنعون بمحاقلكم؟"، قلت: نؤاجرها على الرُّبع، وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال: "لا تفعلوا، ازرعوها، أو

---

[٦٧] المرجع السابق، كتاب اللباس، باب مَن جرّ إزاره من غير خيلاء، ح٥٤٤٧.

[٦٨] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء...، ح٥٥٨٠.

[٦٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب اللباس، باب من جرّ إزاره من غير خيلاء، ح٥٤٤٧.

[٧٠] المرجع السابق، كتاب اللباس، ذكره معلقاً بعد عنوان الباب.

[٧١] المرجع السابق، كتاب اللباس، ذكره معلقاً بعد عنوان الباب.

[٧٢] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، ج٣، ص٤٠٢.

أَزْرِعوها، أو أمسكوها،"[٧٣] فالنهي هنا حمله معظم العلماء على أنّ رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضاً، لا أنّه حرَّم كراء الأرض،[٧٤] ولا شكّ أنّه الرّاجح؛ لثبوت مشروعية هذه المعاملة في مواضع أخرى؛ في أشكال عديدة، مثل: المزارعة، والمغارسة، والمساقاة، ولو كان القصد هو المنع، لتعطّلت مصالح أصحاب الأراضي في الاسترزاق منها؛ بمَن يعمل فيها على اقتسام خراجها، وهو خلاف كُلِّية هذا الباب؛ الحاثة على العمل والإنتاج.

ح. **التمييز بين التعلُّليات والتعبّديات**: فكلّ ما ينتظم تحت كُلِّية تشريعية بالمعنى الذي شرحناه في بيان حقيقتها؛ فهو تعلّلي، لا تعبّدي؛ لأنّ الكُلِّيات هي علل ومعانٍ مستقرأة من مواضع شتّى، ينتظم منها مفهوم كُلِّي، هو مراد الشّارع في ذلك الباب، أو في مجموعة من الأبواب، أو في الشَّريعة كلّها. فإذا رأينا جزئية من الجزئيات يصلح أن تنتظم تحت كُلِّية ما، فهي –لا شكّ– من قسم المعلّلات، وإذا رأينا جزئية من الجزئيات لا تنتظم تحت كُلِّية ما بالمعنى الذي شرحناه، فهي من التعبّدات لا من التعلّلات.

ومثاله: نهي الرِّجال عن لبس المعصفر؛ وهو الثوب المصبوغ بالعُصفر، ويكون أحمر اللون، كما في حديث علي رضي الله عنه: "نهاني رسول الله ﷺ عن التختّم بالذهب، وعن لباس القَسِّي، وعن القراءة في الرّكوع والسّجود، وعن لباس المعصفر."[٧٥] فهنا ترى أنّ النهي عن لبس المعصفر وارد في شأن من شؤون العادات، وهو اللِّباس، والعادات الأصل فيها الالتفات إلى المعنى، ولا يلتجأ إلى القول بالتعبّد فيها إلّا إذا خفي وجه التعليل بالكُلِّية؛ على أن يكون معنى التعبّد هو العجز عن إيجاد العلّة، لا أنّها غير معلَّلة، فإذا تقرّر هذا، فاختلاف العلماء في تحريم المعصفر، أو إجازته؛ يترجّح فيه الدوران مع العلّة وجوداً وعدماً؛ والعلّة هي الظهور بمظهر التبذّخ، والفخفخة، الذي يكسر قلوب الفقراء، وذوي الحاجة،[٧٦] وكان هذا النوع من الملابس يلبسه الكفّار للظهور بهذا المظهر، لهذا جاء في

[٧٣] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمرة، ح٢٢١٤.

[٧٤] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

[٧٥] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب اللّباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، ح٥٥٦٠.

[٧٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

الرواية الأخرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: رأى رسول الله ﷺ عليَّ ثوبين معصفرين، فقال: "إنّ هذه من ثياب الكفّار، فلا تلبسها."[٧٧] فإذا صار من عرف الناس لبس هذا اللون: فقيرهم وغنيهم، ومسلمهم وكافرهم، بحيث لا يدلّ ذلك على شيء من البذخ، أو الترفه، فهو جائز.

هذه بعض آليات الأثر التفسيري في النصّ القرآني والنصّ النبوي على حد السواء. أمّا ما يستقل به النصّ النبوي من الأثر التفسيري للكُلِّيات التشريعية، فشيء كثير، أذكر منه:

– فهم الحديث في سياق بيئة التنزيل.

ومثاله: نصاب الفضة، فقد صحّ عن النبي ﷺ تقدير النصاب الذي تُخرج منه الزكاة في الفضّة بخمس أواقٍ؛[٧٨] أي: مئتي درهم، لكنّه لم يصحّ عنه تقديرٌ لنصاب الذهب إلّا في أحاديث لا تخلو من مقال في أسانيدها.[٧٩] ولكن، جرى عمل الصحابة على تقدير نصاب الذهب بعشرين ديناراً، كما قال الإمام مالك: "السنّة التي لا اختلاف فيها عندنا أنّ الزكاة تجب في عشرين ديناراً عيناً، كما تجب في مئتي درهم."[٨٠] وهذا التقدير منهم لا بُدّ أنّه مستند إلى التساوي في القيمة بين عشرين ديناراً ذهبيّاً ومئتي درهم فضي. وإذا علمنا أنّ قيمة الفضّة متغيّرة بطبيعتها؛ بوصفها نقداً معاوناً، لا نقداً أساسيّاً، فلا بُدّ أن يُفهم التقدير النبوي لنصاب الفضّة في سياق بيئته التي تميّزت بشيوع استعمال الفضة، ورواجها وقتئذٍ، بحيث إذا قلّ رواجها، أو تعرّضت قيمتها للتغيّر؛ فلا بدّ من التقدير بالنقد الثابت والمستقر وهو الذّهب، فإذا صارت قيمة عشرين ديناراً ذهبياً تساوي قيمة ألف درهم فضي، لا بدّ أن يكون نصاب الفضة ألفاً، وليس مائتين.[٨١]

---

[٧٧] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب اللّباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، ح٥٥٥٥.

[٧٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب زكاة الورق، ح١٣٧٨.

[٧٩] القرضاوي، **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٧.

[٨٠] مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب الزكاة في العين من الذهب والورق، ح٨٤١.

[٨١] أبو زهرة، محمد. **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١م، ص٧١.

– تحديد نوع الجهة التي صدر عنها التصّرف النبوي.

ومثاله: وقت رمي الجمرات أيام التشريق، فقد ثبت أنّ النبي ﷺ لم يرم في أيام التشريق إلّا بعد الزوال وقبل الغروب، مع ما يُعلم من إرشاده إلى الاقتداء به في كلّ ما يفعل، في قوله: "لتأخذوا عنّي مناسككم."[٨٢]

لكن، من الثابت أيضاً أنّ تصرّفات النبي ﷺ ليست كلّها صادرة على جهة التشريع، وما صدر منها على جهة التشريع لا يدلّ بالضّرورة على الإلزام، بل لأفعاله ﷺ دلالات عديدة استقصاها ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة.[٨٣] فهل فعله ههنا يدلّ على التقييد بهذا الوقت في الرّمي؛ بحيث لا يجزئ قبله، ولا بعده؟ قال الجمهور: نعم يدلّ على التقييد.[٨٤] ونُقل عن ابن عباس أنّ الرمي قبل الزوال مجزئ،[٨٥] وهو قول طاووس وعطاء إحدى الروايتين عنه،[٨٦] وهو رواية غير مشهورة عن أبي حنيفة،[٨٧] وإليه ذهب ابن عقيل، وابن الجوزي من الحنابلة، والرافعي من الشافعية،[٨٨] وقال عبد الله بن عمر: يجزئ بعد

---

[٨٢] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، ح١٢٩٧.

[٨٣] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

[٨٤] السرخسي، محمّد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٩٩٣م، ج٤، ص٦٤. انظر أيضاً:

– الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. **الشرح الصغير**، القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت، ج٢، ص٦٥.

– الشربيني، محمد الخطيب. **مغني المحتاج إلّا معرفة ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج٢، ص٢٧٦.

– المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، ج٤، ص٤٥.

[٨٥] الكاساني، أبو بكر مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٢، ص١٣٨.

[٨٦] ابن حجر، أحمد بن عليّ العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ، ج٣، ص٥٨٠.

[٨٧] الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق ج٢، ص١٣٨.

[٨٨] المرداوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥. انظر أيضاً:

– النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت، ج٨، ص٢٦٩.

الغروب،[٨٩] وهو مذهب الحنفية، وتردّد النقل فيها عن مالك، وأحد القولين عند الشافعية.[٩٠]

والذي يرجّحه البحث هو الرأي الثاني القائل بالإجزاء قبل الزوال، وبعد الغروب، وعمدة ذلك أنّ قول الجمهور بحصر وقت الرّمي فيما بعد الزّوال إلى الغروب لا يستند إلى دليل قولي من الشّارع، وإنما أُخذ من دلالة الفعل، والفعل —ولو كان بياناً لأصل واجب– دلالته مجملة، ويحتاج في صرفه إلى الوجوب، أو الندب، أو الإباحة إلى قرينة تبيّن ذلك،[٩١] ولا قرينة. أمّا قوله ﷺ: "لتأخذوا عنّي مناسككم،" فلا يدلّ على وجوب كلّ المناسك؛ فمعلوم أنّ أفعاله ﷺ في الحجّ منها الواجب، والمسنون، والجائز؛ فقد حجَّ راكبًا، وهو أمر جائز، ونزل بالمحصِّب، وهو أمرٌ مختلف في دلالته بين الجواز والاستحباب، وعدمُ وجود بيان قولي يقوّي أن يكون فعله ﷺ محمولًا على الأفضلية، ولو كان الرّمي قبل الزوال منهيًّا عنه لبيَّنه النبي بوضوح، خاصّة عندما أجاب السّائل الذي سأله عن رميه بعدما أمسى في يوم النّحر،[٩٢] وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

والذي يعضد هذا المحمل في فهم دلالة التصرّف النبوي؛ هو الكُلِّيات العامة المقطوع برَعْيِها في الشريعة؛ أعني: كُلِّية حفظ النفوس، وكُلِّية رفع الحرج وإزالة الضرر؛ إذ إنّ التقيد بمذهب الجمهور، مع ما طرأ على واقع الحجّ في عصرنا هذا من توافد الحجيج على بيت الله بأعداد مليونية، تضفي على أداء المناسك تدافعاً شديداً، تسبَّب –في السنوات القليلة الماضية– في إزهاق عشرات الأرواح كلّ سنة تقريباً. ومن أشدّ المواضع التي يحصل فيها ذلك الزِّحام: رمي الجمار أيام التشريق الثلاثة. أقول: إنّ التقيد بمذهب الجمهور والحال هذه يؤدي إلى الحرج المنفي قطعاً في الشريعة الغراء.

---

[٨٩] مالك. **الموطأ**، مرجع سابق، رواية يحيى الليثي، كتاب الحج، باب الرخصة في رمي الجمار، ح٩٢١.

[٩٠] السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤. انظر أيضاً:
– مالك، أبو عبد الله ابن أنس. **المدونة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م، ج١، ص٤٣٤.
– الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٦.

[٩١] الأشقر، محمد بن سليمان. **أفعال الرسول —صلى الله عليه وسلم– ودلالتها على الأحكام الشرعية**، عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، ص٢٨٤–٣٠١.

[٩٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الحج (٣٢)، باب الذبح قبل الحلق (١٢٤)، ح١٦٣٦.

ولا يشكّ عارفٌ بأوضاع الشريعة في أنّ مصلحة حفظ النفوس من الزهوق أولى من مصلحة الرّمي لو فرضناها تتحصّل كاملة مكتملة،[٩٣] وهي ذكر الله، وحصول تعظيمه في النّفس، وترغيم الشيطان، وما يستتبعه ذلك من التزكية المستجلبة للعمل الصالح، كما قالت عائشة رضي الله عنها: "إنّما جُعل رمي الجمار، والسعي بين الصّفا والمروة لإقامة ذكر الله."[٩٤] فكيف والزّحمة إن لم تصرع الناس تحت الأقدام؛ شغلتهم بطلب النجاة والسلامة وسط أمواج هائجة مائجة من الخلق؛ بحيث يضيع معها كلّ معنى للذّكر وتعظيم الخالق -عزّ وجل-؟[٩٥] والحجّ على وجه الخصوص؛ عبادة منصوص على شرط الاستطاعة عليها، لهذا ما سُئِل النبي ﷺ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلّا قال: "افعل ولا حرج."[٩٦]

- تخصيص الحديث بواقعة عينية.

ومثاله: رضاع الكبير؛ أي بعد الحولين الأوليين من العمر، فقد صحّ -كما في الموطأ- أنّ أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ وكان قد شهد بدرًا، وكان تبنّى سالماً الذي يقال له: سالم مولى أبي حذيفة. كما تبنّى رسول الله ﷺ زيد بن حارثة... فلمّا أنزل الله تعالى في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل، فقال: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (الأحزاب: ٥)؛ رُدّ كلّ واحد من أولئك إلى أبيه، فإن لم يُعلم أبوه؛ رُدّ إلى مولاه، فجاءت سهلة بنت سهيل -وهي امرأة أبي حذيفة، وهي من بني عامر بن لؤيّ- إلى رسول الله ﷺ، فقالت:

---

[٩٣] كما قال ﷺ وهو يطوف بالكعبة ويخاطبها: "ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم حرمتك! والذي نفس محمّد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمةً منك، ماله ودمه، وأن نظن به إلا خيرًا". انظر:

- ابن ماجه، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، ح٣٩٣٢. وقال: (لزوال الدّنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم)، انظر:

- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، أبواب الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، ح١٣٩٥.

[٩٤] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب الحج، باب ما جاء كيف ترمى الجمار، ح٩٠٢.

[٩٥] العودة، سلمان بن فهد. **افعل ولا حرج**، نشر المؤلف، د.ط، د.ت، ص٨٧.

[٩٦] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب العلم، باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها، ح٨٣.

يا رسول الله، كنّا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل، وليس لنا إلّا بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: "أرضعيه خمس رضعات؛ فيحرم بلبنها، وكانت تراه ابناً من الرّضاعة...."[٩٧]

فهل هذا الأمر من رسول ﷺ لسهلة بإرضاع مولاها سالم – وهو رجل كبير–، بحيث يصير محرماً لها بعد ذلك؛ هو خاصٌّ بسهلة، أم عامٌّ لكلّ امرأة تريد أن تكون محرماً لمَن شاءت من الرجال؟

قال الأئمة الأربعة، والقاطبة من أهل العلم: إنّه خاصٌّ بسهلة لا يقبل التعميم، وقال الليث بن سعد، وابن حزم، وعائشة من الصحابة: إنّه عامٌّ.[٩٨]

والرّاجح الذي لا مرية في رجحانه هو قول الجمهور؛ ومستند ذلك أنّ حالة سهلة كانت ذات خصوصية شديدة، بحيث كان سالم ابناً لها بالتبنّي سنوات طويلة من العمر، وتحريم التبنّي كان في بداية التشريع، ولا شكّ في أنّ وقعه على النفوس كان شديداً يعسر تقبّل تبعاته، والشَّريعة في بداية التشريع كانت جارية على الرفق والتدرّج، فناسب أن يُتلافى لحال سهلة وجه صوري يخفِّف من بعض تبعات الحكم، مع الإبقاء على الحكم نفسه، فكانت صورة الإرضاع.[٩٩]

وأمّا بعد استقرار أحكام الشريعة في النفوس؛ لم يعد هذا الحكم سارياً، ولا معمولاً به عند الصحابة أنفسهم، ولهذا جاء في رواية الموطأ نفسها، أنّ سائر أزواج النبي ﷺ أَبَيْنَ أن يدخل عليهنّ بتلك الرّضاعة أحدٌ من النّاس، وقلن: لا والله، ما نرى الذي أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلّا رخصة من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده، لا والله، لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد.[١٠٠]

وأمّا ما فهمته عائشة –رضي الله عنها– من عموم الإذن؛ إذ كانت تأمر أختها أمّ كلثوم بنت أبي بكر الصّديق، وبنات أخيها أن يرضعن مَن أحبَّت أن يدخل عليها من

[٩٧] مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، ح٢٢٤٧.
[٩٨] ابن عبد البر، **التمهيد**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٦٠.
[٩٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٦١.
[١٠٠] مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، ح٢٢٤٧.

الرّجال؛[١٠١] فقد صحّ عن النبي ﷺ تخطئتها فيما فهمت، وذلك لمّا دخل عليها، وعندها رجل؛ فكأنّه تغيّر وجهه، كأنّه كره ذلك، فقالت: إنّه أخي -تقصد من الرّضاعة-، فقال: "انظرْنَ ما إخوانكنّ، فإنّما الرّضاعة من المجاعة."[١٠٢]

ولا شكّ في أنّ أصل الحُرمة بين النساء والرجال، وأصل الإرضاع فيما دون الحولين؛ لا ترفعه واقعةٌ واحدة تلبّس بها من القرائن ما دلّ على خصوصيتها بتلك الحادثة عند الصحابة والفقهاء وأهل العلم كافة؛ إلّا عائشة رضي الله عنها من الصحابة، والليث بن سعد من التابعين.

٢. الأثر التطبيقي:

وهو نظرية متكاملة تعرف بـ: (نظرية المآل)، ويعدّه الشاطبي أحد شقّي الاجتهاد الذي لا ينقطع حتى تقوم الساعة، وهو المعروف بـ: (تحقيق المناط)، ويتلخّص مضمونه في كون البحث البياني في الأدلة الجزئية إنما هو مرحلة من مراحل التعامل مع تلك الأدلة، يفتقر إلى مرحلة ثانية؛ هي تطبيقه على الواقع الشاخص، وهذا التطبيق ليس من ضرورته الإفضاء التلقائي إلى ما توخّاه الشارع من تلك الأحكام، وما توخّاه تنتظمه الكُلِّيات التشريعية، لا يُعرف بغير معرفتها، ويكاد (الاستحسان) بمختلف أساليبه في المذاهب الأربعة يستوعب آليات هذا الأثر.

٣. الأثر الترجيحي:

ويكون في كل ما يجري بينه التعارض والترجيح، وهو بحر لا ساحل له من العناصر والمسائل، تدخل فيها الكُلِّيات عنصراً عنصراً؛ لتدلي بدلوها في آليات الجمع والترجيح.

٤. الأثر الإنشائي:

ويكون حيث لا نصّ على المسألة بعينها، ولا على نظيرتها ممّا يجري فيه القياس، فهنا تستقل الكُلِّية برأسها في إنشاء الحكم الشرعي مباشرة.

---

[١٠١] المرجع السابق.

[١٠٢] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب النكاح، باب مَن قال لا رضاع بعد حولين، ح٤٨١٤.

وأبرز خطط هذا الأثر: الاستصلاح، وهو متقرّر عند أرباب الأصول على وجه القطع والإجماع.

خاتمة:

وهكذا يخلص البحث إلى أنّ الكُلِّيات العامّة للشّريعة هي من جملة الأدلّة التي تُنتج الأحكام التفصيلية، وليست الأدلّة منحصرة في النصوص الخاصّة، والأقيسة الجليّة مثلما يظنّ بعضهم. كما أنّ إهدار الجزئي في الاستدلال ليس بأشنع من إهدار الكُلِّي، بل لكلّ منهما مكانته، وموقعه المهمّ في عملية الاستنباط. فبات لزاماً على أهل الاجتهاد أن يَنْتَحووا هذا المنهج، وأن يتخفّفوا من أقوال لا تقتضيها الأدلّة نصّاً، بل احتمالاً إن وافق اللّغة خالف المعاني، وما أجدرهم بالاحتمال الذي لا يناقض اللّغة، ويوافق المعاني؛ فإنّ هذه الطّريقة هي الوحيدة الكفيلة بحلّ معضلات العصر، وتحقيق النهوض الحضاري المنشود.

لقد كشف البحث عن أن الكُلِّيات: هي كلّ معنى عام اطّرد في كلّ أبواب الشّريعة أو بعضها؛ سواءً استُفيد من نصٍّ بعينه، أو انتظم من استقراء جزئيات كثيرة. أمّا الجزئيات، فهي كلّ دليل أو معنى خاصّ بمسألة معينة، مأخوذ من آية، أو حديث، أو قياس؛ إذا انتظم مع غيره أدّى إلى معنى كُلِّي.

ورأى أن الكُلِّيات الشرعية هي الأساس المرجعي، والإطار الفلسفي الذي ينبغي أن تُفهم في ضوئه الأدلّة الجزئية الظنّية؛ لأنّها تستند إلى الاستقراء، ومن هنا فهي حاكمة، لا محكوم عليها.

وظهر لنا أن التنسيق بين الجزئيات والكُلِّيات، والمسك من كلّ ناحية منها بطرف في عملية الاستنباط؛ هو المنهج الأقوم الذي ينتهي إليه طلَق الرّاسخين، فلا تلك الجزئيات تُفهم بمعزل عن أصولها التي لا يُتصوَّر استغناؤها عنها، ولا تلك الكلّيات تُنَزَّل رأسًا على المستجدّات قبل النظر في أقرب ما يتعلَّق بها من نصوص خاصَّة، أو قياسات جلية، أو مدركات هي أدنى من الكُلِّيات البعيدة التي لا تقتضي الحكم إلّا بنوع من التسلسل

والتنـزّل، وهـذا المنهج تفرضه خاصية خلود الشَّريعة، وواجبنا في الإبقاء على صلاحيتها لكلّ زمان ومكان، انطلاقاً من وحدة المنطق التشريعي ومعياريته في فهم الأدلة وتطبيقها.

إنَّ ثَـمَّةَ حاجةٌ مُلحّة اليوم في ظلّ المستجدّات والتطوّرات المتسارعة؛ انتحاء منهج التنسيق بين الكُلِّيات والجزئيات في استدرار الأحكام الشّرعية لحلّ قضايا العصر الرّاهنة؛ تحقيقاً للنّهوض الحضاري في مختلف مناحي الحياة: السّياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وحتى التعّبدية. وتوجد مئات المسائل التي جرى عليها الحيف، وحُمِّلت فيها الأدلّة الظنّية ما لا تحتمل، وضُيِّق فيها على الإسلام والمسلمين، وما أجدر أهل الفتوى بالتحرّر من أغلال لم يكلَّفوا تحمّلها!

من هذه المسائل على سبيل المثال لا الحصر، ما يأتي:

- في مجال السياسة والعلاقات الدولية: الشّورى والدّيمقراطية، وانتخاب المجالس النيابية، والتعدّدية الحزبية، وقضية المواطنة وأهل الذمّة، وتكييف العلاقة مع الدّول غير المسلمة، والمعاهدات الدّولية.
- في المجال الاجتماعي: مشاركة المرأة في الحياة السّياسية، وتولِّيها المناصب العليا: في القضاء، والولاية، وفقه الأقلّيات المسلمة في بلاد غير المسلمين في الأحوال الشخصية.
- في المجال الاقتصادي: إقامة علاقات شراكة وتعاون مع الشّركات العملاقة العابرة للقارّات، والانخراط في اتفاقات التجارة العالمية. ومثال ذلك: البنوك الإسلامية، والتأمين، والمعاملات الحديثة (التجارة الإلكترونية، النقود الورقية، البطاقات البنكية، السَّلَم، الاستصناع...).

الاجتهاد الفقهي بين الانقطاع والاستمرار:
بحث في حكم تقليد المجتهد الميْت عند الأصوليين

أحمد غاوش *

الملخص

تُعالِج هذه الدراسة حكم تقليد المجتهد بعد موته ممّن جاء بعده، وهي مسألة أصولية تناولها بعض أهل الفقه في مصنّفاتهم الأصولية، فالتعرّض لهذه المسألة بالبحث؛ قديمًا وحديثًا، إمّا قليل نادر، وإمّا مختصر موجز. وللمسألة أبعاد وآثار في الفكر الفقهي المعاصر يلزم بيانها، لتسليط الضوء على الأفكار التي تكبّل العقل الفقهي المسلِم، وتقعد به عن النهوض بواجب التجديد والاجتهاد؛ واستحداث القول فيما يُستجد على ساحة الأمة من قضايا ومسائل.

وتضمّن البحث عرضاً لمذاهب أهل الأصول والفقه في هذه المسألة؛ وفاقاً وخلافاً، من مختلف المدارس الإسلامية، بما في ذلك: ذكر أدلّة كلّ فريق على ما اختاره ونادى به من المعقول والمنقول، ومناقشة الأدلّة وتقويمها، والموازنة بينها.

الكلمات المفتاحية: تقليد الميْت، تجديد الاجتهاد، المجتهد الحيّ، المجتهد الميْت، العقل الفقهي المعاصر.

Ijtihad in Jurisprudence Between Discontinuity and Continuity: A Study of the Ruling of Following a Mujtahid After His Death

Abstract

The study addresses the ruling of following a mujtahid after his death. This issue is an usuli one discussed by scholars of Usul. While it has important aspects and consequences in contemporary juristic thought, it has rarely been discussed, or if discussed, only briefly. It is hoped that this discussion will shed light on some of the ideas that restrict Juristic Muslim mind, from carrying the task of renewal and Ijtihad on contemporary issues confronting the Muslim ummah.

The study presents opinions of different scholars of fiqh and Usul on this issue, from different schools of thought, identifying arguments of each school, whether derived from text or reason, discussing and evaluating their opposing arguments.

Keywords: Imitation of the dead mujtahid, renewal of Ijtihad, the live mujtahid, contemporary Juristic mind.

* دكتوراه في الفقه وأصوله، جامعة القرويين، مراكش، المغرب. البريد الإلكتروني: ghmed76@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٦/٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/٢٦م.

مقدمة:

كان الإعلان عن سدّ باب الاجتهاد، والإقرار بخلوّ الزمان من المجتهدينَ، وانقراض هذه الفئة من الأمّة؛ مآلاً مؤسِفًا انتهى إليه العقل الفقهي المسلِم بعد مسار طويل من التحوّلات المتتابعة، التي غلب على طابعها العامّ الانحدار بدلاً من الصعود، والانحطاط عوضًا عن الازدهار.[١] ذلك أنّ التوجّهات الفكرية العامّة لأيّة أمّة، لا يُكتَب لها الذيوع والانتشار ثمّ الاستقرار، إلّا بتوافر جملة من الأفكار الصغرى الرافدة لها، التي تمدُّها بأسباب الحياة، وتُكسبُها ألوانًا من التبرير المنطقي، الذي يضمن لها القَبول من الجمهور على مرِّ العصور، واختلافِ البيئات والمجتمعات. وأحسب أنّ مسألة التقليد الفقهي لا تخرج عن هذا القانون الكلّي، فهي ليست توجّهًا فقهيًّا قام في الأمّة على حين غِرَّة من دون مقدّمات؛ إذ ليس من المعقول أن تُتلقّى بالقَبول دعوةٌ إلى التقليد في سياق فكري يطبعه الميل إلى التجديد، ويصبو أهله إلى الاجتهاد.

والحقّ أنّ البحث المدقِّق في ثنايا الفكر الأصولي يوصِل إلى القطع بأنَّ هناك منظومة متكاملة من الأفكار الخادمة للتقليد، القاطعةِ أسبابَ الاجتهاد، الداعمةِ خياراتِ الاتّباع السلبي بلا استدلال.

ولعلّ من بين أهم تلك الأفكار التي يصدق عليها هذا الوصف، ما تبنّاه بعض أهل الأصول والفقه، من قول يقضي بعدم اشتراط الحياة في المجتهد ليصحّ تقليده، وهي فكرة يبدو أنّها لم تظهر في الفكر الأصولي إلّا بعد ترسيم المذاهب الفقهية المتبعة، ووفاة الأئمة المشهورين؛ ذلك أنّ القول بصحة تقليدهم متفرّع على جواز تقليد الميت وصحته شرعًا،

---

[١] ذهب جمهور أهل الأصول إلى إمكان خلوّ عصرٍ عن مجتهد قائم لله بالحجة، قال الزركشي: "يجوز خلو العصر عن المجتهد عند الأكثرين". ونقل عن الرافعي قوله: "الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم". وسيأتي طرف من النقول من هذا النوع في ثنايا الدراسة. لمزيد من التفصيل، انظر:

– الآمدي، سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٤، ص٢٤٠.

– الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ج٨، ص٢٤٠.

فقد نَصّ النووي على أنّ تقليد العوام للأئمة المجتهدينَ، وانتسابهم إليهم متفرّع على جواز تقليد الميْت، قال: "المنسوب إلى مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، ومالك، ثلاثة أصناف؛ أحدها: العوام، وتقليدهم الشافعي مثلا، مفرع على تقليد الميت...."[٢]

فكان من لواحق ذلك أنْ ظهرت في الفكر الأصولي مذاهبُ وآراء تخدم الاتجاه العامّ الهادف إلى تكريس الاتّباع من غير دليل، والتضييق على استحداث الأقوال والمذاهب بعد حصرها في عدد مُحدَّد. وبذا، تتجلّى أهمية هذه الفكرة وخطورتها في تمثيلها العماد الرئيس لمسألة التقليد، فبقبولها يستمر التقليد إلى ما لا نهاية، وبرفضها يُفتح من جديد بابُ الاجتهاد الفقهي واسعًا، وعلى نحوٍ متواصل مستمر؛ لأنّه سيصير -آنئذٍ- ضرورة شرعية لا مندوحة عنها، وتغدو ذمّة الأمّة جمعاء عامرة، لا تبرأ إلّا بإقامة الفريضة بوجود مجتهدينَ كاملينَ في كلّ وقت، يضطلعون بمهام النظر الفقهي المتجدّد في قضايا الناس ونوازلهم.

أولاً: مواقف الأصوليين من تقليد الميْت

ظلّ الاجتهاد منذ زمن النبي ﷺ إلى نهاية عصر الأئمة الفقهاء، منصبًّا قائمًا في الأمّة، وصفة ملازمة لكثير من علمائها، ولم تكن قد ظهرت بعدُ تلك الشروط المتشدِّدة المطلوبة في المجتهد، ممّا يفسِّر الظهور المتقارب والمتزامن للمجتهدينَ في ذلك العصر. فلم يكن الناس بحاجة إلى إثارة تساؤل تقليد الأموات؛ نظرًا لتوفر الأحياء وقربهم من المجتمع وقضاياه، يُستفتون فيَفتون، ويُسألون فيجيبون؛ ذلك أنّ الحكم الذي كان متعارفًا عليه، هو وجوب الاجتهاد على أهله، وتحريم التقليد عليهم.

ثمّ لم يلبث الوضع أنْ تغيَّر كلّيةً بتأثير عوامل سياسية واجتماعية وثقافية سهَّلت على الجمهور القَبول بفكرة انتهاء عصر الاجتهاد، فلم يبقَ من مسلّم له بالصفة،

[٢] النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ، ج١١، ص١٠١.

ومعترَف بأهليته، إلّا مَن مضى مِن الفقهاء وأهل العلم،[٣] عندئذٍ، يُثار السؤال الآتي: ما حكم تقليد هؤلاء وقد انتقلوا من دار الفناء إلى دار البقاء؟[٤]

اختلف الأصوليون والفقهاء في مسألة جواز تقليد المجتهد الميت على عدد من الأقوال والمذاهب، ترجع كلّها بعد التأمّل إلى مذهبيْنِ رئيسيْنِ، هما:

المذهب الأول: جواز تقليد المجتهد الميْت

وهو مذهب طائفة من أهل الفقه والأصول رأوا جوازَ الأخذ بقول الميْت، وتقليده في اجتهاده حتى بعد موته ممّن جاء بعده، وقد عَدّ ابنُ الصلاح هذا المذهب هو الأرجح؛ لأنّه –بنظره– الصحيح من مذهبيْنِ اثنيْنِ حكاهما، قال: "في جواز تقليد الميت وجهان: أحدهما لا يجوز؛ لأن أهليته زالت لموته فهو كما لو فسق، والصحيح الذي عليه العمل الجواز."[٥]

والوجهان المذكوران يُقصَد بهما القولان المنقولان عن فقهاء الشافعية، ومثلهما عن أصحاب الإمام أحمد،[٦] فأولهما: التجويز مطلقًا؛ لأنّ المذاهب لا تموت بموت أصحابها،

[٣] لقد بلغ من أمر أصحاب نظرية إمكان خلوّ العصر عن مجتهد، أنْ وسّعوا الدائرة إلى منصب الإفتاء، فذهبوا إلى إمكان الخلوّ حتى عن المفتي والمجتهد المقيّد، قال العطار: "المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق، لكن صرح الصفي الهندي بإجراء هذا الخلاف في غيره أيضا، حيث عبّر بقوله: المختار عند الأكثرين أنه يجوز خلو عصر من الأعصار عن الذي يمكن تفويض الفتوى إليه، سواء كان مجتهداً مطلقاً، أو كان مجتهداً في مذهب المجتهد". انظر:
– العطار، حسن بن محمد بن محمود. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج٢، ص٤٣٨.

[٤] يقول ابن خلدون في نَصٍّ موجزٍ لظروف سدّ باب الاجتهاد ومبرّراته: "... وسدَّ الناسُ بابَ الخلاف وطرقه لـمَّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما نُخشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل بمن اختص به من المقلدين". انظر:
– ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار القلم، ١٩٨٤م، ص٤٤٨.

[٥] ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوي. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٨٧. انظر أيضاً:
– النووي، يحيى بن شرف. **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ، ص٧٤.

[٦] ابن قيم الجوزية، محمد. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ج٤، ص٢١٥.

ولهذا ذهبوا إلى الاعتداد بآراء المجتهدينَ الأموات في مسائل الإجماع والخلاف الواقعة بعدهم.

وثانيهما: المنع منه، لكنّ في الأمر تفصيلاً خلاصته: تقييد الجواز بكون هذا التقليد واقعًا في الأعصار المتأخرة، وهي الموصوفة بفقدان المجتهدينَ.[٧]

ونقل النووي هذا الخلاف في "الروضة"، ثمّ سكت عنه، بل حكاه في "آداب الفتوى"، فصرَّح بأنّه الصحيح من مذهبيْنِ،[٨] واستضعف مذهب المنع مُستدِلّاً بحُجَّة انعدام المجتهدينَ في مثل عصره، قال: "وفي جواز تقليد الميت وجهان: الصحيح جوازه؛ (...) والثاني: لا يجوز؛ لفوات أهليته كالفاسق، وهذا ضعيف، لا سيما في هذه الأعصار."[٩]

ونسب بعضهم مذهب تجويز تقليد الموتى من المجتهدينَ إلى جمهور العلماء،[١٠] بل بالغ بعضهم فحكى الإجماع عليه، وزعم أنّ ثبوته أمر لا خفاء فيه؛ "إذ لم ينقل عن أحد من أهل العلم بعد استقرار المذاهب المفتى بها إنكاره."[١١] وفي ذلك يقول الزركشي: "واحتج الأصوليون عليه بانعقاد الإجماع في زماننا، على جواز العمل بفتاوى الموتى، والإجماع حجة."[١٢]

وهي دعوى يدل على بطلانها الواضح ما نقلناه آنفًا من إقرار أهل التجويز بوجود مذهبيْنِ لأهل العلم، وبما سيأتي من عرضٍ لأوجه الخلاف في هذه المسألة، التي أوردها العلماء المعتبرون.

---

[٧] آل تيمية، الجد والأب والحفيد. **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي د.ت، ص٥٢١.

[٨] النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٩] المرجع السابق، ص٧٤.

[١٠] المرداوي، علاء الدين. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج٨، ص٣٩٨٣.

[١١] الحطاب، شمس الدين. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٩٢م، ج١، ص٤٤.

[١٢] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٨. انظر أيضاً:
– الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، وحسن محمد الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م، ص٤٠٩.

وبالمذهب المذكور جزم الحطاب الرعيني،[١٣] فقال: "يجوز تقليد الميت على الصحيح، وعليه عمل الناس، ولو وجد مجتهد حي."[١٤]

وواضح هنا أنّه يربط أرجحية هذا القول بكونه ما جرى عليه العمل في المذهب، وإلّا فإنّ بعض أعلام المالكية قد قالوا إنّ المشهور من الأقوال، هو عدم جواز تقليد الميْت كما نَصّ عليه البرزلي وابن ناجي في شرح الرسالة، بل حكى هذا الأخير الإجماع على ذلك ولم يعترض عليه.[١٥]

إلّا أنّ المتتبع أقوالَ علماء المذهب المالكي، ولا سيّما في الأعصار المتأخرة، يلحظ أنّ الاتجاه إلى منع تقليد الميْت، أخذ يتقلّص ويتوارى إلى أنْ شارف على الزوال والاضمحلال، في مقابل ظهور القول المقابل، واشتهاره، ودفاع العلماء عنه، فلا غرو أنْ يدّعي ابن عرفة إجماعًا مقابلاً نسبه إلى أهل زمانه، وعلَّله بفقد المجتهد وانعدامه، قال: "انعقد الإجماع في زماننا على تقليد المجتهد الميت؛ إذ لا مجتهد فيه."[١٦]

المذهب الثاني: منع تقليد المجتهدينَ الموتى

أفاد أصحاب هذا المذهب بعدم جواز تقليد الميْت، أو الأخذ بمذاهب الموتى من الفقهاء،[١٧] وإليه ذهبت طائفة من أكابر أهل الأصول، كما جعله بعضهم مذهب الأكثرينَ...،[١٨] أشهرهم: الجويني، والباقلاني كما يُفهَم من عبارته: "من قلّد فلا يقلّد إلا

[١٣] الحطاب (٩٠٢-٩٥٤هـ): هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المعروف بالحطاب. فقيه مالكي من علماء المتصوفين. أصله من المغرب. وُلِد بمكة، وفيها اشتُهِر، ومات بطرابلس الغرب. من مصنفاته: "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل"، وهو يقع في ستة مجلدات، ويتناول فقه المالكية؛ و"شرح نظم نظائر رسالة القيرواني" لابن غازي؛ ورسالة في استخراج أوقات الصلاة بالأعمال الفلكية بلا آلة؛ وجزءان في اللغة. انظر:
- التنبكتي، أحمد بابا. **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، بهامش الديباج المذهب، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت ص٣٣٧.
- الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين،ط١٥، ٢٠٠٢م، ج٧، ص٢٨٦.

[١٤] الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

[١٥] المرجع السابق، ج١، ص٤٤.

[١٦] المرجع السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[١٧] آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٤٦٦.

[١٨] المكي، علي بن حسين. **تهذيب الفروق على الفروق للقرافي**، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت، وهو مطبوع مع الفروق للقرافي (٦٨٤هـ)، ج١، ص٢٢٠.

الحي، ولا يجوز تقليد الميت،"[١٩] وأبو حامد الغزالي، والعز بن عبد السلام اللذان قالا: "يجب تقليد مجتهد العصر، ولا يجوز تقليد الميت."[٢٠] بل يستغنى عنه بالمجتهد الحيّ من أهل عصره.

يُذكَر أنّ الرازي نصر هذا المنحى واحتج له في "المحصول"، وصرَّح بأنّ الميْت لا قول له في ما يستجد بعدَه.[٢١]

وقد نقل عدد من الأصوليينَ المتقدّمينَ والمتأخرينَ الإجماعَ على هذا الرأي، وفي طليعتهم: الغزالي،[٢٢] ثمّ الصنعاني.[٢٣] ونقل الشوكاني عن ابن الوزير[٢٤] إجماع سائر علماء المسلمين عليه.[٢٥]

---

[١٩] ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٦، ص٢٥٥.

[٢٠] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨١.

[٢١] الرازي، محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ، ج٦، ص٩٧. انظر أيضاً:
– ابن أمير حاج، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد. **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م، ج٣، ص٣٤٧.

[٢٢] الغزالي، محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق–بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٩٩٨م، ص٥٩١. فقد قال هناك: "وقد قال الفقهاء: يقلده وإن مات؛ لأن مذهبه لم يرتفع بموته، وأجمع علماء الأصول على أنه لا يفعل ذلك".

[٢٣] قال: "وفي كتب الأصول نقل الإجماع على تحريم تقليد الأموات". انظر:
– الصنعاني، محمد بن إسماعيل. إرشاد النقاد ضمن مجموعة **الرسائل المنيرية**، مصر: إدارة الطباعة المنيرية، ط١، ١٣٤٣هـ، ج١، ص٣٦.

[٢٤] محمد الوزير (٧٧٥–٨٤٠هـ): هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضي بن الهادي بن يحيى الحسني، الصنعاني المعروف بابن الوزير، والملقَّب بعز الدين. كان متكلِّما وناظمًا. ولد في أحد جبال اليمن، وتعلم بصنعاء وصعدة ومكة، وتوفي بصنعاء. من تصانيفه الكثيرة: "إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذاهب الحق"، و"الحسام المشهور في الذب عن الإمام المنصور"، و"نصر الأعيان على سر العميان في الرد على المعري"، و"الرد الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم"، و"البرهان القاطع في معرفة الصانع". انظر:
– السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت:منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ج٦، ص٢٧٢.
– الشوكاني، محمد بن علي.**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٢، ص٨١، ٩٣.
– الزركلي، **الأعلام**، مرجع سابق، ج٦، ص١٩١.
– البغدادي، إسماعيل بن محمد. **هدية العارفين**، إستامبول: وكالة المعارف الجليلة، ١٩٥١م، ج٢، ص١٩٠.

فإذا اعتُرِض عليهم في دعوى الإجماع بالقول الأول، وهو مذهب التجويز، قالوا إنّه محمول على عدم مجتهد العصر، فيكون تقليد الميْت على هذا نوعًا من الضرورات التي تقدَّر بقدرها، ويحكَم بارتكابها إذا ترجَّح الظنّ بأنّ مصلحة تقليد الإمام الميْت، والأخذ بما حَكم به، خيرٌ من "ترك الناس هملاً،"[٢٦] وأنّ الوقوع في التقليد، ولا سيّما إذا كان لأهل العلم والفضل، خيرٌ من تضييع الشريعة جملة واحدة.[٢٧]

فيتقيّد الرأي الأول بما إذا لم يكن مِن بين أهل العصر مَن يستحق رتبة الاجتهاد والنظر في النوازل والقضايا، لا في حال وجوده، وتمكّنه من الاستنباط والإعلان عن مقتضى اجتهاده... .[٢٨]

وإلى هذا التوجيه يرجع ما يمكن اعتباره قولاً ثالثًا في المسألة؛ وهو ما اختاره جماعة من العلماء من قول يوهِم ظاهره أنّهم من أصحاب التجويز. ولكن، عند التأمّل والتدقيق يظهر أنّهم إنّما يختارونه في حال عدم وجود المجتهد: "والصحيح أنه يرجع إليه عند الحاجة والعجز عما فوقه؛ فإذا صح نقلٌ كتابيٌّ عمّن سلف من أهل العلم، ورواه عنه ثقة ثم نزلت به نازلة في بادية وعسر عليه الوصول إلى مواطن الفقهاء وخاف فوات النازلة (...) فإنه يعمل بما يجده في كتاب المصحح، وإن قلّد ميتا فهو أولى من اتباع هواه بغير علم؛ لأن ما يجده في صحيفته أصل، وما قيل بعلم فهو أولى من اتباع الهوى."[٢٩]

لذا، فقد قيّدوه بالأعصار المتأخرة على اعتبار أنّها مظنّة عدم توفر المجتهدينَ خلافًا للأعصار المتقدمة.[٣٠]

---

[٢٥] الشوكاني، محمد بن علي. **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: عبد الرحمن عبد الخالق، الكويت: دار القلم، ط١، ١٣٩٦هـ، ص٦١.

[٢٦] الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

[٢٧] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨١.

[٢٨] قال الزركشي: "قيد بعضهم الخلاف في هذه المسألة، بما إذا كان في العصر مجتهد أو مجتهدون، فإن لم يكن فلا خلاف في تقليد الميت، لئلا تضيع الشريعة". انظر:
– المرجع السابق، ج٤، ص٥٨١.

[٢٩] العمري، الفلاني. **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار**، تحقيق: أبو عماد السخاوي، الشارقة: دار الفتح للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م، ص١٩٩–٢٠٠.

[٣٠] آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٥٢١.

ونقِل في المسألة قول رابع فيه نوع من التفصيل، حاصله أنّ هذا النوع من التقليد إنّما يجوز لطائفة من الفقهاء الذين يلقَّبون بفقهاء المذاهب؛ وهم النظّار القادرون على إدراك أدلّة أقوال الإمام على نحوٍ يمكنهم به الدفاع عنها في مجالس المناظرة مع المخالفينَ، والجدل مع الخصوم، فإذا كانوا عاجزينَ عن هذا القدر منِعوا من حكاية مذاهب الأموات.[٣١]

وبتأمّل هذا القول يظهر أنّه آيل بالضرورة إلى مذهب المنع، ألا ترى أنّ هذا الفقيه بالوصف المذكور لم يُعِد حكاية مذهب الإمام، إلّا بعد تجديده النظر في الأدلّة المعتمدة أول الأمر لبناء الفتوى، والفحص المستأنف لأدلّة الخصوم، والإجابة عن الاعتراضات، وإبطال ما يمكن أن يوجَّه إلى القول المفتى به من الإلزامات والإيرادات. فمَن كان هذا شأنه لا يقال فيه إنّه مقلِّد، بل هو مجتهد؛ لخروجه عن دائرة التقليد وتعريفه، وغاية ما هنالك أنّه وافق الإمام في فتواه ورأيه، لا عن تقليد وتسليم، بل عن نظر واستدلال.

وبذا، فقد خلصت الدراسة إلى أنّ القول الأصولي في حكم تقليد الميْت مختلفٌ فيه على مذهبيْنِ، مع بعض التفصيل عند قوم من هؤلاء وأولئك.

حكم تقليد الميْت عند الإمامية

يتسامح بعضهم فيزعم أنّ تحريم تقليد المجتهد الميْت أمر مجمَع عليه عند الشيعة الإمامية،[٣٢] ويضيفون أنّ اعتبار الحياة في حُجّية قول المجتهد هو كالضروري من أصول مذهبهم التي يمتاز بها من غيره، ولا يغفلون أيضًا –في هذا السياق– عن بيان أثر جملة من الآثار الطيبة لهذا الاختيار في الفقه الإمامي، ومن جملة ذلك: "أثره الفاعل في بث الحيوية والروح في الفقه الشيعي ومن ثم نموه وازدهاره، ليبقى في مأمن من التأثر بمجمل

[٣١] المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٩٨٤. انظر أيضاً:
– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٣٦.
– العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣٥.

[٣٢] حكى الخوئي عن بعضهم ادّعاء هذا الإجماع وتعقبه. انظر:
– الخوئي، أبو القاسم. **صراط النجاة – استفتاءات السيد الخوئي**، إيران: دفتر نشر برگزيده، ط١، ١٤١٦هـ، ج١، ص١٩.

التغيرات العالمية، وبالتالي حيازته المكانة اللائقة به في العصر الحديث، بما ينطوي عليه من قوانين تلبي متطلبات الإنسان في الحياة المعاصرة."[٣٣]

ونحن لا نجادل في الأثر، لكونه صحيحًا، لو ثبت المؤثّر، وكان قول هذه المدرسة فيه متفقًا موحّدًا، إلّا أنّ التحقيق يقضي بأنّ الأمر على خلاف ذلك. فعلى أقلّ الأقوال الحاكية لمواقف أصولييهم في هذه المسألة، هناك خلاف شهير محفوظ بين مدرستين كبيرتين، هما: مدرسة الأصوليين التي ترى المنع منه، ومدرسة الإخباريين التي تذهب إلى تجويز تقليد الأموات،[٣٤] قال محسن الحكيم: "اختلفوا في اشتراط الحياة في المفتي، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط، وبين العامة عدمه، وهو خيرة الإخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا."[٣٥]

وقد رجّح بعض أصوليي الشيعة مذهب الجواز، وبالغ في الاستدلال له عقلاً ونقلاً، وكان ممّا استُدِلّ به أنّ موضوع الحُجّية هو ما كان قولاً لمِن هو من أهل الخبرة ولم يرجع عنه، من غير اشتراط بقاء حياته أو بقاء سلامته، فهذا القول المنقول عنه قد كان مذهبًا له عندما كان حيًّا أو سليمًا، فإذا مات أو مرض وقع الشكّ في بقاء الحُجّية في قوله: هل هي كما كانت أو لا؟ فكان المقتضى تطبيق قاعدة استصحاب بقاء ما كان على ما كان؛ أي استمرار حُجّية قول المجتهد، فيُستنتَج من هذا البناء العقلي أنّ الأصول العملية والأدلّة الاجتهادية دالّة على جواز تقليد الميّت كالحيّ.[٣٦]

وأمّا دعوى الإجماع فينقضها شيئان؛ أولهما: ما ورد من الاختلاف المنبَّه عليه قبلاً. وثانيهما: عدم ذيوع مذهب المنع إلّا عند المتأخرينَ من علماء الإمامية،[٣٧] وذاك ما يُفسِّر

[٣٣] الخميني. **الاجتهاد والتقليد**، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، ١٤١٨هـ، المقدمة، ص٨.

[٣٤] الحكيم، السيد محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، م.ن، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٩م، ص٦٤٩.

[٣٥] الحكيم، محسن. **حقائق الأصول**، قم: منشورات مكتبة بصيرتي، د.ت، ج٣، ص٦١٣.

[٣٦] القمي، محمد المؤمن. **تسديد الأصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٥٥٣.

[٣٧] التوني، الفاضل. **الوافية في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، قم: مؤسسة مجمع الفكر الإسلامي، د.ت، ص٣٠٠.

سكوت المتقدمينَ عن ذكرها في كتبهم. ويضاف إلى هذا أنّ فقهاءهم ألّفوا كتبًا ورسائل في الاتجاهيْنِ معًا؛ منها ما انتصر لهذا القول، ومنها ما انتصر للقول المقابل؛[٣٨] ممّا يُستدَلّ به على أنّ المسألة لم تكن إجماعية قطّ.

وتأسيسًا على ما سبق، يمكن التصريح بأنّ أئمة الشيعة الإمامية يختلفون في تقليد الميْت اختلافًا قريبًا من اختلاف أهل السنّة، وأنّ منهم المجيز والمانع كمثل الجمهور، ولا ينفصلون عنهم إلّا من جهتين، هما:

١. أغلب متأخريهم من العلماء مالوا إلى المنع من تقليد المجتهد بعد موته، وصار هذا القول مستفيضًا بينهم استفاضة منعت ظهور خلاف ظاهر فيه فادُّعِي الإجماع عليه، قال القمي: "إن تقليد الميت ابتداء قد اشتهر المنع عنه في كلام الأصحاب، بل نقل الإجماع على عدم جوازه في كلام جمع كثير من المتأخرين."[٣٩]

٢. أصوليو الإمامية كانوا أكثر اعتناء بهذه المسألة؛ بحثًا وتفريعًا، فدرسوا ضمنها قضايا من قبيل:

- هل يجوز تقليد الميْت ابتداء؟
- هل يتوقّف مقلِّد المجتهد عن تقليد مرجعه بعد وفاته أو يستمر عليه؟
- هل تُعَدّ الحياة أحدَ الشروط المعتبرة في المجتهد؟

---

[٣٨] من المؤلَّفات التي تناصِر مذهب الجواز، كتاب "إثبات تقليد الميت" لميرزا علي أكبر بن الحاج ميرزا محسن الأردبيلي، المولود سنة ١٢٦٩هـ. وقد أثبت فيه وجوب تقليد الميت... انظر:

- الطهراني، آقا بزرگ. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت: دار الأضواء، ط٣، ١٩٨٣م، ج١، ص٨٧. انظر عناوين أُخرى في المرجع المذكور: ج١٥، ص٢٦٦، ج١١، ص١٣٨، ج١١، ص١٥٤. ولمزيد من العناوين في الاتجاهيْنِ، انظر:

- الصدر، السيد حسن. **تكملة أمل الأمل**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٦هـ، ص٢٩٣، ٣٣٩.

- الحسيني، السيد أحمد. **تراجم الرجال**، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤١٤هـ، ج١، ص٣١٣.

[٣٩] القمي، **تسديد الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٢. انظر أيضًا:

- الحكيم، محمد سعيد. **المحكم في أصول الفقه**، قم: مؤسسة المنار، ط١، ١٩٩٤م، ج٦، ص٣٣١.

إلى غير ذلك من الأسئلة التي أملتها طبيعة الممارسة الفقهية عندهم وخصائصها، وفي مقدمة ذلك إلزامهم عموم المكلّفينَ باتخاذ مرجع في الفقه يُستفتى ويُستشار في النوازل، ويُؤخذ بقوله المعين في مختلف النوازل.

ثانيًا: أدلّة المذهبيْنِ في مسألة تقليد الأموات

حاول كلٌّ من الفريقيْنِ تقوية ما اختاره من رأي في هذه القضية الأصولية بجملة من الأدلّة، تتنوّع بين ما هو من قبيل المعقول، وما هو من جهة المنقول. وسنستعرض فيما يأتي أدلّة كلا الفريقيْنِ، ثمّ نناقشها على ضوء ما التزمه كلّ طرف من طرائق الحِجاج، ووسائل الدفاع عن المذهب.

١. أدلّة مذهب الجواز:

– الأدلّة العقلية:

استدل هذا الفريق بحجج عقلية حاصلها ما يأتي:

أ. وقوعه على مرّ الأعصار بلا إنكار.[٤٠] فالأمّة قد استقرَّ أمرُها من أزمان غابرة على تقليد الأموات من المجتهدينَ، واعتبار آرائهم بعد مماتهم كما كانت معتبرة في حياتهم. وما تقليد أئمة المذاهب إلّا نوع من هذا، وضرب واضح منه، فكيف يُمْنَع والواقع يشهد بأنّ ذلك جائز، فإنّ الوقوع أبلغ في الجواز وأكثر، قال الصنعاني: "واستُدل للجواز بالوقوع، بلا نكير؛ فكان إجماعاً. بيان ذلك أنَّ الأمة في كل قطر عاملة بمذاهب الأئمة كالهادي، والناصر، والفقهاء الأربعة."[٤١]

وظاهر عبارته أنّ هذا الوقوع الحاصل من الأمّة يُعَدّ بمثابة الإجماع على الأمر، وادّعاء الإجماع في هذا الموطن مدخول من الناحية المنهجية فلا يسلم، بسبب افتقاده للشروط المطلوبة في الإجماع؛ إذ يقرِّر الأصوليون أنّ الاجتماع على الرأي لا يُعَدّ إجماعًا

[٤٠] ابن أمير حاج. **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٦٣.
[٤١] الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص٤٠٩-٤١٠.

شرعيًّا، ومنتجًا للحُجّية إلّا إذا كان المجمعون أولاً من أهل الاجتهاد؛ إذ "من شرط الإجماع اتفاق المجتهدين، فمن لم يكن من المجتهدين فهو من المقلدين؛ لأنه لا واسطة بينهما، فعلى هذا لا يعتدُّ بقوله، ولا بخلافه."[٤٢]

وعملاً بهذا الشرط ألغى أهل الأصول خلاف مَن لم يحصل الرتبة؛ سواء أكان عامّيًّا لا فقه عنده، أم طالب فقه غير محصلٍ لقواعد الاجتهاد، ولا مستقلٍّ بالنظر والاستدلال؛ فكلاهما يشترك في معنى واحد على رأي الجمهور، قال الطوفي: "... وإن لم يكن من أهل الاجتهاد، فهو إما غير مكلف، كالصبي والمجنون، فلا تعتبر موافقته قطعا، أو يكون مكلفا كالعامة، ويلحق بهم طلبة الفقهاء الذين لم يبلغوا رتبة النظر والاستدلال الاجتهادي، فهؤلاء لا يعتبر قولهم عند الأكثرين من الأصوليين."[٤٣]

وقد عرَّف ابن الحاجب الإجماع بقوله: "اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر."[٤٤] ولا ريب أنّ الظاهر من العبارة أنّه –كغيره من المعرّفين– يشترط توفر صفة الاجتهاد في الذين وقع منهم الإجماع؛ لكي يكون إجماعهم معتبراً.

وقد تنبّه السبكي للتناقض الواقع في دعوى الإجماع على الجواز، فقال بعد أن عرض ما استدل به المدافعون عن ذلك: "... ولقائل أن يقول: لا يجامع قولك: ليس في هذا الزمان مجتهد قولك إجماع أهل الزمان حجة؛ لأن الإجماع المعتبر هو إجماع المجتهدين."[٤٥]

ب. قياس اجتهاد الميْت على خبره وشهادته في عدم اعتبار الحياة، وبقاء حُجّية ما أخبر به، وصدق ما شهد به حتى بعد وفاته.[٤٦] فكما أنّ الشهادة والخبر لا يَبطلان

[٤٢] المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٥٦.

[٤٣] الطوفي، نجم الدين. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٧م، ج٣، ص٣١.

[٤٤] السُّبكي، تاج الدين عبد الوهاب. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٩٩م، ج٢، ص١٣٥.

[٤٥] السُّبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢٦٩.

[٤٦] ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن. **فتاوى ومسائل ابن الصلاح**، تحقيق: موفق عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ص٨٧. انظر أيضًا:

بمجرّد وفاة مؤدّيهما، بل يقع الحكم بالأولى، والاحتجاج بالثانية من غير التفات إلى حياة أو موت، فكذلك الحال في اجتهاد الميْت ورأيه.[٤٧]

ت. الأصل عدم الخطأ، وعدم الرجوع عمّا توصّل إليه المجتهد، وأفتى به؛[٤٨] ذلك أنّ المجتهد (الأهل للفتوى والنظر) قد بذل من الجهد، واستفرغ من الطاقة وسْعه قبل إصدار الحكم، ما كان سببًا كافيًا لقَبول قوله، ووجوب العمل بما وصل إليه اجتهاده في حقّ نفسه، وفي حقّ مَن رضي بتقليده. ومتى صحّ الأخذ عنه أول مرّة يبقي الحال على ذلك إلى أن يثبت العكس، ولا يسوّغ ترك فتواه لشيء متوقّع غير متحقّق؛ لأنّ المقرّر في القواعد الأصولية هو أنّ "انعقاد الأسباب الشرعية لا يمنع من إعمالها، توقعُ موانعها."[٤٩]

ث. المذاهب لا تموت بموت أصحابها؛ نُقِل هذا القول في أكثر من مصدر منسوبًا إلى الإمام الشافعي، وعُدَّ من عباراته الرشيقة،[٥٠] وحاصله أنّ مَن قال قولاً، ثمّ مات، فحكمُ قوله باقٍ في الزمن الذي بعده، ورأيه ملحوظ ومُعتبَر عند مَن جاء بعده؛ لأنّ المذاهب لا تموت بموت أصحابها، بل يُعتَدُّ بأقوالهم واجتهاداتهم بعدهم؛ في الإجماع والخلاف.[٥١] فكأنّ الفقهاء المنقرضينَ أحياء بعلومهم، ذابّون عن مذاهبهم بما خلَّفوه وراءهم من الفقه المنتشِر بين الناس، والمدوَّن في الكتب والمصنّفات.[٥٢]

– المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٩٨٣.

[٤٧] النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٤٨] القرافي، أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: علي معوّض، وعادل عبد الموجود، م.ن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٩٩٥م، ج٩، ص٣٩٢٤.

[٤٩] المرجع السابق، ج٩، ص٣٩٢٤.

[٥٠] الجويني، عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٨هـ، ج١، ص٤٥٦. انظر أيضاً:

– المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٩٨٣.

– الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ص٢٩٥.

– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٠٥.

[٥١] النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٧٤. انظر أيضاً:

– آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٦. انظر أيضاً:

– الحرّاني، أحمد بن حمدان. **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٧هـ، ص٧٠.

[٥٢] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٦.

ج. اختيار مذهب الأخذ بتقليد الأموات من الفقهاء، هو من باب الترخّص للاضطرار؛ لأنّ الناس لا يكفّون عن الاختلاف فيما بينهم، وعن طلب الحكم الشرعي في ما يَحلّ بهم من النوازل والأقضية، من غير التفات إلى كون مجتهد الوقت موجودًا أو معدومًا، ولا انتظار لتوافر الشروط المقرّرة لاعتباره وأهليته، ولو لم نجوّز لهم التقليد لما هو ميسور من اجتهادات الفقهاء الماضينَ، لوقعوا في دائرة الفراغ التشريعي، ولأدّى ذلك إلى فساد أحوال الناس، واضطراب أمورهم.[٥٣]

ح. القول بالمنع؛ أي إنّ منع الأمّة من تقليد الأموات، هو افتراض نظري لا أثر له في الواقع. فالقائلون بذلك يقرّرون هذا المبدأ في الكتب، ويدافعون عنه في المناظرات، ثمّ يعملون بخلافه في الفروع العملية، ولذلك عَدَّ ابن القيّم مذهبَ مَن قال بالمنع شيئًا من باب النظر الذي يناقضه العمل، ولا يرى له أثر في التطبيق الفقهي، حتى ممّن تزعَّم القول به ونصره، قال: "ومن منع منهم تقليد الميت، فإنما هو شيء يقوله بلسانه، وعملُه في فتاويه وأحكامه بخلافه."[٥٤]

– الأدلّة النقلية:

وأمّا من جهة المنقول والمأثور فقد احتجوا بمرويات أدلّها على الدعوى، وأخصّها بموضوع النزاع، ما روي عن ابن مسعود ﷺ أنّه قال: "ألا لا يقلِّدن رجل رجلا دينه، إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإن كان مقلداً لا محالة، فليقلد الميت ويترك الحي، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة."[٥٥]

وموضع الاستدلال منه –إن سلّم بصحته وحُجّيته– شطره الأخير الذي يدعو فيه إلى تقليد الميْت، ويحثّ عليه، ويفضّله على تقليد الحيّ؛ لكون هذا أَأْمن من الفتنة، وأبعد عنها؛ لانقطاعه عن الدنيا، وهي دار التقلّب والتحوّل والتغيّر من حال إلى حال.

---

[٥٣] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٨.

[٥٤] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٥.

[٥٥] البيهقي، أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، ج١٠، ص١١٦. انظر أيضاً:

– الطبراني، سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤م، ج٩، ص١٥٢.

واستدلوا أيضًا بقوله –عليه الصلاة والسلام–: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر."[٥٦] وبما يروى عنه من حديث، وفيه: "إنما أصحابي كالنجوم، فبأيهم اقتديتم اهتديتم."[٥٧]

ووجه الاستدلال فيهما أنّ هذا خطاب إلى الأمّة من الزمن النبوي إلى حين قيام الساعة، مفاده التوجيه إلى الاقتداء بالصحابة جميعًا، أو بالخليفتيْنِ الراشديْنِ الأوليْنِ، وذلك يستلزم ضرورة حدوث هذا التقليد بعد موت الصحابة، انطلاقًا من عصر ما بعد التابعينَ، فكان الأمر النبوي مقترنًا بهذا اللازم، دالّاً على جواز تقليد المجتهد الميْت.[٥٨]

٢. أدلّة مذهب المنع:

أمّا الفريق الثاني فقد ردّ أدلّة هذا الفريق، وزيف براهينه وحججه، ببيان عدم كفايتها المنطقية في الاستدلال، كما لم يسلِّم بصحة ما أورده من الخبر والأثر؛ روايةً ودرايةً، واستدل –في المقابل– على تدعيم وجهة نظره بعدد من الحجج والدلائل من منقول الشرع ومعقوله، وفي ما يأتي بيانٌ لذلك.

أ. الحجج المعقولة للمانعينَ:

من الحجج المعقولة التي كانت عمدة المانعينَ في إثبات دعواهم ما يأتي:

---

[٥٦] الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، مصر: البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥م، باب: مناقب أبي بكر الصديق ﷺ، حديث رقم٣٦٦٣، ج٥، ص٦١٠. انظر أيضاً:
– ابن ماجه، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**، بيروت: دار الفكر، د.ت، باب: فضل أبي بكر الصديق ﷺ، حديث رقم٩٧، ج١، ص٣٧.
– ابن حنبل، أحمد. **المسند**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، حديث رقم٢٣٢٧٦، ج٣٨، ص٢٨٠.
– الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، حديث رقم٤٤٥١، ج٣، ص٧٩.

[٥٧] ابن عبد البر. **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٩٩٤م، ج٢، ص٩٢٤، ٩٢٥. انظر أيضاً:
– الآجري، محمد بن الحسين. **الشريعة**، الرياض: دار الوطن، ط٢، ١٩٩٩م، ج٤، ص١٦٩٠.
– ابن بطة، عبيد الله بن محمد. **الإبانة الكبرى**، تحقيق: محمد آدم الإثيوبي، الرياض: دار الراية، ط١، ١٤١٥هـ، ج٢، ص٥٦٥.

[٥٨] آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٥٢١.

• لا قول للمجتهد بعد موته؛ وهذه أول الحجج التي رفعها الرازي في "المحصول"، واستدل بها على كون الإجماع "لا ينعقد مع خلافه حيّاً وينعقد مع موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته."[٥٩] فكيف يجوز تقليده بعد موته، وهو لم يعد لقوله اعتبار في مسائل الإجماع كما كان له في الحياة؟

• الفتوى والاجتهاد يختلفان عن الخبر والشهادة، ومن ثَمّ لا يجوز القياس بينهما لما عُلِم في أوليات مبحث القياس عند أهل الأصول؛ من منع إجراء القياس مع المخالفة وعدم المساواة،[٦٠] فإنّهم يقولون لا قياس مع الفارق، والفارق هنا كبير جدًّا، يتمثَّل في أنّ المخبر والشاهد يخبران عن أشياء ملموسة مدركة بالحواس، لا دور لتغيّر الزمان في اختلافها، بخلاف المجتهد، فإنّه يبني أحكامه على "مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستنباط، ومقدار ما يملكون من ذكاء وصبر على البحث، بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد."[٦١]

• موت المجتهد مُسقِطٌ لأهليته؛[٦٢] وحاصل هذه الحُجّة أنّ المجتهد -إبّان حياته- كان مؤهّلاً للنطق عن الشارع بحكم ما يعرض عليه من النوازل والقضايا، عبر استقصاء الأدلّة، وإعمال العقل، وتجديد النظر، وهذه كلّها أمور لم تعد في إمكانه بعد موته قطعًا، فلم يسغ تقليده لفوات أهليته من هذا الوجه، قياسًا على سقوط شهادة الشاهد بعد ثبوت فسقه، وانخرام عدالته، علمًا بأنّها كانت مقبولة من قبل.[٦٣]

• بقاء الوصف بعد زوال الأصل محال؛[٦٤] أي إنّ قول المجتهد هو وصف مقترن بأصل كان موجودًا، ثمّ انتفى؛ وهو حياة المجتهد. فلولا وجود هذا الأصل لما كان هناك

[٥٩] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٩٧. انظر أيضًا:
– السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٨.

[٦٠] السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٩. انظر أيضاً:
– الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص٣٤٧.

[٦١] الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، مرجع سابق، ص٢٥٢.

[٦٢] ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٢٦. انظر أيضاً:
– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٩.
– الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٢٤٨.

[٦٣] النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ج١، ص٧٤.

[٦٤] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٩. انظر أيضاً:

وصف من الأساس. ولأنّ المسبّبات منوطة بأسبابها؛ وجودًا وعدمًا؛ فإنّ الوصف (القول) يَبطل بزوال الأصل (الحياة)؛ تبعًا ولزومًا. قال الزركشي: "... لأن قوله وصفه، وبقاء الوصف مع زوال الأصل محال."[٦٥]

- تقليد المجتهد بعد موته إمّا أن يكون وهمًا، وإمّا أن يكون تردُّدًا؛[٦٦] فإنّه لو كان حيًّا للزمه تجديد النظر لتجدُّد النازلة، وبدهي أنّ تجديده النظرَ والاستدلال قد ينتج منه تغيير لقوله، فإن حصل منه ذلك كان التمسُّك بقوله الأول تمسُّكًا بالوهم والخطأ في أبعد الاحتماليْنِ، أو بالتردُّد والشكّ في أقربهما، وكلّ ذلك غير جائز في دين الله.[٦٧]

ومَن يطالع تاريخ الفقه الإسلامي ومراحل تطوّر المذاهب الفقهية يقف على الكمّ الهائل من الأقوال التي انتقل عنها الأئمة، والآراء التي غيّروها بسبب تغيُّر العوامل المؤثِّرة في الاجتهادات؛ سواء أكانت معرفية أم واقعية. ويكفيك دليلاً على هذا أنّ الإمام الشافعي كان له مذهب قديم في مسائل الأصول والفروع،[٦٨] وله فيه كتب مدوَّنة،[٦٩]

– الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٨.

[٦٥] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٩.

[٦٦] المرجع السابق، ج٤، ص٥٧٩. انظر أيضاً:

– الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٨.

[٦٧] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١٥.

[٦٨] مثال المسائل الأصولية أنّه كان يُرى قول الصحابي حُجَّة بإطلاق، ثمّ قيِّد بعدم الاختلاف تارة، وبقول الخلفاء الراشدين تارة أُخرى، وبأن لا يعارض القياس الجلي في قول ثالث منقول عنه، قال الجويني: "ذهب الشافعي في القديم إلى أنه حجة يجب على المجتهدين من أهل سائر الأعصار التمسك به، ثم قال لهم: إنما يكون حجة، إذا لم تختلف الصحابة، ولكن نقل قول واحد عن واحد ولم يظهر خلاف؛ فيكون حينئذ حجة... ." انظر:

– الجويني، أبو المعالي. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وشبيّر أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٦م، ج٣، ص٤٥١. وجزم بعض الشافعية بأنّ مذهب الصحابي ليس بحُجَّة في مذهبه الجديد قولاً واحدًا، وأنكر ابن القيّم ذلك مستدلّاً بعدم ورود نقل عن الإمام، فيه تصريح بعدم الحُجّية، قال: "وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكي أقوالاً للصحابة في الجديد، ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تَعلُّقٌ ضعيفٌ جدا." انظر:

– ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٠.

[٦٩] مثال الكتب العراقية: كتاب "الحجة في الفقه" مؤلَّف على القول القديم حين كان بالعراق. أمّا ما ألَّفه على المذهب الجديد بمصر ففيه كتب كثيرة... انظر:

– النووي، يحيى بن شرف. **دقائق المنهاج**، تحقيق: إياد أحمد الغوج، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦م، ص٣٠.

وإملاءات مروية، وأصحاب معروفون معيّنون،[٧٠] ثمّ انتقل عن ذلك كلّه إلى مذهب جديد، تخلّى فيه عن مسائله القديمة إلّا نزرًا يسيرًا جدًّا منها، ينصّ الشافعيون على أنّه لا يتجاوز العشرين مسألة من مجموع الأبواب الفقهية على رأي مَن استكثر منهم،[٧١] ولا يعدو ثلاثًا فقط على رأي الجويني.[٧٢]

ب. الاستدلال النقلي للمانعينَ:

ينتهض الاستدلال النقلي لهذا الفريق على دعامتين؛ أولاهما تتألّف من أدلّة نقلية مثبتة للقضية، ومشيرة إلى منع دعوى الفريق المجيز؛ تصريحًا أو إشارةً. وثانيتهما تقوم على عنصر النقض لأدلّة الخصوم من الأحاديث والآثار.

فمن الضرب الأول ما أخرجه الشيخان عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ العَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ اللَّهَ لاَ يَقْبِضُ العِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ العِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ العِلْمَ بِقَبْضِ العُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالاً، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا."[٧٣]

---

[٧٠] مثل أحمد بن حنبل، والزعفراني، والكرابيسي، وأبي ثور. قال في المجموع: "... وصنف في العراق كتابه القديم ويسمى "كتاب الحجة" ويرويه عنه أربعة من جلة أصحابه، وهم: أحمد بن حنبل، وأبو ثور، والزعفراني، والكرابيسي، ثم خرج إلى مصر سنة تسع وتسعين ومائة...." انظر:

– النووي، يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذب**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٠.

[٧١] قال النووي: "كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل؛ لأن القديم مرجوع عنه واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر، وقالوا يفتى فيها بالقديم وقد يختلفون في كثير منها." انظر:

– النووي، **المجموع شرح المهذب**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٦. وقد سرد السيوطي هذه المسائل في فصل خاص. انظر:

– السيوطي، جلال الدين. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ص٥٤٠.

[٧٢] ذكر ابن الصلاح أنّ "أبا المعالي بن الجويني رحمه الله كان يذكر عن أئمته أنهم قالوا: كل قولين أحدهما جديد فهو أصح من القديم إلا في ثلاث مسائل". انظر:

– ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

[٧٣] متفق عليه. انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ، بَابُ: كَيْفَ يُقْبَضُ العِلْمُ، حديث رقم١٠٠، ج١، ص٣١.

ووجه الدليل فيه أنّه يقتضي ضرورة أن يكون أهل الزمان الخالي من العلماء ضالّين، بحيث يستوي في هذا الوصف الشرعي المفتي منهم والمستفتي، وتصدُّر بعضهم للفتوى لا يسقِط عنه الصفة كما هو بيِّن من اللفظ الصريح الصحيح؛ لأنّه تصدُّر من غير أهلية، ولا قدرة على النظر والتصرّف في الأدلة، "ولا شك أن المفتي المقلِّد لا يسمى عالماً؛ فدل هذا على أن التقليد لو كان يقوم مقام العلم ما استحق المفتي أن يسمى مُضِلاً والمستفتي مُضَلاً،[٧٤] وقد سمّاهما بذلك في الحديث الصحيح."[٧٥]

ولو اتفقت الأمة جمعاء على ترك الاجتهاد وسلَّمت بالتقليد، وركنت إلى فكرة خلوّ الزمان من المجتهد، لكانت بذلك متواطئة على الضَّلال. وفي ذلك يقول الأصفهاني في بيان المختصر: "الاجتهاد فرض كفاية، فيستلزم انتفاؤه في عصر من الأعصار اتفاق المسلمين على الباطل؛ لأنه إذا انتفى الاجتهاد في عصر تكون الأمة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب، وهو باطل."[٧٦]

ومعلوم أنّ القائل من الفقهاء والأصوليين بتقليد الموتى في فتاويهم، إنّما استدعاه لذلك، وسوّغه في نظره، الزعمُ بعدم إمكان وجود المجتهد في متأخر الأعصار، والمجتهد هو العالِم بحقّ، فكان هذا الحديث دالّاً –من طريق الإشارة– على أنّ من واجب الأمة السعي –حسب ما تستطيع– إلى تجنّب العيش في ظلّ هذا الواقع الذي ينقرض فيه العلم بذهاب العلماء. وبناءً على ذلك رأى بعضهم تأويل الحديث بآخر الزمان، فقال: "الحديث محمول على وقت مخصوص لم يأت بعد، وهو بعد نزول عيسى –عليه السلام– وموته وموت المهدي المبشر به، وذلك مبين في أحاديث صحيحة، وقد ورد في

– مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، كتاب: العلم، حديث رقم٢٦٧٣، ج٤، ص٢٠٥٨.

[٧٤] مراده: كون المفتي غير المؤهل متسببا في الضلال؛ لإفتائه بما لا علم له به، وكون مستفتيه واقعا في الضلالة بسبب تلك الفتوى، مصداقا لقوله عليه السلام الآنف ذكره: "... اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَّالاً، فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا".

[٧٥] ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن المرتضى. **الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، د.ت، ج١، ص٧٢–٧٣.

[٧٦] الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن. **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مهر بقا، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٦م، ج٣، ص٣٦٤.

الصحيح: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يقاتل آخرهم الدجال،"[٧٧] وهذا يفسر ذاك، لأنه خاص وذلك عام، ولا يمكن أن يكون ذلك الضلال العام مع وجود هذه الطائفة الموصوفة بالظهور على الحق، فدلَّ على أنه بعد انقراض هذه الطائفة."[٧٨]

ولعل من المناسب تعزيز هذا الوجه من الحِجاج بإشارات وردت في النصوص الشرعية، يفهَم منها بطريق الإشارة والتنبيه الدليل على هذا المذهب، فمن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

فقد أوجبت الآية على الأمّة التفقّه في دينها، وإقامة الأسباب الموصلة إلى معرفة أحكام شريعتها عن طريق طائفة معيّنة، تنتصب بينها على مرّ الأزمنة واختلاف الأمكنة، وتقوم فيها مقام الأنبياء مع أقوامهم "منذرين ومحذرين، دعاة إلى الله تعالى، قائمين بدينه باثّين سبيله، موضحين للخلق نهجه، فصار الفقهاء خلفاء الرسل إنذاراً وتحذيراً، وارثي علومهم قياماً به وحملا، سالكي طريقتهم بثاً ونشرا."[٧٩]

وظاهر الأمر أنّ هذه الوظيفة النبوية لا قيام لها على النحو الكامل إلّا مع توفر عنصر الحياة في الفقيه، ليتمكّن به من النذارة الفعلية المباشرة، والقيام بين الناس تعليمًا وتفقيهًا، وخلافة النبي في أمّته تحذيرًا وإنذارًا، ولا يتحقّق هذا مع الفقيه الميْت إلّا بارتكاب تأويل بعيد لا يساعد عليه ظاهر النصّ، ولا ترشد إليه ألفاظه.

---

[٧٧] قوله في الصحيح يوهم بأنّه مخرج في كتابي الشيخين أو أحدهما، والواقع خلاف ذلك؛ فروايتهما لا ذكر فيها للدجال. أمّا هذه الرواية فقد أخرجها:
– أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داوود**، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت، حديث رقم٢٤٨٤، ج٣، ص٤.
– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم١٩٨٩٥، ج٣٣، ص١٢٥.
– الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، حديث رقم٨٣٩١، ج٤، ص٤٩٧. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه. ومهما يكن من أمر، فإنّ الحديث صحيح محتج به.

[٧٨] ابن الوزير، **الروض الباسم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم**، ج١، ص٦٥-٦٦.

[٧٩] السمعاني، منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م، ج١، ص١٧.

٣. نقض الاستدلال النقلي للخصوم:

يمكن الردّ على ما استدل به الفريق الأول من الأخبار والآثار، من الوجوه الآتية:

أ. خبر ابن مسعود ﷺ مردود لعلّتين اثنتين؛ أولاهما تتعلّق بالسند، وثانيتهما تتعلّق بالمتن.

وعلّة سند هذا الأثر داخلة عليه من جهة الجهالة في إحدى حلقات سنده، ثمّ من جهة الانقطاع الواقع بين ابن أبي لبابة وابن مسعود. قال أبو محمد ابن حزم: "ابن وهب لم يسمِّ من أخبره، ولا لقي عبدة ابن أبي لبابة ابن مسعود."[٨٠] فكان بذلك أثرًا ضعيفًا لا ينهض به احتجاج في موازين نقد الأخبار.

وعلّة المتن هي أنّ فيه معنًى سقيمًا لا ترتضيه ظواهر الشرع، وقواعد الدين؛ هو اعتبار كلّ مَن مات على شيء مستحقًّا للتقليد، ومحكومًا له بالأمن من الفتنة من دون اعتبار للأدلّة، وهذا "كلام فاسد؛ لأن الميت أيضا لا تؤمن عليه الفتنة إذا أفتى بما أفتى، ولا فرق بينه وبين الحي في هذا."[٨١]

يضاف إلى هذا أنّ الثبات على القول ليس ميزة تحسَب في ميزان حسنات مَن اتصف بها؛ لأنّ المرجع في قبول الأقوال أو ردّها لا يكمن في مدى رجوع أصحابها عنها،

[٨٠] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٦، ص٨٢١. وعبدة ابن أبي لبابة هو: أبو القاسم البزاز الكوفي، يقال له: مولى قريش، تابعي جليل، يُعَدّ من الطبقة الرابعة، وهي التي تلي الوسطى من التابعين. لقي ابن عمر وجماعة من صغار الصحابة، لكنّ مسلمًا أخرج له حديثًا عن عمر، مع أنّه لم يسمع منه، وإنّما سمع من ابنه عبد الله. وقد حُمل صنيع مسلم على الأمانة في النقل، وأنّه يقصد طريقًا آخر للحديث متصلاً عن عمر. ويُعَدّ هذا من لطائف الإسناد الملاحظة في صحيح مسلم. قال الشارح: "وإنما فعل مسلم هذا لأنه سمعه هكذا فأدّاه كما سمعه، ومقصوده الثاني المتصل دون الأول المرسل، ولهذا نظائر كثيرة في صحيح مسلم وغيره." انظر:
– النووي، يحيى بن شرف. **شرح النووي على مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ج٤، ص١١٢. وانظر ترجمة ابن أبي لبابة في:
– ابن حبان، محمد. **الثقات**، الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن، ط١، ١٩٧٣م، ج٥، ص١٤٥.
– الباجي، سليمان الخلف. **التعديل والتجريح**، تحقيق: أبو لبابة حسين، الرياض: دار اللواء للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٦م، ج٢، ص٩٣١.
– الذهبي، محمد بن أحمد. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد الخطيب، جدّة: دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، ط١، ١٩٩٢م، ج١، ص٤٧٣.

[٨١] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٦، ص٨٢١.

أو ثباتهم عليها، بل في مدى الصحة والقوة والموافقة للشَّرع. والأكيد الذي لا امتراء فيه، هو أنّ الرجوع عن القول الباطل المعارض للدليل خير من الثبات على الخطأ، وعلى هذا كان عمل السلف من الصحابة والعلماء الأعلام من هذه الأمّة.

ب. أمّا الخبران الآخران فلا متمسّك لهم فيهما. فأمّا الأول فإنّه خارج عن موضع النزاع؛ لأنّه يتحدث عن معيّنيْنِ بالاسم، هما أبو بكر وعمر –رضي الله عنهما–، وهذا أخصّ بكثير من محل البحث؛ فإنّ النزاع دائر حول جواز الاقتداء بعموم المجتهدينَ حال الوفاة، وذاك أعمّ من خصوص أمره –عليه الصلاة والسلام– باقتفاء سنّة الخليفتيْنِ الراشديْنِ، والاقتداء بهما.

ولهذا الملحظ وجدنا الأصوليين يستدلون بهذا الخبر على مسائل من بحثهم، فيها هذا الجانب من التخصيص بالشيخين من قبيل:

- هل ينعقد إجماع الشيخين أبي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما؟[٨٢]
- هل يكون الترجيح في الاختلاف بقولهما على قول غيرهما؟[٨٣]
- هل مذهب الصحابي حُجَّة مطلقًا، أو أنّ الحُجَّة محصورة في قول أبي بكر وعمر خاصة؟[٨٤]

ثمّ إنّه خبر لا يقتضي بأيّ حال الاقتداء بهما حال وفاتهما، بل ظاهره الدلالة على أنّ ذلك مقصور على أمرهما في حياتهما، فمن أين يا ترى فَهِمَ المستدلُّ بالخبر الأمرَ بالاقتداء بعد الموت؟ أفي اللفظ ما يساعد على ذلك، أم هو التأويل البعيد والدعاوى المطلقة؟

وممّا يزيد الاستدلال بهذين الحديثين ضعفًا أنّ الشيخين –رضي الله عنهما– قد اختلفا فيما بينهما في مسائل مشهورة بين أهل العلم، ووقعت منهما أقضية وفتاوى

[٨٢] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٩.

[٨٣] ابن النجار، محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط٢، ١٩٩٧م، ج٤، ص٧٠٢.

[٨٤] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص١٦٨.

اختلف فيها الحكم باختلاف اجتهادهما، فكيف يمكن الاقتداء بهما، والواقع يؤكِّد أنّهما مختلفان في أعيان القضايا لا متفقان؟ قال ابن حزم: "إن عمر وأبا بكر اختلفا، وإنّ اتباعهما فيما اختلفا فيه متعذر ممتنع لا يقدر عليه أحد."[٨٥]

وبذا، يصير الحديث مع هذا الامتناع دالّاً بالتنبيه على خلاف ما أراده المحتجون به، وهو وجوب الاجتهاد في طلب الحقّ بعد تعذّر الاقتداء لعلّة الاختلاف في الأقضية، الثابت عن الخليفتيْنِ الراشديْنِ أبي بكر وعمر.

ثمّ إنّ بعض الأصوليين قد رأوا أنّ هذا الاقتداء يدخله احتمال، وإن كان فيه بُعْد، فحواه: أن يكون المراد به نوعًا مخصوصًا، وهو اتّباع ما رووه ونقلوه عن الشارع. قال أبو الحسين البصري: "وَقَوله: "اقتدوا باللذين.." لَيْسَ بِعُمُوم فِي وُجُوه الِاقْتِدَاء، فَيحْتَمل أَن يكون المرَاد بِهِ الِاقْتِدَاء بهم فِي روايتهم؛ لِأَنَّه يُقَال لمن اتبع رِوَايَة غَيره إِنَّه قد اقْتدى بِهِ أي اقتدى بروايته، وَصدق حَدِيثه."[٨٦]

وقد عَدَّ الجويني الحديث خاصًّا بباب الخلافة وأمر المسلمينَ السياسي دون غيره من قضايا الفقه والاختلاف والترجيح.[٨٧]

وأمّا الخبر الثاني فالجواب عنه يسير لا يفتقر إلى بحث طويل؛ فإنّه حديث باطل باتفاق النقّاد من أهل العلم بالحديث، قال ابن حزم فيه: "باطل مكذوب من توليد أهل الفسق،"[٨٨] بل جزم بأنّه من الموضوعات بلا شكّ ولا توقّف.[٨٩] وقال البزار: "هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ،"[٩٠] ومردّ هذا الضعف عائد بالأساس إلى راوٍ مضعف في

[٨٥] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٦، ص٨٢١.

[٨٦] البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ج٢، ص٣٦٨. وهذا الاحتمال ليس بالقريب حتى يكون مخرجًا اللفظَ عن ظاهره، ومخصّصًا لعمومه، ألا ترى أنّنا لو أخذنا به لما كان هناك من مزية تلحَظ لذكر الشيخين بالاسم الصريح، ولكان هذا الذكر حشوًا بلا معنى زائد؛ لأنّ جميع الصحابة مشتركون في هذه الصفة، وهي نقل الخبر عن الرسول ﷺ، فصار الاقتداء بهم جميعًا من هذا الوجه داخلاً في مشمول هذا الحديث.

[٨٧] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٨٩.

[٨٨] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٤.

[٨٩] المرجع السابق، ج٦، ص٨٢.

[٩٠] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٩م، ج٤، ص٤٦٣.

سنده؛ هو عبد الرحيم بن زيد العمي، وقد قيل فيه: "إنهم تركوه"، و"ليس بثقة"، و"ليس بشيء."[٩١]

وقد أجاد الشوكاني في بيان سقوط هذا الحديث وضعفه من مختلف الطرائق التي روي بها، فأوضح أنّه مطوّق بالضعفاء والمجاهيل والمتروكينَ من كلّ جهاته، قائلاً: "... وله طريق أخرى فيها حمزة النصيبي وهو ضعيف جدًّا. قال البخاري: منكر الحديث، وقال ابن معين: لا يساوي فلسًا. وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة، وروي أيضًا من طريق جميل بن زيد، وهو مجهول."[٩٢]

ويُذكَر أنّ ضعف الرواة هو أحد سببي الوهن والتهافت في الحديث. أمّا السبب الآخر فهو ما فيه من نكارة في المتن، وشذوذ في المعنى. قال ابن عبد البر: "... وإنما أتى ضعف هذا الحديث من قِبل عبد الرحيم بن زيد؛ لأن أهل العلم قد سكتوا عن الرواية لحديثه، والكلام أيضا منكر عن النبي ﷺ."[٩٣]

فما كان من هذا النوع لا يجوز التحديث به من دون بيان. فضلاً عن وضعه في محل المحاججة والاستدلال.

ثالثًا: الترجيح بين المذهبيْنِ

إنّ المتأمّل المحايد لأدلّة الفريقيْنِ، والناظر إلى المسألة من زاوية شمولية تراعي أبعادها الخطيرة، وتلحظ مآلاتها البعيدة؛ ليخلص إلى أنّ مذهب عدم جواز تقليد الميْت أولى القوليْنِ بالصواب، وأقربهما إلى سلوك جادة التوفيق والسداد، وذلك لمسوّغات كثيرة منها ما يأتي:

١. إنّ ترجيح مذهب المنع من تقليد الميْت، وتقديمه على مذهب الجواز، ليس اختيارًا أملاه التشهّي المحض، ولا دعا إليه الترجيح بالهوى، بل لأنّه مذهب يستند إلى

[٩١] ابن عدي، عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٨م، ج٦، ص٤٩٣.

[٩٢] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٢.

[٩٣] ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٢٤.

فكرة موضوعية لا يُفترض فيها أن تستدعي خلافًا كبيرًا؛ وهي أنّ من طبيعة الاجتهاد البشري غير المعصوم أن يكون محتملاً للخطأ؛ إمّا بسبب الجهل الطارئ بالدليل أو بمفهومه، وإمّا بعارض الغفلة والنسيان اللذيْنِ لا معقب عليهما من جهة الوحي. فالمجتهد الحيّ يمكنه استئناف النظر في اجتهاده، وتفقُّد فتاويه مرّة بعد أخرى، وتفحُّص مكمن الخطأ والصواب فيها. فإذا تبيَّن له الخلل والخطل تراجع عنه، ونسخ ما كان منه من القول، منتقلاً عنه إلى الصواب الذي تَبيَّن له بعد خفاء، واتضح له من بعد غموض، ولا شيء من هذا ممكن في حقّ الميْت؛ فليس في استطاعته تكرير النظر، ولا تصويب الخطأ المحتمل. لذا، كان ترك تقليده ركوناً إلى موجب اليقين، وميلاً إلى أقرب الطريقيْنِ احتياطاً في الدين.

٢. أكثر الذين جمدوا على رأي تقليد الميْت، فرّعوا المسألة على فكرة اقتنعوا بها، وإن كانت في نفسها غير مسلّمة؛ وهي إمكان خلوّ العصر من المجتهدينَ بإطلاق،[٩٤] وذلك بعد انقراض عصر الأئمة؛ إذ رأوا أنّه "لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل."[٩٥] بل ذهب بعضهم إلى استحالة وجود مَن تَصْدُق عليه صفته في متأخري الأمة. قال في مواهب الجليل: "قول المؤلف: مجتهد إن وجد، قال البساطي: يقتضي أنه ممكن؛ فإن عنى به أنه مجتهد في مذهب مالك، فقد يدعى أنه ممكن، وإن أراد المجتهد في الأدلة فهذا غير ممكن، وقول بعض الناس: إن المازري وصل إلى رتبة الاجتهاد، كلام غير محقق."[٩٦]

---

[٩٤] هذا هو المختار عند الأكثرينَ من الأصوليين، ولا سيّما الآمدي وابن الحاجب، خلافًا للحنابلة، وللأستاذ أبي إسحق، والزبيدي من الشافعية. ويجعل ابن دقيق العيد الخلوّ أمرًا مرتبطًا بنهاية الزمان. أمّا إذا لم يتداعَ الزمان بتزلزل القواعد؛كأن تظهر بعض أشراط الساعة الكبرى، فإنّ الخلوّ يجوز. انظر:
- الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٥.
- السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٩.
- ابن أمير حاج، **التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣٩.
- المكي، **تهذيب الفروق على الفروق للقرافي**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٧.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٢.
- الشوكاني، محمد بن علي. **تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٣٣.

[٩٥] النووي، **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٩٦] الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج٨، ص٦٨.

وقد صرّح بعضهم بذلك، فقال إنّ الداعي إلى تبني القول بتقليد الأموات هو فساد الزمان، أو ضعف عقول أهله وفسادها، وانتشار الانحراف والمنكرات بينهم.[٩٧]

وتمسّك بعض آخر بمقولة الإجماع غير المحقّقة، منطلقاً من أنّه كلّما تأخر الزمان كان عدم المجتهد أوضح وآكد، "... وإذا انعقد الإجماع على أنه لا مجتهد في القرن السابع، فكيف لا ينعقد بالأولى في القرن الرابع عشر؟ وقد قال العطار:[٩٨] وفي عصرنا، وهو القرن الثالث عشر، ضعف الطالب والمطلوب بتراكم عظائم الخطوب."[٩٩]

وأضاف الذاهبون إلى الجواز تخوّفًا آخر لتسويغ ميلهم إلى تقليد الأقدمينَ، هو أنّه "لو سُدّ هذا الباب، لقُلِّدَ من لا يَستحِق أن يُقَلَّدَ، لا سيما وقد فسدت العقول وتبدلت، وكثرت البدع وانتشرت، فكان الرجوع إلى سلف المسلمين، وأئمة الدين هو الواجب على المقلدين."[١٠٠]

ولا شكّ في أنّ هذه مقولات بعضها أضعف من بعض، وفيها إطلاقات وتعميمات ليس عليها أثارة من علم أو برهان. فإثبات دعوى الإجماع دونه خرط القتاد، وما كان من عدل الله ورحمته الواسعة أن يضيِّق على آخر هذه الأمّة ما وسَّعه على أولها، فيرفع عن أبنائها شرف الاجتهاد، وينتزع منهم فضيلته، أو يحرِّم عليهم ما أذن فيه لسلفهم. كما أنّ الفساد ليس قاصرًا على زمن دون غيره، وقد استقر في أذهان الناس (عالمِهم وجاهلهم) أنّ الأفضلية مقرونة بالزمان، وأنّها أفضلية من جميع الوجوه، مع أنّه قد ثبت عن النبي ﷺ أنّه قال: "مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ المطَرِ لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ."[١٠١]

---

[٩٧] المرجع السابق، ج٨، ص٦٨.

[٩٨] المراد هو الشيخ حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى عام ١٢٥٠هـ)، صاحب الحاشية المعروفة بالعطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. والقول المقتبس منه أتى في سياق مختلف نوعًا ما. انظر:
– العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٣٨.

[٩٩] المكي، **تهذيب الفروق على الفروق للقرافي**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٧.

[١٠٠] الحطاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

[١٠١] الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، باب: الأمثال، ج٥، ص١٥٢. انظر أيضاً:
– ابن حبان، محمد. **صحيح ابن حبان**، باب: فضل الأمة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م، ج١٦، ص٢١٠.
– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٠.

وعقول الناس لم تحُل بها الغِيَر والتحوّلات، وإنّما هو الكسل الفكري يسوّغ لصاحبه الجمود، وعبادة الأسلاف تزيِّن لمِن ملأ عقله وقلبه بها الأخذ بأسهل الخيارَيْنِ وأقلّهما تكليفًا ومشقةً؛ فإنّ مكابدة الاجتهاد بكلّ ما ينطوي عليه من نظر وتفحّص وتمحيص، وما يشتمل عليه من المخاطرة والتعرّض لسهام النقد، لا يُقدِم عليه إلّا مَن ألقى عنه لباس الدعة والسكون، واستمد التوفيق من ربّ الأولينَ والآخرينَ.

٣. إنّ القول بالتجويز مبني على فرض خطأ؛ وهو ما أوقع أصحابه في تناقض أصولي بيِّن، وذلك حين زعموا الإجماع من أهل عصرهم على هذا القول. ووجه التناقض يكمن في أنّ الإجماع، كما هو مقرّر في مظانّه، يشير إلى اتفاق المجتهدينَ في الأحكام الشرعية على أمر من الأمور، وهم أهل الحلّ والعقد.[١٠٢] فكيف يكون الإجماع مع الزعم سلفًا بعدم وجود أهل الحل والعقد الفقهي؟ فإمّا أن يكون هناك مجتهدون فتسقط الدعوى من تلقائها، وإمّا أنّهم معدومون فلا إجماع؛ لأنّه باطل من اختلال شرطه. وقد أثار السُّبكي هذا التناقض على نفسه،[١٠٣] لكنّه تركه بلا إجابة.

٤. دعوى أنّ تقليد الميْت ضرورة تدعو إليها سياسة الشرع القاضية بعدم ترك الناس هملاً للأهواء تتخطّفهم من كلّ جانب،[١٠٤] فيمكن مناقشتها بأن يقال:

إنّ هذا اعتراف صريح بأنّ تقليد الميْت هو من قبيل الضرورات، فوجب أن نلحِقه بأحكامها، ونخضِعه لقواعدها وضوابطها، وأول ذلك أن يُعَدّ العمل به من باب الرخص المقابلة للعزائم، والأصل في التكليفات الشرعية أن تكون من قبيل العزمات المتحتمات إلّا في أبواب الاضطرارات والمشقات ونحوها. ولا يجوز للأفراد المكلّفينَ -فضلاً عن جماعتهم وجمهورهم- السعي إلى الرُّخَص، أو القصد إلى استدامة موجباتها وأسبابها، بل يتعيّن

- الطيالسي، أبو داود. **مسند الطيالسي**، مصر: دار هجر، ط١، ١٩٩٩م، ج٣، ص٥١١.

[١٠٢] قال الرازي في شرح تعريفه: "... ونعني بأهل الحل والعقد، المجتهدين في الأحكام الشرعية." انظر:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٢١.

[١٠٣] السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٩.

[١٠٤] قال ابن دقيق العيد: "توقيف الفتيا على حصول المجتهد، يفضي إلى حرج عظيم، أو استرسال الخلق في أهويتهم". انظر:
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٨.

عليهم الجدّ والاجتهاد في رفعها، انتقالاً منها إلى العزائم كما يُطلب من المتيمّم السعي إلى ابتغاء الماء قبل التطهّر بالصعيد، وإلّا عُدَّ مترخّصاً مفرطاً، وبالواجبات متلاعبًا، وللشرائع مضيّعًا.

وإذا تحرّر هذا علمنا أنّ من غير المقبول في موازين الشرع، أن تظل الأمّة قرونًا بل دهورًا مترخّصة بالتقليد، غير منتقلة عنه إلى عزيمة الاجتهاد، ولا مشتغلة أصلاً بتهيئة أسباب الانتقال في الحاضر أو المستقبل.

وعليه، فإنّ أقلّ ما يمكن أن يوصَف به هذا الوضع، هو أنّه تفريط معيب بالواجب، ووضع للأمور في غير أنصبتها الشرعية. فضلاً عن كونه مظهرًا جليًّا للجهل بمراتب الأعمال ومقاديرها.

٥. إنّ تحرير محل النزاع يُفضي إلى إبطال كثير من الحجج التي استند إليها أصحاب الجواز؛ ومن ذلك أنّ هؤلاء يخلطون على نحوٍ بين رواية الميْت واجتهاده، ولا يميزون بصورة واضحة بين نقله ورأيه، والحال أنّ الفارق بين الوضعيْنِ كبير، والتباعد بينهما جلي وصريح.

وتأسيسًا على ما سبق، فإنّ كلّ ما استدلوا به من أنّ القول بمنع تقليد المجتهد يشبه القول بردّ روايته بعد انتقاله إلى دار البقاء، فيه تسوية بين مختلفيْنِ؛ لأنّ الأخذ بالرواية من دون الاجتهاد ساغَ بسبب ورود أدلّة سمعية وعقلية خاصة تقوّي جانب الرواية، وتُبعِدها عن المحاذير والاحتمالات خلافًا للرأي والاجتهاد.

رابعًا: هل يعني المنع من تقليد الأموات التخلي عن تراثهم؟

أجد أنّ من أوجب ما ينبغي التنصيص عليه بعد ترجيح مذهب المنع، تبديد الإشكال الذي يُعبِّر عنه السؤال أعلاه، وأول ما يساعد على ذلك أن نعلم بأنّ هناك فارقًا كبيرًا بين مذهب المجتهد الفقهي، وتراثه العلمي. وبناءً عليه، يمكننا اتخاذ موقف مركَّب من المجتهد الميْت باستحضار هذا التفريق، وإذا صحّ لنا ذلك، جاز أن نقول: إنّ المنع من تقليد الميْت لا يعني الاستغناء عن تراث السابقينَ، ولا إسقاط كلّ فتاواهم

وأقوالهم كما استنتج ذلك ابن القيّم حين قال: "ولو بطلت (مذاهبهم) بموتهم لبطل ما بأيدي الناس من الفقه عن أئمتهم، ولم يسغ لهم تقليدهم، والعمل بأقوالهم."[١٠٥]

وهذا تخوّف لا مبرِّر له؛ لأنّ مجتهد الوقت لا يمكنه النظر فيما بين يديه من النوازل إلّا بالرجوع إلى تراث الأئمة السابقينَ. فإذا لم يكن مضطرًا إلى الأخذ بالنتائج التي توصلوا إليها، فإنّه مضطر إلى الأخذ بمناهجهم في النظر، والاستفادة من طرائقهم في الاستدلال، واستعمال الوسائل التي اعتمدوها في استثمار الأحكام. كما أنّ له أن ينتقي من أقوالهم ما يقوّي دليله، ويطابِق صورة النازلة التي يبحثها، فيكون الحاصل اجتهاد مجتهد حيّ، مؤسَّسًا على اجتهاد مَن سبقه مِن المجتهدينَ الأموات.

وقد التفت أهل الأصول إلى هذه التخوّفات المعقولة المظنون وقوعها بسبب النهي عن تقليد المجتهد الميْت، وأثاروها في السؤال الآتي: ما الفائدة المتبقية من مؤلَّفات المجتهدينَ، المنقول تراثهم مع هذا المنع؟

ثمّ أجابوا عن هذه التخوّفات ببيان أنّ للتراث الفقهي فوائد أخرى غير التقليد والاتباع المجرّد، من مثل: استبانة طرائق الاجتهاد بالاطّلاع على تصرفاتهم في الحوادث والنوازل، وكيفية بناء بعضها على بعض. ومنها أيضًا معرفة المتفق عليه من المختلف، فلا يفتى بغير المتفق عليه.[١٠٦]

والقول المحرّر في هذا الموضع هو أنّ آثار المجتهدينَ الأموات، وآراءهم الشرعية، وتراثهم الفقهي عمومًا، يمكن النظر إليه من جهتين؛ أولاهما: ما لا يجوز فيه التقليد، أو الاتباع، وهو ما يتعلّق بطرائق فهم النصّ وقواعد تنزيله على خصوص المسائل؛ لأنّ النصّ الشرعي مفتوح للقراءة من سلف الأمة وخلفها، وربّ مبلَّغ أوعى من سامع، ويدخل في هذه الجهة أيضًا مختلف الآراء التي يتغيّر فيها القول لتغيّر الزمان والمكان والحال، وما كان من القضايا قابلاً للمراجعة والتعديل وتجديد النظر. وثانيتهما: ما لا يصح من عاقل

[١٠٥] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٠.

[١٠٦] الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٦، ص٩٨. انظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٩.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٧.

تجاهله، فضلاً عن التنكّر له، بل يتعيّن الارتباط به اهتداءً واقتداءً، ويشمل ذلك الآثار العلمية للمجتهدينَ الأموات من الأقوال والمدوّنات، وما بلغنا عنهم من النقول والروايات، وكذا مناهجهم في الاستنباط والنظر والاجتهاد، وكذا معالم ملكاتهم الأصولية والاستنباطية والإفتائية... فهذا كلّه لا شكّ في أنّه معتمَد عليه من قبل اللاحقينَ، ومعتبَر من لدن المتأخرينَ، ولا تأثير لفارق الموت أو الحياة في هذا النوع من العلم الموروث.

إنّ العلوم كلّها دينية كانت أو دنيوية، لا يتم لها النضج والاستواء إلّا مع حصول التراكم المعرفي الذي هو بناء اللاحقينَ على أعمال السابقينَ، وإلّا كان العلم في كلّ حلقة من حلقات تاريخه بداية مستأنفة من نقطة الصفر، فلا يعقَل -تصوّرًا وتصديقًا- أن يكون الميل إلى جهة إيجاب استفتاء المجتهد الحيّ، تنكّرًا لمجمل التراث الفقهي، أو تجاوزًا لمنجزاته، بل هو استئناف لمسيرة البحث والنظر من حيث انتهى السابقونَ، انطلاقًا من المعطيات العلمية والمنهجية التي هي عماد ممارستهم الفقهية.

خامسًا: أثر الانتصار لمنع تقليد الميْت في إحياء وظيفة الاجتهاد

إنّ المنع مِن تقليد مَن سلف في النوازل المستجدة، فيه تشجيع على استمرار الاجتهاد في الأمّة إلى يوم القيامة بلا انقطاع، وهو أيضًا سبب لاتصال وجود أهله في كلّ طبقات المسلمينَ وأجيالهم؛ فإنّ اتكال الخلف على ما أنجزه السلف، واكتفاء اللاحق بتكرار ما قرَّره السابق، يولِّد عجزًا فكريًّا عامًّا يحفز إليه ما عُهد في الجبِلَّة البشرية من ميل إلى التقليد، وإيثار للجاهز والمعهود.

فلو سلّمنا بمقولة تقليد مَن مات لما كان هناك مِن داعٍ لإيجاد أئمة مجتهدينَ قائمينَ بوظيفة النظر المستأنف في القضايا، ما دام المطلوب هو استخراج أجوبة جاهزة من كلام الأقدمينَ؛ فإنّ هذا أمر يسير يستطيعه آحاد المتعلّمينَ. من أجل ذلك، كان بعض الأصوليين يدعو إلى تضمين برامج التعليم الشرعي كلّ ما يساعد على إعداد المجتهدينَ، وتحضير مواهب المتفقّهينَ العقلية للاضطلاع بمهمة النظر الاجتهادي. وقد بيَّن علاء

الدين البخاري (٧٣٠هـ) فوائد المحافظة على مجالس المناظرة في الدرس الأصولي، ونبَّه على ضرورة عدم الاستغناء عنها لما يتوهَّم من قلّة فائدتها؛ إذ إنّ فيها: "التمرين في الاجتهاد، واكتساب الملكة على استثمار الأحكام من الأدلة، وتشحيذ الخاطر، وتنبيه المستمعين على مدارك الأحكام لتحريك دواعيهم إلى طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب."[١٠٧]

ومن المسلَّم به لدى الجميع أنّ الناس -في كلّ زمان ومكان- تنزل بهم نوازل، وتستجد فيهم أمور لم يكن لهم سابق عهد بها؛ لا من جهة شكلها، ولا من حيث طبيعتها، حتى إذا كان لها وجود وذِكر فيما مضى من الزمان، فإنّ تجدُّد حدوثها يقتضي المغايرة في ناحية من النواحي، ممّا يصيِّر إسقاط حكم اجتهادي منقول على واقعة أخرى ضربًا من التعسُّف؛ لأنّ الواجب في هذه الحال أن يتصدّى للحكم في النازلة مجتهد العصر العالم بظروفها، والبصير بأوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين نظيرتها السالفة.

وقد تقرَّر عند الأصوليين أنّ المجتهد مدعوٌّ إلى تجديد النظر في النازلة التي أفتى فيها، مع تجدُّد السؤال عنها في غير زمن الإفتاء الأول؛[١٠٨] لأنّه "يحتمل أن يتغير اجتهاده باطّلاعه على ما لم يطّلع عليه أولاً، فيجب تكرير النظر،"[١٠٩] ولا سيّما مع تغيّر أحد العناصر التي تركّبت منها. وفي حال وُجِدَ خلاف بينهم في الوجوب إذا تعادلت الصورتان من كلّ وجه، فإنّه لا خلاف بينهم في لزوم تجديد النظر مع حصول الاختلاف، قال النووي بعد إشارته إلى الوجهيْنِ في هذه المسألة: "قلت: أصحهما لزوم التجديد، وهذا إذا لم يكن ذاكراً لدليل الأُولى،[١١٠] ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه، فإن كان ذاكراً، لم يلزمه قطعاً، وإن تجدد ما يوجب الرجوع، لزمه قطعاً."[١١١]

---

[١٠٧] البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، تحقيق: عبد الله محمود عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ج٤، ص٢٩.

[١٠٨] السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٩٦. انظر أيضاً:
- الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٥.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٥٣.
- المرداوي، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٨، ص٤٠٥٥.
- أمير بادشاه. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٤، ص٢٣١.

[١٠٩] الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٢.

[١١٠] مستحضرا لدليل النازلة التي بَحثَها أوَّلا.

[١١١] النووي، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، مرجع سابق، ج١١، ص١٠٠.

وقال التاج السبكي معلِّقًا على ما ذكره ابن الحاجب من خلاف في المسألة: "واعلم أن الأصح في مذهبنا لزوم التجديد، والمسألة مفروضة فيما إذا لم يكن ذكر الدليل الأول، ولم يتجدد ما يوجب رجوعه، فإن كان ذاكراً لم يلزمه قطعا، وإن تجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا."[١١٢]

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا امتراء أنّ تجدُّد ما يوجِب الرجوع راجح الحصول في النوازل بعد موت المجتهدينَ وانصرام أعصارهم أكثر منه في حياتهم، فيلزم منه تجديد النظر، ومراجعة الأدلّة، وكلّ ذلك غير ممكن مع الأخذ بفكرة جواز تقليد الميْت.

خاتمة:

إنّ عدم اشتراط الحياة في المفتي والمجتهد، والقَبول بفكرة تقليد الميْت بإطلاقٍ، وفي مختلف القضايا، إنّما تسرَّب إلى الفكر الأصولي بعد الاعتراف بإغلاق باب الاجتهاد، وقصر التقليد والاتّباع على عدد محصور من المذاهب، وأسماء معيّنة من الفقهاء... ولئن كان هذا الوضع مفهومًا في فترات معيّنة من تاريخ الأمّة، من وجهة نظر السياسة الشرعية؛ حفاظًا على وحدة الكلمة، وحملاً للجمهور على ما فيه صلاحهم، وحجزًا لهم عمّا فيه فسادهم؛ إذ لو منعناهم من تقليد الماضينَ لتركناهم حيارى في أمور دينهم[١١٣]... فإنّه لم يعد مقبولاً اليوم مع ظهور، بل وتجدُّر مجموعة من المستجدات الواقعية التي تغايِر في النوع والصفة والخصائص ما عرفه الفقهاء المتقدّمون، فلم يعد بالإمكان تجاهلها، ولا تقديم إجابات عنها تنتمي إلى غير عصرها وظروفها.

وإلزام الأمّة بإيجاد المجتهد الحيّ المرجوع إليه في كلّ زمان إلى قيام الساعة، فيه ضمان لبقاء منصب الاجتهاد قائمًا بين فقهاء المسلمينَ، بما يستتبع ذلك من تنشيطٍ للعقل المسلِم، وحفزه إلى الإبداع والتجديد في التفقّه الشرعي أولاً، ثمّ في مختلف المجالات والعلوم تاليًا؛ فإنّ ارتباط المسلمينَ بالفقه؛ استفتاءً وإفتاءً، يجعلنا نعتقد أنّ من المتوقّع –

[١١٢] السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٩٦.

[١١٣] نسب الزركشي هذه الحُجَّة إلى عدد من الأصوليين، منهم: الرافعي، والهندي. انظر:
– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٧٨.

على نحوٍ راجح- أن يكون إحياء الاجتهاد الشرعي، رائدًا لقيادة الأمّة نحو الخروج من حالة الجمود والركود الحضاري، إلى الحركة الإيجابية في جميع مناحي الحياة.

إنّ الدعوة إلى عدم تقليد المجتهد الميّت، ووقف الاعتماد على آرائه الفقهية الاجتهادية بعد موته؛ لا يُقصَد بها التنكّر للموروث الفقهي، ولا الاستغناء عن آراء الجهابذة من الفقهاء المتقدّمين ونبذها بالكلّية؛ لأنّ كثيرًا من أبواب المجتهَدات لا يظهر فيها الفرق بين المجتهد الميت والحيّ؛ نظرًا لعدم ارتباطها بتغيّر الزمان والمكان والبيئات، من مثل اجتهادات الفقهاء المتعلّقة بأمور العبادات، فهذه لا معنى لطلب استئناف الاجتهاد فيها.

ويبقى ما وراء ذلك من النوازل والمستجدات محتاجًا إلى مجتهد حيّ ينظر إليها، ويبدي فيها القول المستأنف المستجد بحسب الأحوال، مستنِدًا إلى نصوص الكتاب والسنّة، وملتفِتًا إلى المقاصد والغايات الشرعية، ومستأنِسًا بالرجوع إلى التراث الفقهي القديم، ومستضيئًا بآراء المجتهدينَ السابقينَ ومناهجهم. آنئذٍ، نستطيع بلوغ النهضة الفقهية المنشودة التي تُجدَّد فيها الأصول بالقدر الذي يمكِّن المجتهد من الأدوات والآليات المنهجية اللازمة لإنتاج القول الفقهي المستحدث، وتتوفر بها في الفروع الأجوبة الشرعية التي تُخرِج الأمّة من دوائر الضيق والحرج والانعزال عن مجرى التاريخ والحضارة، وتُبعِدها - أفرادًا وجماعات- عن الاستظلال بغير ظل الشريعة وأحكامها بدعوى فقدان البدائل والحلول.

رأي وحوار

أيها التربويون: "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"
ثم التربية.. والتربية.. والتربية... العلمية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

نتَّفق جميعاً على أنَّنا، إذا شئنا أن نحسّن تربية أبنائنا ونعيد بناء أمة الإسلام ومجتمعاتها، فإنه يجب على أبناء الأمة، وخاصة الدعاة وأئمة الجُمَع والوالديْن، أن يكونوا على دراية معرفية بالمفاهيم الاجتماعية، وما تمثّله في الفطرة الإنسانية في مجال السياسة والاقتصاد وعلم النفس والاجتماع... .

ومن الواضح أنَّ هذه الدراية ليست بالضرورة دراية المتخصص في هذه المجالات، وإنّما من المهمِّ أن تكون دراية مقارنة بين مفاهيم هذه المجالات؛ في غاياتها، ومقاصدها، ومنطلقاتها الفلسفية، بما يكفي لغرس قيم الإسلام وأخلاقياته وسلوكه؛ لدى الفرد المسلم والجماعة الإسلامية، ويمكّن الفرد والجماعة من توظيف المتاح من الإمكانات والأنظمة والقوانين لخدمة الرؤية الإسلامية، وتجسيد مقاصدها ودراساتها المتخصصة في الدعوة والتربية.

وكلُّنا يعلم أهمية الإدراك الواعي للرؤية الكونية الحضارية القرآنية، التي تمثل غاية في حدّ ذاتها، وتمثل كذلك بنية تحتية للبناء التربوي. إن هذه الرؤية ليست إلا تعبيراً وإلزاماً بقيم الفطرة الإنسانية الروحية السامية لبناء أمة العدل، والإخاء، والتكافل، والتراحم، والتساوي بين جميع بني الإنسان في الحقوق، على ما خلق الله للإنسان من موارد وإمكانات، بغض النظر عن تفاوت قدراتهم البشرية.

ومن المهم في فهم القيم التربوية والعلاقات الاجتماعية، وبأنه ليس في الكون عبثٌ، وأن جميع مكونات عالم الإنسان المستخلَف تتكامل، ولا تتماثل؛ فالتفاوت في القدرات

*دكتوراه في العلاقات الدولية، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي. والمدير الأسبق للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

هو تكامل "التسخير" لتوفير متطلبات الحياة الإنسانية، ودون ذلك لا تكون حياة، وهذا لا يناقض حق المساواة في الثروات الطبيعية، مما يحتم كفالة العيش الكريم لجميع أفراد المجتمع، حتى لأصحاب العاهات المحرومين من القدرة على العمل والكسب؛ لأن هؤلاء الأفراد لهم نصيب في ثروات المجتمع وموارده من: أرضٍ، ومياهٍ، وأنهار، ومعادن وسواها.

ولهذا جاء النص القرآني يفرّق بين لونين من موجبات التكافل في المجتمع الإنساني:

الأول: ما يتعلق بالمعاملات الإنسانية من تجاوزات تطهّرها الزكاة، التي هي، في مجملها وبشكل عام، نسبة اثنين ونصف في المئة ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤-٢٥).

والثاني: حق كل مواطن في ثروات الوطن الطبيعية ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩). فهذا حق مجهول يعتمد على قدر ثروات الوطن، وقدر حاجات أصحاب الحاجة. وفق مكنون طبيعة خلقه.

ومن المهم أن يعلم الأبناء أنَّ تكافل أفراد الجماعة ليس مِنَّةً ولا صدقة، فمن دون كفالة حاجات الجماعة، ودون الوالدين، ودون تبادل الحاجات لا وجود للفرد. ولعل أبسط ما يوضح ذلك أن نتصور كم من فرد عمل وشارك في تقديم لقمة العيش لكل فرد آخر. كما أنه لا وجود للجماعة دون الفرد بجهده وكدِّه ومهارته وإتقانه.

إن من أهم العوامل التي حطمت الأسرة الغربية هو إفتراض أن المساواة بين الجنسين هو التماثل، وهذا غير صحيح؛ لأن ذلك يعني عبثية وجود جنسين ذكر وأنثى، وكلنا يعلم أن الخالق واحد، وبهذا لا تعني المساواة التماثل، ولكن تعني وجوب حصول كل أحد على حاجاته.

ضرورة مداخل العلوم الاجتماعية لثقافة الدعاة والوالديْن:

ثَمَّة فرقٌ بين ثقافة إدراك المفاهيم التي تحكم مجالات الحياة الاجتماعية للمجتمع، وتَحكمُ أخلاقياته وسلوكه في التعاملات، والتي تُوجِّه دراساته التخصصية من جهة،

وتشريع القوانين التي تضبط هذه التعاملات في الواقع الاجتماعي المادي والمعنوي لمنظمات المجتمع المختلفة من جهة أخرى، والتي بوساطتها تتحقق قيم المجتمع وفلسفته ومقاصده ومعنى الحياة لأفراده وجماعته.

وبذلك فإن المقصود بمداخل العلوم الاجتماعية للدعاة والأئمة والوالديْن، ليس المعرفة المهنية التخصصية، فلهذا رجاله المهنيون من أصحاب التخصصات الأكاديمية وسواهم من الباحثين في مراكز البحث العلمي المتخصصة، والذين يثابرون على البحث والتطوير العلمي لمواكبة الأوضاع المتغيرة والإمكانات المتاحة. ولكن المهم هو ثقافة عامة مقارنة بين الرؤى الكونية، والقيم والمفاهيم التي تحكم رؤية الجماعة، وتتحكم في توجهات منظماتها وسلوك أفرادها.

إنّ التطور الذي أنجزته البشرية ومنها ما أنجزته مراكز البحث العلمي الغربي في سائر العلوم الطبيعية والتطبيقية والاجتماعية والإنسانية، يتيح لأبناء الأمّة المسلمة من الخاصة والعامة، والدعاة، والأئمة، والوالديْن، مزيداً من القدرة، إلا أن علينا أن ندرك أن الفصل بين الحقائق العلمية، وتوظيفها أمرٌ مهم؛ لأن الغرب قد بذل جهوداً علمية كبيرة لتحصيل المعرفة التي تمكّنه من تطوير إمكاناته، لتحقيق قدرات وإمكانات أفضل في طرق الزراعة والتعدين والنقل والمواصلات... ، إلا أن توظيف هذه القدرات هو توظيف عدواني حيواني استعماري تجاه الآخرين.

المدخل إلى الاقتصاد:

ونبدأ بهذا المجال في ثقافة الدعاة والمربين لأهميته في واقع الحياة، وسهولة فَهْم أبعاده، مما يساعد على فهم بقية المجالات، وطبيعة مداخله لثقافة الدعاة والأئمة وغايات الوالدين التربوية.

ومن الواضح في واقع ثقافة المجتمعات المسلمة المعاصرة، أنه بعد انهيار حضارتها جراء ما أصاب عقائدها ومفاهيمها من تلوث، انتهى بها ذلك إلى أن تقع مادياً فريسة "الاستعمار" الغربي، وأن تقع معنوياً وفكرياً وثقافياً فريسة التبعية الفكرية والثقافية

للغالب، والتقليد الأعمى لمفاهيمه وقيمه وممارساته، ولمدة استغرقت حوالي ثلاثة قرون، منذ عهد السلطان العثماني، ومروراً بعهد محمد علي، حاكم مصر، وحتى اليوم الذي تزداد فيه ضعفاً وتخلُّفاً.

وفي مجال الاقتصاد أصبحنا نُقلِّد النظام الرأسمالي "الغربي"، دون أن ندرك الرؤية الكونية خلف هذا النظام وأسباب نجاحه، ولا أسباب فشل متابعتنا للغرب، ولا دور اختلاف رؤيتنا الكونية الاستخلافية، عن رؤيتهم المادية الحيوانية العدوانية.

إنّ الرؤية الكونية الغربية، كما نعلم هي رؤية كونية مادية حيوانية، يحكمها قانون الغاب؛ إذ تتكافل السلالة فيما بينها، وتنهش الآخر من خارج السلالة، فريسةً سائغةً. وهذا هو تاريخ الغرب ولا يزال؛ فعامة الشعوب الغربية، هم ماديون لا أدريون (Agnostic)، بمعنى أنهم ليسوا ملحدين، فهم يعلمون أن وراء هذا الكون قوة، لا يدركون كُنْهَهَا، وهم ليسوا مؤمنين؛ لأن المسيحية لم تعد مُقنِعة ولا مؤثرة في مفاهيمهم ولا حاجات حياتهم. لذلك فكلُّ هَمِّهِم هو الاستمتاع بأكبر قدر ممكن في حياتهم. وهم كأمم السلالات الحيوانية، تفترس كل ما يواجهها وتتحكم في مجالات وجودها؛ أي إنَّ وضع اليد هو سَنَدُ المِلْكِيَّة.

وقد نجح ذلك المفهوم لدى أمم الغرب لأسباب تاريخية؛ أولها: غزو القارتين الأمريكيتين وقارة استراليا؛ إذ من المعروف بأن هذه القارات لديها أراضٍ شاسعة. وقد تمكّن جيوش الغزاة الغربيين وعصاباتهم من أن يضعوا أيديهم على ما يرغبون من هذه الأراضي الشاسعة، بعد أن دمروا شعوب هذه القارات لضعف حيلتهم. ومن ناحية أخرى، فإن الغزو (الاستعماري) وضع يديه على شعوب قارات آسيا وأفريقيا من أصحاب الحضارات السالفة، مستغلين طاقات هذه الشعوب لخدمتهم، بل وتجنيدهم للحروب فيما بينهم بالنيابة. وتمكن الغرب بذلك من نهب ثروات شعوب هذه القارات، فأخذ هذه الثروات (مواد خام) بأبخس الأثمان، وباع منتجاته إلى هذه الشعوب بأغلى الأثمان، مما ولّد الفقر وكرّس الضعف والتخلف.

ولما كانت الرؤية الكونية القرآنية الروحانية هي النقيض للرؤية الكونية الحيوانية الغربية، فما كان من الممكن للشعوب الإسلامية أن تتبنى تلك الرؤية وتتلبسها بجدية وبذل وعزم. فالرؤية الكونية القرآنية الاستخلافية الروحانية، هي رؤية أساسها العدل، والإخاء، واستخلاف الإنسان في إدارة الأمة لمصلحة جميع بني الإنسان، وصيانة كرامتهم وتكافلهم، وإقامة علاقات المودة والتراحم والسّلام بين جميع بني الإنسان، وإدراك هذا لدى المفكرين والدعاة والآباء، أمر ضروري لتحريك قوى العمل والمبادرة والإبداع. ولعل الخطاب القرآني يوضّح هذه الحقائق، فقد خلق الله البشر من نفس واحدة وجعل منها زوجها ﴿مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١)، وجعلهم شعوباً وقبائل ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣). وثمة اختلاف في اللسان واللون ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢)، وفي العقائد والمشارب ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ (الممتحنة: ٨). وثمة حثّ على السير في طريق الدعوة والحوار ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، وحثّ على برّ الوالدين والإحسان إلى الجار والقربى، والدعوة إلى السلام وعدم العدوان ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤) و﴿وَقَٰتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ (البقرة: ١٩٠)

ونخلص مما سبق أنّ عقيدة هذه الأمة لا تسمح أن تكون سياسة وضع اليد وسيلةً للملكية، فالموارد هي حق للأمة، من أجل تحصيل لقمة العيش الكريم لجميع أفرادها. ومفهوم الاستخلاف يحتم العمل والإتقان لإدارة الحياة والموارد والطاقات، التي أودعها الله عز وجل في الأرض؛ لتحصيل لقمة العيش للفرد والجماعة، بالعدل والتكافل ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩).

وهكذا دون إدراك طبيعة الرؤية الكونية الاستخلافية، والسعي في الأرض وفقاً لقيمها وغاياتها، سنبقى أمةً ليس لها من الحياة غاية ولا هدف، إلا الحصول على فتات

لقمة العيش، لتنهار بعد ذلك الحضارة، وينتشر الفقر والمرض والمجاعات، وتتدهور القيم والأخلاق والسلوكيات، بالغش والكذب والنهب والسلب والفساد والاستبداد.

بهذا الفهم للعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية تسمو الثقافة، وتتخلص من التشوّهات، وسينعكس ذلك على أخلاقياتها وسلوكياتها وبناء نظمها؛ لتحقيق رؤيتها في حياة المجتمعات، وفي سعي الناس في الأرض لكسب معاشهم.

المدخل إلى العلوم السياسية:

أنجزت الدراسات العلمية في مجال العلوم السياسية وسائل عملية على غاية الأهمية في إدارة الشؤون السياسية بسيادة الأمة، وحرية خياراتها التي تحقق التوافق والاستقرار السياسي بسيادة الأمة، وحرية خياراتها بالانتخاب، وفصل السُّلطات، وهو ما يعرف "بالديمقراطية"؛ وهي تعني أنّ الأغلبية هي التي تقرر ما هو الصواب والخطأ وفق قناعاتهم، وما يرون أنه يحقق رغباتهم ومصالحهم، دون إجحاف شديد بالأقليات بجميع أنواعها، ولا يدفعهم إلى الثورة في الدفاع عن حقوق وجودهم الأساسية.

وإذا كانت الرؤية الكونية الاستخلافية لا تمنع الإفادة ممّا ينمي الطاقات ويوفر الحاجات، إلا أن توظيفها لا يكون إلا لتحقيق قيم الإسلام في العدل والإخاء والتكافل. فالإنسان الذي فُطر على قيم الخير ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٨-١٠)، المتمثلة في رؤية الإسلام الكونية وقِيَمِهِ، يدرك أنها قيم خيّرة، تحقق له كسب لقمة العيش الكريم بالحق والعدل والتكافل والإتقان، وهي بذلك تغنيه عن دوافع الإنسان في الغرب التي تجعله طالباً لاهثاً للمتعة، أياً كانت، يرتدّ معها إلى طبيعته الحيوانية في الافتراس والعدوان.

وبهذا يتخذ الإسلام مفهوماً واضحاً محدداً في الحياة السياسية هو مفهوم "الشورى"؛ إذ إنَّ دوافع الفطرة الروحية التزاماتٌ، ليس للفرد أن يتخلى عنها طلباً لمتعة أو كسباً بالحرام، ومتى فعل ذلك فهو قد يكون" ديمقراطياً"، لكنه ليس "شورياً"؛ فالفرد في

الشورى لا يتقيد بالضرورة ببرنامج الحزب السياسي، إذا قاده اجتهاده إلى أن موقف الحزب لا يحقق قيم الإسلام وغاياته ومقاصده. لذلك فإن الفهم السليم للفَرْق بين" الديمقراطية" و"الشورى" أمرٌ مهم لسلامة الحياة السياسية للشعوب المسلمة.

برنامج علم النفس والاجتماع والتربية التطبيقية:

من المعلوم أن علم التربية الذي يستمد مناهجه من كافة العلوم وخاصة العلوم الاجتماعية، هو جوهر برنامج التغيير الإصلاحي الجذري في المجتمع؛ لأن الطفل هو البذرة، وعلى نوعية البذرة يكون الثمر، و"إنك لا تجني من الشوك العنب." "ولا يستقيم الظل والعود أعوج". وعلم التربية يعتمد اعتماداً كبيراً على مفاهيم علم النفس وعلم الاجتماع، لرسم البرنامج التربوي للتعامل مع الطفل، في ضوء القيم، والمفاهيم، والعقائد ومقاصدها في توجيه جهود بناء مؤسسات المجتمع وأنظمته وسياساته.

ولذلك فإن بناء المنهج التربوي، في شقه التطبيقي، يعتمد على فهم النفس الإنسانية، والقدرة على التواصل الاجتماعي الذي يجسد البنية النفسية في واقع السلوك والعلاقات الاجتماعية. وجوهر عطاءات علميْ النفس والاجتماع على وجه الخصوص، هو معرفة كيفية الخطاب الموجه للطفل، وكيفية التعامل معه بما يحقق ويجسد في الواقع الحياتي عقائد المجتمع ومفاهيمه بشكل عملي.

ولمّا كان الخطاب التربوي يتغير بتغير المرحلة التي يمر بها الفرد الإنساني. ولذلك فإن على الآباء والدعاة أن يكتسبوا الوعي الكافي بهذه المراحل النمائية والمتطلبات النفسية والتربوية لكل منها.

١. مرحلة الطفولة المبكرة:

وهذه المرحلة هي منذ الولادة وحتى السابعة من العمر. ولعلَّها أهمُّ مراحل العمر الإنساني؛ ففيها يتعرَّف الطفل على الوجود والبيئة من حوله. وطريقة التعامل مع الطفل لا تعتمد التجريد، بل تؤثر في الطفل الأشياء والمواقف المرئية، والمسموعة، والمحسوسة،

ويكون التأثير بصورة واعية أو غير واعية، ويشكل عناصر مهمة في بنيته النفسية الأساسية، وفي فهمه للآخر، وفي علاقاته الاجتماعية.

ومن المهم أن يتكون الوعي وما وراء الوعي على محبة الله ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ (البقرة: ١٦٥). ومفهوم محبة الله يتكوَّن حين يحرص الوالدان والمربون على ترسيخ مبدأ أنّ النعم والإحسان والتوفيق هي من الله (الله أكرمنا، الله أعطانا، الله لطف بنا، الله رزقنا....). ومع أن مدركات الطفل لحقائق الأمور في هذه المرحلة ضعيفة، إلا أن درجة الوعي واللاوعي عنده نحو الله سبحانه تستثير المحبة لله والتقدير لعطائه وآلائه، وعلى هذا الخطاب، الذي يمثل البنية، سوف تبنى المراحل اللاحقة.

٢. مرحلة التمييز:

وفي هذه المرحلة تُبنى المفاهيم والسلوكيات والأخلاقيات السليمة في رضا الوالدين، وإكرام الأقارب والجار، وحب الإتقان، وغيرها من الأخلاقيات والسلوكيات. ويتم ذلك من خلال الخطاب التشجيعي الذي يدفع الطفل إلى تلبُّسه؛ ليكون عند حسن ظن الوالديْن والمربين في حمل مسؤولياته. وهي مرحلة تبدأ من سن السابعة، وتبلغ غاياتها وأوجهها في هذا العصر ومتطلباته المعرفية والمهنية في المرحلة ما بين الخامسة والعشرين والثلاثين.

وبما أن الأبناء في هذه المرحلة قد "كبروا"، أصبح من المفضل أن تكون علاقة الآباء مع أبنائهم علاقة مودة ونصح، وأن يكون دور الآباء هو الدعم المادي والمعنوي وإسداء النصيحة، مع الأخذ بعين الاعتبار دور الابن في أن يتخذ قراره في ضوء ظروفه وإمكاناته.

٣. مرحلة المراهقة:

هذه المرحلة هي مرحلة الاستقلالية، وتبدأ في حوالي الحادية عشرة حتى الثامنة عشرة وهي مرحلة ضرورية لبناء الذات وتحمل المسؤوليات، وإلا بقي الإنسان طفلاً.

وفي هذه المرحلة، كما في المراحل السابقة، تكون علاقة الوالدين والمربين إيجابية وحوارية؛ لتكوين علاقات مبنية على الإيجابية والقناعة، والتواصل المستمر، والعمل على حمايته من صحبة السوء. لا أن تُبنى هذه العلاقات على القمع والقَسْر؛ إذ إن القمع والقَسْر يولّدان التمرد أو الإنكسار والسلبية، وما يتعلق بها من صفات الخنوع والخضوع والانتهازية لكل من له سلطة عليه، أو عنده حاجة أو مطمع.

٤. مرحلة الرشد:

في هذه المرحلة يلاحظ الفرد الإنساني، وقد بلغ مرحلة الرشد، –وهي تبدأ من سن السادسة عشرة– أنّ لأفعاله آثاراً وعواقب يبصر من خلالها ما هو حقيقي وصادق، دون مبالغات. وبذلك يصبح الفتى مدركاً راشداً وحذراً في أمر تصرفاته وعلاقاته بمن حوله، وبشكل إيجابي، وليس بشكل سلبي، هو ثمرة خطاب سلطوي، يجعل الفرد سلبياً خائفاً حتى من الله الودود الرحيم.

وبهذه المرجعية الودودة الناصحة المستندة إلى الإيمان والعقيدة والأخلاق، فإن الفرد سوف يحرص على عدم ارتكاب الأخطاء والموبقات والمعاصي، خشيةً من أن يغضب المُحِبُّ من يحب، وإذا أخطأ فإنه يرجع ويؤوب ويتوب، "فكل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون"، فالكمال لله عز وجل.

٥. مرحلة الشباب:

وفي هذه المرحلة يكون قد اشتدّ عودُ الفرد، وأصبح مؤهلاً لحمل مسؤولياته –إذا أُحسنت تربيته– بشكل حقيقي، وليس بمجرد أوهام وأحلام وآمال. وهكذا فإن من المهم أن ندرك بشكل علمي وعملي طبيعة المراحل التي يمر بها الإنسان، وكيفية التعامل معه، إذا شئنا حقيقة أن نغير ونصلح.

٦. مرحلة اكتمال الرجولة:

وهي المرحلة التي يبنى فيها الفرد أسرته، وينمّي إمكاناته، ويظل الوالدان له دعماً وسنداً معنوياً ومادياً للذكور منهم والإناث، ليؤدي كل منهم دوره؛ أنثى وذكراً، وأباً وأماً، ويكون الأبناء للآباء، إذا تقدم بهم العمر، براً ورعاية.

الأولويات:

مما سبق يتضح لمفكري الأمة والمربين فيها والدعاة والأئمة والوالديْن المستهدفين من هذه الجهود، ضرورة إعطاء الإصلاح العقدي والثقافي، ونشر الثقافة التربوية الأساسية، الأولويةَ والاهتمامَ العظيم، من خلال الدورات والمؤهلات التربوية، بالوسائل الالكترونية وغير الالكترونية، إنْ كنّا جادين للنهوض والإصلاح، وبناء أمة الحق والعدل والتكافل والسلام، استنقاذاً للأمة والإنسانية جمعاء.

وبالله التوفيق والسداد، نسأله سبحانه عظيم الثواب وحسن المآب.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي*
تأليف: عبد النور بزا**

محمد علي الجندي***

يقع هذا الكتاب في ١٦٧صفحة، وهو يتناول واحدة من القضايا الكبرى التي شغلت العقل الإسلامي، واستأثرت بجهود المفكرين المسلمين على اختلاف العصور؛ وهي "نظرية التعليل" وتجلياتها وتأثيراتها في الفكرين: الكلامي والأصولي. وقد استقصى الباحث مرجعياتها في مصادرها الأصلية، ونَقَد مسائلها، انطلاقًا من مصادرها المعتمدة لدى كلّ مدرسة، من غير أن يكون محكومًا بهذه النظرية الذهنية أو تلك، متّسمًا بشمولية الرؤية وسعة النظر في التعامل مع جميع الآراء.

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد قسّم الباحث كتابه إلى مقدّمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

حمل الفصل الأول من هذا الكتاب عنوان "التعبّد والتعليل"، والفصل الثاني "نظرية التعليل في الفكر الكلامي"، والفصل الثالث "نظرية التعليل في الفكر الأصولي".

وبذلك جاءت خطّة الكتاب مختصرة ومباشرة، التزم فيها المؤلِّف المنهج العلمي، والانفتاح على الرأي المخالف، والبحث عن المشترك المعرفي؛ إذ أبان في مجمل كتابه أنّ ما يقع على نظرية التعليل من اختلاف، هو في جوهره اختلاف تنوّع وتكامل، لا اختلاف

* بزا، عبد النور. **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، هريندن- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

** استاذ التعليم العام، مكناس- المغرب.

*** أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية. البريد الإلكتروني: Mohamedalgendy45@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٦/١٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٧/١٢م.

تضاد وتنافر. وسوف نقدّم في هذا العرض السريع قراءة فاحصة لهذا الكتاب القيّم، تتضمّن عرضًا لمحتواه وبيان مناسب لمراميه وأهدافه.

ففي الفصل الأول الموسوم بِـ"التعبّد والتعليل"، يتعرّض المؤلِّف لجملة من المصطلحات المهمة، فيبدأ بتعريف التعبّد في اللغة بأنّه "التزهد، والتنسك، والتألُّه، والتحنث، والترهب."[١] ثمّ ينتقل إلى تعريفه في الاصطلاح بأنّه "ما لا يعقل معناه على الخصوص؛"[٢] أي ما لا يقبل التعليل من الأحكام، ولا يمكن للعقل أن يُدرِك علّته الخاصة على وجه التحديد، ولا يجري فيه القياس.[٣]

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك إلى بيان أقسام التعبّد،[٤] فيقسمه إلى نوعين: تعبّد خاص، وتعبّد عام. ويُقصَد بالأول جميع الشعائر التعبّدية الخالصة وما في معناها من المقدّرات الشرعية التي لا يُقبَل الزيادة فيها ولا النقصان منها، وهذا هو التعبّد المحض. أمّا التعبّد العام فهو التحقّق بمقام العبودية لله تعالى في كلّ شيء؛ اعتقادًا، وتقرّبًا، وسلوكًا، وعلاقاتٍ، ومعاملاتٍ اجتماعية: خاصة أو عامة، بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلّها –ما ظهر منها وما بطن– بصبغة العبودية لله تعالى، فتكون محكومة في كلّ كبيرة وصغيرة بقانون الشرع. وبهذا يظهر أنّ أعمال العبادات والعادات والمعاملات في منطق الشريعة فرع، لا فرق بينها في قصد التعبّد بها لله تعالى متى خلصت النية فيها. فما كان من قبيل العبادات المحضة؛ "كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه، وأما العادات فلا تكون تعبّديات إلا بالنيات."[٥]

يتناول المؤلِّف بعد ذلك "التعليل وأقسامه"، فيُعرِّف التعليل في اللغة –بناء على المصادر اللغوية المعروفة والمعتبرة– بأنّه "سقيٌ بعد سقيٌ، وجني التمر مرة بعد أخرى...

[١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٢٥.
[٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٣] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٤] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٥] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الجيزة–مصر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٣، ص١٨.

والعلة: المرض... والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته... وهذا علة لهذا أي سبب."[٦]

ثمّ يُعرِّفه في الاصطلاح بأنّه "إجراء صفة الأصل في فروعه" كما يقول ابن حزم.[٧] والمقصود به "تعدية حكم النص إلى محل لا نصّ فيه" كما يقول السرخسي.[٨] وبهذه التعريفات وغيرها يتبيّن أنّ التعليل هو إعطاء الفرع حكم الأصل بجامع العلّة المشتركة بينهما، وهذا بمعناه القياسي الخاص، وهو غير التعليل بمعناه المصلحي العام؛ وهو ما تتعلّق به الأحكام الشرعية من الأسباب، والمقاصد، والحِكم، والغايات الحميدة، والمصالح المناسبة لجلب المنافع أو دفع المضار.

أمّا أقسام التعليل فهي عنده ثلاثة:

أ. **التعليل المادي الدهري**: ويُقصَد به إسناد التأثير إلى العلل الطبيعية بمنأى عن الإرادة الإلهية. والتعليل بهذا المفهوم، لم يقل به إلا الدهريون "الذين ينسبون كل ما يظهر في العالم المادي مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس."[٩]

والتعليل المادي الدهري المنفصل عن التدبير الإلهي، بعيد كلّ البُعْد عن التصور الإسلامي، وقد أنكره مَنْ أنكر التعليل مِن المتكلّمين والفلاسفة المسلمين والفقهاء، وهو غير التعليل السببي الذي أودعه الباري تعالى الظواهر الكونية، وبنى عليه الأحكام الشرعية، وأجمع عليه جميع العقلاء من المسلمين وغيرهم.[١٠]

---

[٦] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (علل)، ج١١، ص٤٦٧–٤٦٨.

[٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٨، ص٥٧٦.

[٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– السرخسي، أبو بكر بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ج٢، ص١٨٠.

[٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣١. وانظر:
– ابن رشد، محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ج٢، ص٧٨٨..

[١٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٢.

ب. التعليل القياسي الخاص: وهو أساس القول بالقياس عند الأصوليين؛ أي وجود علّة أو علل خاصة في هذا النص أو ذاك، سواء أكانت ظاهرة أم خفية، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع، مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسَّبر، والمناسبة، والدوران، والاستقراء، إلخ.[١١]

ج. التعليل المصلحي العام: يفيد هذا القسم أنّ الأحكام معلّلة بالحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عمومًا، وهذا النوع من التعليل فرع عن اتصاف الله بمنتهى الحكمة واللطف والعلم، والتنزّه عن العبث، وهو الذي لم تختلف فيه أنظار العقلاء؛[١٢] إذ "لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية."[١٣] "وأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً بدليل الاستقراء."[١٤]

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية التعليل في الفكر الكلامي،[١٥] في الفصل الثاني من كتابه، فيستهل كلامه بالقول إنّ قضية تعليل الأحكام الشرعية مسلّمة، مقطوع بها في نصوص الشريعة، وآثار الصحابة والتابعين وتابعيهم بالاستقراء، ولم يبدأ الخلاف فيها إلّا مع ظهور الفرق الكلامية وتنازعها في مسألة "تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض."[١٦] وهو ما يفيد أنّ الخلاف في مسألة التعليل قام على أساس علم الكلام، فهو فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.[١٧] بمعنى أنّ أحكام الأشياء والأفعال تدور

---

[١١] المرجع السابق، ص٣٣.

[١٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٤.

[١٣] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ص٦٤.

[١٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩.

[١٥] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٥.

[١٦] للاستزادة، انظر: **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى شلبي، و**نظرية المقاصد** لأحمد الريسوني، و**مقاصد الشريعة** لطه جابر العلواني.

[١٧] خلاصة هذه النظرية أنّه ما دامت الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداءً تجعلها حسنة أو قبيحة، فبإمكان العقل أن يدرك ما فيها من حسن أو قبح قبل مجيء الشرع؛ أي ما فيها من مصالح يجب مراعاتها، وما فيها من مفاسد يجب درؤها. انظر:

مع أوصافها التي هي عللها وجودًا وعدمًا، فمتى كانت الأشياء والأفعال حسنة، فهي مصلحة تقتضي الأمر بها وجوبًا، أو ندبًا، أو إباحةً، ومتى كانت قبيحة، فهي مفسدة تستدعي النهي عنها، تحريمًا أو كراهةً.

وبهذا يظهر أنّ الحُسن والقُبح وما في معناهما من المصالح والمفاسد والمنافع والمضار، هما مناط أحكام الشريعة. لذا، كان القول بالتحسين والتقبيح العقليين هو عين القول بالعلل والحكم والمصالح الإجمالية العائدة على الإنسان، سواء في أفعال الله أو أحكامه.

يعرض المؤلِّف بعد ذلك أهم آراء المدارس الكلامية:

رأي مدرسة المعتزلة

يرى أئمة هذه المدرسة أنّ التعليل لا ينفصل عن أساسه المرجعي، وهو قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، وذلك على النحو الآتي:

١. أسبقية النظر العقلي:[١٨] أجمع جمهور المعتزلة على أنّ أول ما يجب على المكلّف هو إعمال العقل. أمّا النظر عندهم فعمدته حجة العقل، وهي مقدّمة على بقية الحجج. "فاعلم: أنّ الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع."[١٩]

وهذه الأولوية المعرفية، والأسبقية المنهجية التي أولاها المعتزلة للدليل العقلي، لا تتجاوز حدود أصول الدين ممثَّلة في: التوحيد، والعدل، وشكر المنعم، وتقبيح الكفر والظلم والجهل بالله، وما يتضمّنه هذا المعنى من مبادئ القيم.

– فرغل، يحيى هاشم. **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، مصر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢م، ص٢٠٣.

[١٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها. والمعروف عن المدرسة الاعتزالية أنّها مدرسة عقلانية تُقدِّم العقل على النص، وتطالب بضرورة إعمال النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله بالاستدلال. انظر:

– الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨م، ص٧٠ وما بعدها.

[١٩] الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٤٥–٨٨.

وأمّا المجالات الأخرى فلا قِبَل للنظر العقلي بها، وأولها ما يدخل في مسمّى الفقه من أحكام العبادات والمعاملات والجنايات، فهذه لا دخل للعقل فيها، وإنّما مستندها دلائل الشرع من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.[٢٠]

ويُلاحَظ أنّ هذا التمييز لدى المعتزلة بين ما دليله العقل؛ وهو أصول الاعتقاد، أو ما يُصطلَح عليه في علم الكلام بِـ"الواجبات العقلية"، وما معتمده الشرع وهو أحكام التكليف، أو ما يُعبَّر عنه في علم الأصول بِـ"الواجبات الشرعية"؛ أمر طبيعي لا غرابة فيه؛ لأنّ أئمة هذه المدرسة كانوا معتزلة في علم الكلام، وأحنافًا أو شافعيةً في علم الأصول كما هو مُقرَّر في تراجمهم.[٢١]

٢. نظرية التحسين والتقبيح العقليين: وقد سبق أن تحدثنا عنها بوصفها أساس التعليل عند المعتزلة. غير أنّ المؤلِّف–كما أسلفنا– يُحذِّر من القول بأنّ المعتزلة قد أخضعوا كلّ شيء للعقل، وأنّهم أطلقوا له العنان للبحث في جميع المسائل. وهذا القول على إطلاقه فيه كثير من المبالغة وعدم الدقة والموضوعية. فالمسألة تحتاج إلى توضيح؛ إذ إنّ المعتزلة –كما أشرنا– فرقوا بين الواجبات العقلية والواجبات الشرعية، وهو ما يقطع ببطلان مجموع الدعاوى القائلة بتحكيم المعتزلة العقل في كلّ شيء، وهيمنته على ما سواه من أحكام الشريعة.

٣. نظرية الصلاح والأصلح:[٢٢] انبثقت هذه النظرية عن نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. وهذه النظرية في مجملها هي وجه من وجوه أصل العدل، الذي هو امتداد لأصل التوحيد؛ لأنّ التوحيد بالمعنى المعتزلي يقتضي تنزيه الله عن مشابهة الإنسان

[٢٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢١] منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري الفقيه المتكلّم صاحب التصانيف، الذي كان من دعاة المعتزلة، ومن أئمة الحنفية أيضًا. انظر:

– الذهبي، شمس الدين محمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م، ج١٦، ص٢٢٤.

[٢٢] الصلاح في اللغة: ضد الفساد. وفي الاصطلاح: هو جلب النفع ودفع الضرر، والأصلح بمعنى "الأولى". انظر ذلك في:

– الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، ج١٤، ص٣٥.

في صفاته. ومن مقتضيات هذا التنزيه أن يتصف الله بالعدل ويتنزه عن الظلم، حتى لا يُشابِه الإنسان في أفعاله، وبهذا يكون الله أحداً عدلاً. والعدل يقتضي أن لا يفعل الله إلا الصلاح والأصلح، ولا يفعل إلا الخير، ويتعالى عن فعل القبيح، أو لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه.[٢٣]

ومن مقتضيات الصلاح والأصلح أنّ الله خلق الإنسان حرًّا في اختياره على أساس العقل الذي يميز به بين الخير والشر، ويُدرِك بموجبه علل الأشياء والأفعال، وما يترتّب عليها من مصالح أو مفاسد، ويُفرِّق على أساسها بين حسنها وقبيحها، فيفعل الحسن ويترك القبح، ويشكر المنعم بناءً على ما أدركه من تلك العلل، وما انبنى عليه من أحكام، وهذا هو معنى التعليل الذي هو أساس نظرية المقاصد.[٢٤]

وكذلك هو الحال في الأحكام الإلهية؛ فما كان منها قابلاً للتعليل عُلِّل، وما كان غير قابل له لا يُعلَّل، كما قال القاضي عبد الجبار: "وليس يجب في الأحكام كلّها أن تكون معلّلة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوب التعليل، فإن قبل التعليل عُلِّل، وإن لم يقبل لم يُعلَّل."[٢٥] ويُقرِّر عبد الجبار "أن القياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة... وليس كذلك العلل الشرعية، لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة... وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعها المصالح والألطاف، ولهما تعلق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب، فلا يجوز في علتهما أن تجري مجرى العلل العقلية."[٢٦]

وعلى ذلك، فتعليل الأحكام برعاية مصالح الإنسان لم يكن محلّ خلاف بين أئمة المعتزلة ومَنْ عاصرهم، أو جاء بعدهم مِن أئمة المدارس الإسلامية الأخرى، بل كلّهم أجمعوا على تعليل الشرائع بالمقاصد ورعاية المصالح باستثناء الظاهرية.[٢٧]

---

[٢٣] الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٥٩٧.

[٢٤] النشار، علي سامي. **الفكر الإسلامي والفلسفة**، القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩٧٩م، ص٤٨ وما بعدها.

[٢٥] الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٤٢٩.

[٢٦] الهمداني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٨٢.

[٢٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٤٦.

رأي مدرسة الإمامية[٢٨]

لا يخرج رأي هذه المدرسة في محصلته النهائية عن نظريتها في التحسين والتقبيح العقليين أيضًا، ويجملها المؤلِّف في ما يأتي:[٢٩]

١. العقل أساس النظر: يُعزى تقديم النظر عند الأمامية إلى كونه أول ما تقوم به الحجة على صحة النبوة وإفحام منكريها، ومتى تعطّل دليل النظر انتفى العلم بصدق الرسول، ولم تعد هناك فائدة من بعثته... وبذلك يصبح المخالف والمعاند له معذورًا في كفره وإلحاده؛ لفقدان ما يقطع عذره وهو النظر.[٣٠]

وعليه، فإنّ معرفة الله واجبة بالعقل، وإن دلّ عليه الشرع أيضًا بقوله تعالى: ﴿ **فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾ (محمد: ١٩). لذا، "يجب على المكلّف أن يحصّل العلم والمعرفة بصانعه بحكم العقل واليقين به، وهذا هو الأول من أصول (الدين) التوحيد."[٣١]

٢. نظرية التحسين والتقبيح العقليين:[٣٢] تناول الإمامية هذه النظرية، ونسبوا القول بثبوتها لأنفسهم قبل المعتزلة، وهو المستفاد من قول ابن المطهر الحلِّي "ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل. ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحُسنه أو قبحه، فيكشف الشرع عنه كالعبادات."[٣٣]

---

[٢٨] سُمِّيت الإمامية بهذا الاسم لقولها بالإمامة والعصمة والنص. انظر:
– المفيد، محمد بن محمد بن المعلم. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م، ص٣٩.

[٢٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٠ وما بعدها. ويُلاحَظ أنّ متأخري الإمامية قد أخذوا بالأصول الخمسة للمعتزلة، ما عدا أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر:
– الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص٥٠.

[٣٠] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٣١] الزنجاني، إبراهيم الموسوي. **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، قم: مؤسسة طباعة وتجليد دار الكتاب، ١٩٨٢م، ص٢٧٧.

[٣٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٣٣] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٨٢.

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:[٣٤] انتهى جمهور الإمامية -بناءً على قولهم "بالتحسين والتقبيح العقليين"- إلى أنّ الله عدل حكيم لا يصدر عنه العبث، ولا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب.[٣٥] بل جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب. لذا، فإنّ كلّ ما يفعله سبحانه وتعالى هو لغرض ومصلحة وحكمة؛ لأنه متى تجرّدت أفعاله تعالى عن الأغراض والمقاصد والحكم، اختلّ نظام الكون، وتعطّلت العلوم، وبطلت النبوات بأسرها، وسادت الفوضى، وعمّ العبث.[٣٦] وقد استند الحلي في تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض والغايات الحميدة، إلى ما في الكتاب العزيز من نصوص صريحة دالّة على أنّ الله تعالى يفعل لغرض وغاية، لا عبثًا ولعبًا.[٣٧] وحاصل ما يمكن تسجيله -ممّا سبق- على رأي الإمامية في التعليل، أنّهم قالوا بالتعليل المصلحي العام في أفعال الله وأحكامه، ولكنّهم اضطربوا في القول بالتعليل القياسي الخاص في أحكامه بين رافض ومثبت له تأصيلاً وتنزيلاً، وكلّ هذا بخلاف أتباع مذهب الظاهرية؛ فهم لا يقولون بأيّ نوع من التعليل إلا ما كان منصوصًا، في حين يقول جمهور الإمامية بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح وتبعية أحكامه لها أيضًا، وهم في هذا يتفقون مع المدارس الكلامية الأخرى، باستثناء بعض الأشاعرة.[٣٨]

رأي مدرسة الزيدية[٣٩]

تنهج هذه المدرسة نهج المعتزلة؛ فحاصل رأي أئمتها في التعليل يجد مرجعيته في قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"،كما يقول المقبلي: "فهم معتزلة في مسألة التحسين والتقبيح وتعليل أفعاله تعالى بالحكم،"[٤٠] وفي ما يأتي بيان لذلك:

---

[٣٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٣٥] الزنجاني، **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٣٦] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٨٥.

[٣٧] المرجع السابق، ص٩٣.

[٣٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٣٩] المرجع السابق، ص٦٠.

[٤٠] المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، بيروت: دار الحديث، ١٤٠٥هـ، ص٦.

١. أولوية النظر العقلي: احتفى أقطاب الزيدية بالنظر العقلي أيّما احتفاء، وأعطوه من الأولوية المنهجية والأسبقية المعرفية ما يقطع بأهميته في الاستدلال العقدي؛ فهو عندهم أول ما أوجب الله على المكلّف لمعرفته بالاستدلال، وذلك باعتبار أنّ النظر أصل من أكبر أصول الدين؛ لأنّه به عُرِفت الأصول.[٤١]

وأولوية النظر العقلي عند الزيدية تجد سندها في كونه دليل العلم بالتوحيد، كما قال أحمد بن يحيى: "تقديم النظر لكونه يوجب العلم بالتوحيد."[٤٢] وفي كونه دليل معرفة ما سواه من الأدلة أيضًا، كما قال أحمد بن سليمان: "العقل هو أصلح الحجج، والكتاب والسنة تأكيد له، والدليل على ذلك، أن الكتاب والسنة ما عرفا إلا بالعقل."[٤٣]

٢. قاعدة التحسين والتقبيح العقليين:[٤٤] اهتم أئمة الزيدية بقاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، فحقّقوها وحرّروا محلّ النزاع فيها بوضوح، وأبرز مَنْ تصدّى لها من أئمتهم المقبلي (توفي ١١٠٨) في كتابه "العلم الشامخ"، والصنعاني (توفي ١١٨٢) في كتابه "إجابة السائل".

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:[٤٥] ذهب أئمة الزيدية إلى أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالحكم، وإلا لزم العبث وكان نظام العالم ومزايا الشريعة كلّها مجرد مصادفة، وكلّ هذا منافٍ لما في الكتاب والسنّة من الشواهد القاطعة بتعليل الأفعال الإلهية. ونجد تقرير هذه الحقيقة عند المقبلي في قوله: "قد استبان مما مضى... أن الحجة على لزوم تعليل أفعاله تعالى بالحكم، هو لزوم العبثية لعدم القول به... ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية... ثم الكتاب والسنة محشوة بذلك تصريحاً وإشارة ومنطوقاً ومفهوماً."[٤٦]

---

[٤١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٦١.

[٤٢] حابس، أحمد بن يحيى. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، د.ن، د.ت، ص٢٣ "كتاب إلكتروني".

[٤٣] اليمني، أحمد بن سليمان.**حقائق المعرفة**، تحقيق: حسن بن يحي اليوسفي، ص٦٢،"كتاب إلكتروني". ويوجد كتاب آخر صدر منذ مدّة طويلة للأستاذ الدكتور عبد الفتاح فؤاد بعنوان "أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية". ولكن، يبدو أنّ المؤلِّف لم يطلع عليه.

[٤٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٤٥] المرجع السابق، ص٦٩.

[٤٦] المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص٩٨.

ولهذا فقد "ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض لا بدّ أن يعود إلى عباده وخلقه، لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى."[٤٧] والمراد بالغرض في نظر أئمة الزيدية لا يخرج عن معنيين:

الأول: ما في خلق الله من حكم؛ لأنّ الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة.[٤٨] والحكمة هي "الفعل الحسن الذي لفاعله فيه مقصد صحيح، فيخرج العبث والسفه."[٤٩] وهي عندهم ممّا لا ينفصل عن عدل الله تعالى.

الثاني: ما يعود على العباد من مصالح؛ "لأن الله ما خلق الخلق إلا لمصلحة."[٥٠]

والمصلحة عند الزيدية هي "ما يعود إلى الحي من جلب نفع أو دفع ضرر؛ إمّا حَالِيٌّ كالدنيوية، وإمّا مآلي كالدينية [الأخروية]... ولا تكون المصلحة إلا للمخلوق، ولا تُسنَد إلى الله تعالى مع اعتقاد تنزّهه عن النفع ودفع الضرر."[٥١] وقول جمهور الزيدية بتعليل الأحكام لا يعني أنّها خالية من التعبّد، بل هي عندهم تشتمل على ما يُعقَل معناه وعلى ما يُجهَل، فما هو تعبّدي لا يخضع لقانون القياس، والمراد أنّ القياس لا يكون الاستدلال به جاريًا في إثبات كلّ حكم شرعي؛ لأنّه قد تقرَّر أنّ من الأحكام ما لم يُدرَك معناه الذي هو الداعي والمفضي للحكم، بل قد يكون تعبّديًّا.

والأحكام التعبّدية التي لا يُعقَل معناها نادرة؛ ومع ذلك فهي معلّلة أيضًا، وإن خفيت علينا عللها، وكلّ ما قد يخالف هذا المعنى من أحكام الكتاب والسنّة يجب تأويله بما يتفق مع النهج العام؛ وهو تعليل عامة الأحكام.

---

[٤٧] القرشي، يحي بن الحسن. **منهاج المتقين في علم الكلام**، ص٤٠٤"كتاب إلكتروني".

[٤٨] ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، صنعاء: مركز أهل البيت، ٢٠٠٢م، ص١٦٧ وما بعدها.

[٤٩] مداعس، محمد بن يحيى. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، عُمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د.ت، ج١، ص١٣٢.

[٥٠] اليمني، **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص٨٢ وما بعدها.

[٥١] مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٢.

رأي مدرسة الأشاعرة

يُعَدّ الكلام في التعليل من صميم الكلام في العقيدة، ولا يمكن الفصل بينهما في نظر الأشاعرة، فقد ذهب جمهور هذه المدرسة إلى أنّ "التعليل الكلامي" فيه مساس بكمال الذات الإلهية. وكلّ قطب من أقطابها عبَّر عن هذه القصة بطريقته الخاصة.[٥٢]

فقد أنكر الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) "التعليل السببي" لما فيه من شبهة الاشتراك مع الله تعالى في التأثّر، وحَدٍّ للمشيئة الإلهية، ونفي للمعجزات؛ فخاض فيه لإبطاله، وإثبات وحدانية الله، وإطلاقية مشيئته، وجريان المعجزات.[٥٣] كما أنكره الرازي (توفي ٦٠٦هـ)، وتبعه البيضاوي (توفي ٦٩٢هـ) فيما حكاه عنه الإسنوي (توفي ٧٧٢هـ) بدعوى أنّ ذلك ما تقتضيه المالكية الإلهية، بكلّ ما تعنيه من مطلق التصرف ونفاذ المشيئة والاختيار والتنزّه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، دون مراعاة لأيّة مصلحة أو فائدة.[٥٤] ورفضه الآمدي (توفي ٦٣١هـ) لمطلق المشيئة الإلهية التي اقتضت نفي التعليل بأيّ شيء من الأغراض، أو المقاصد، أو الحكم، أو الغايات.[٥٥]

وبهذا يتبيَّن أنّ الأشاعرة ليسوا على مذهب واحد في موضوع التعليل؛ فمنهم مَنْ نفاه عن الأفعال والأحكام مطلقًا؛ كالرازي وابن السُّبكي؛ ومنهم مَنْ أثبته في الأحكام ونفاه عن الأفعال، بدعوى تنزيه الله تعالى عن الشريك والأغراض والنقص والاحتياج؛ كالغزالي والرازي أيضًا والبيضاوي والآمدي والإيجي والإسنوي؛ ومنهم مَنْ أثبته في الأفعال والأحكام؛ إظهارًا لحكمة الباري، ورعيًا لمصالح العباد؛ كالتفتازاني (توفي ٧٩٣هـ)؛ إذ قال في سياق نقده لنفاة التعليل عن الأفعال الإلهية بدعوى التنزيه عن الأغراض: "ومبنى هذا على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا... وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها... فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة... وأيضاً

[٥٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٥ وما بعدها.

[٥٣] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، نشرة الأب مويس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢م، ص١٩٢-١٩٤.

[٥٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٦.

[٥٥] الآمدي، علي بن محمد. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ، ج١، ص٢٤٤.

لولم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث... وإنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه وهنا راجع إلى العبد."[٥٦] وبهذا يتضح أنّ مِن الأشاعرة مَنْ نفى التعليل عن الأفعال والأحكام معًا، ومنهم مَنْ نفاه عن الأفعال دون الأحكام.[٥٧]

والأشاعرة لا يرفضون مبدأ "التحسين والتقبيح العقليين" جملةً وتفصيلاً، بل يميزون فيه بين ثلاثة معايير، فيقبلون الأول؛ وهو ما كان بمعنى صفة الكمال أو النقص؛ كقولنا: العلم صفة الكمال، فهو حسن لما فيه من مصلحة، والجهل صفة النقص، فهو قبيح لما فيه من مفسدة، كما قال الإيجي: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي منه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى."[٥٨] ويقبلون الثاني؛ وهو ما كان بمعنى ملاءمة الطبع، كإنقاذ الغريق، فهو حسن لصلاحه. وما كان منافرًا له، كاتهام البريء، فهو قبيح لفساده.

فالحسن والقبح بهذين الاعتبارين عقليان بالاتفاق؛ أي إنّ العقل يستقل بإدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقّف على شرع بلا خلاف. ويرفضون المعنى الثالث؛ وهو يتعلّق إمّا

بالمدح والثواب وكلاهما حسن وفيه مصلحة، وإمّا بالذم والعقاب وكلاهما قبيح وفيه مفسدة عاجلاً أو آجلاً، وهو محلّ النزاع؛ فهو عندهم شرعي، وعند المعتزلة عقلي كما قال الإيجي وغيره.[٥٩]

هذا هو مجمل رأي الأشاعرة في قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين" كما أوردها المؤلِّف، وهو لا يخرج -كما يرى في محصلته النهائية- عن القول بالعلل والحكم، واستنباط المقاصد، ورعاية المصالح، وبناء الأحكام عليها، كما هو المستفاد من مقولات الجويني والغزالي والشاطبي.[٦٠]

[٥٦] التفتازاني، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج٢، ص١٣٥.

[٥٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٥٨] الجرجاني، علي بن محمد. **شرح المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص١٤٠.

[٥٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٨.

[٦٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٨٤. ويورد المؤلِّف أقوال هؤلاء الأئمة الثلاثة في حاشية الكتاب، ص٨٤-٨٥.

رأي مدرسة الإباضية[٦١]

تُنسَب هذه المدرسة إلى عبد الله بن إباض (توفي ٨٦هـ)، ويمتاز رأيها في التعليل بأنّه ذو طابع خاص؛ إذ إنّ فيه شيئًا من نظر الاعتزال، لكنّه إلى رأي الأشاعرة أميل. وفي ما يأتي بيان لذلك:

١. حجية العقل وحجية الشرع: لا يختلف بعض أئمة الإباضية عن المعتزلة في القول بوجوب معرفة الله بالعقل قبل مجيء الوحي، وهو ما قرّره نور الدين السالمي (توفي ١٣٣٢هـ) في قوله: "وحكم العقل عند المعتزلة أنه معرف موجب لوجوب الإيمان وحسنه وقبح الكفر، وبه قال بعض أصحابنا عند عدم الشرع."[٦٢] وهذا ما أكّده سالم بن محمود (توفي ١٤١٤هـ) أيضًا؛ إذ قال: "اعلم أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع."[٦٣]

٢. قاعدة التحسين والتقبيح العقليين: تناول السالمي قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين" بالدرس، وأرجع اختلافات الأمة فيها إلى مسألة الحاكم بحسن الأشياء وقبحها، وحصره في قول المعتزلة بحاكمية العقل، وقول جمهور الإباضية والأشعرية بحاكمية الشرع. وهو ما يؤكِّد أنّ العقل في النظر الإباضي ليس مصدرًا للتشريع، وإنّما هو أداة لفهمه، وقد يصيب ويُخطِئ. وعليه، فلا حسن ولا قبح إلا ما حَكم به الشرع، كما يتضح في قول السالمي: "والعقل آلة لفهم الخطاب وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسَّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبَّحه الشرع."[٦٤]

وبذلك عارض السالمي أتباع مذهب المعتزلة في مبدأ "التحسين والتقبيح العقليين"، وأرجعه إلى معانيه الثلاثة المعهودة في الاستدلال الأشعري، وحصر وجه الخلاف فيه

[٦١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٨٦.

[٦٢] السالمي، نور الدين. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، ج١، ص١١٣. "كتاب إلكتروني".

[٦٣] السيابي، سالم بن حمود. **طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي**، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣م، ص٩١.

[٦٤] السالمي، عبد الله بن حميد. **طلعة الشمس: شرح شمس الأصول**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢٧٩.

معهم في ثالث معانيه فقط، وهو ما يتعلّق بتحديد المستحقات الجزائية على الأفعال في الدارين، وأنكر عليهم أن يكون العقل هو الحاكم فيها، فقال: "الحسن والقبح المتنازع فيهما في هذا الباب هو بمعنى ثبوت المدح واستحقاق الثواب لفاعل الحسن، وثبوت الذنب واستحقاق العذاب لفاعل القبح، وليس للعقل توصل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال مبلغًا عظيمًا،"[٦٥] وهو في هذا متابع للأشاعرة.[٦٦]

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية: لا يختلف رأي الإباضية في التعليل عن بقية الآراء الكلامية –كما يرى المؤلِّف؛[٦٧] فكلّها نظرت فيه انطلاقًا من قاعدة "تعليل أفعال الله بالأغراض". فمَنْ حمل لفظ الأغراض على معنى الاحتياج والاستكمال بالغير نفى التعليل عن الأفعال الإلهية. ومَنْ رأى فيه معنى الحكم والمصالح العائدة على الإنسان أثبته فيها، كما هو المستفاد من قول محمد أطفيِّش "مذهبنا ومذهب الأشعرية والمعتزلة وأكثر الفقهاء، أن أفعال الله لا تعلل بالأغراض، لأنه عزّ وجلّ لا يحتاج إلى شيء، وقادر على فعل ما يشاء بغير شيء، لكن إن أريد بالأغراض الحكم ومصالح الخلق، صحّ تعليلها بالأغراض."[٦٨] وهذا هو الشائع المتداول في الأدبيات الإباضية؛ فكثيرًا ما يُعبِّرون عن العلل بالحكم والمصالح بدلاً من الأغراض.

والحكمة عندهم هي بمعنى "تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة، والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته."[٦٩] وهذا هو مقصود الشرائع بإطلاق، وقد فصّله السالمي بقوله: "إن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

---

[٦٥] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٦٦] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٠.

[٦٧] المرجع السابق، ص٩٢ وما بعدها.

[٦٨] أطفيّش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**، ج١٥، ص٨٨، "كتاب إلكتروني".

[٦٩] السالمي، **طلعة الشمس: شرح شمس الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٥.

رأي مدرسة الماتريدية[٧٠]

يذهب المؤلِّف إلى أنّ خير مَنْ عَبَّر عن رأي هذه المدرسة في "التعليل الكلامي" إمامها أبو منصور الماتريدي (توفي ٣٤١هـ)؛ فقد أكَّد أكثر من سبعين مرّة في كتابه "التوحيد" على أنّ الأفعال الإلهية معلَّلة بالحكمة، و"هي وضع كلّ شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك."[٧١]

ومن دلائل حكمة الله تعالى في الخلق وتجليات عدله فيه، أنّه "خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء، أنه لمقاصد يعقب الصنيع."[٧٢] وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الصنيع الإلهي، ليست كلّها في متناول الإدراك العقلي، بل منها ما تدركه العقول، ومنها ما تعجز عن إدراكه؛ لأنّ "العقول تَقْصُرُ عن بلوغ كنه حكمة الربوبية،"[٧٣] وذلك هو طبعها، كما هو واقع الحال، فكم من عقول تعجز عن الوقوف على الحكمة البشرية، فكيف تحيط بحكمة الربوبية؟! لكن، تبقى القاعدة الشرعية الثابتة المطردة؛ وهي أنّ "من عرف الله حق المعرفة... عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة."[٧٤] وهذه المعرفة بما في الأفعال الإلهية من حكم، تجد مرجعيتها في مدارك النظر، إضافة إلى الحواس، ومجيء الأخبار بها كما قال أبو منصور: "محاسن الأشياء ومساوئها، وما قَبُح من الأفعال وما حَسُن منها فإنما نهاية العلم بها وقوع الحواس عليها، وورود الأخبار... والنظر فيها."[٧٥] ولولا هذه القدرة العقلية على النظر في ما تنطوي عليه الأفعال من حسن أو قبح، ونفع أو خير، وخير أو شر، وقسط أو جور، لما صدَّق الناسُ الرُّسلَ في ما جاءوا به، ولم يحتمل أحد الأمر والنهي ابتداءً،[٧٦] ولذلك "فالعقل والنظر، اللذان بهما تُعرَف المنافع والمضار، أحق أن لا يهملا."[٧٧]

---

[٧٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٧١] الماتريدي، أبو منصور. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت، ص٩٧.

[٧٢] المرجع السابق، ص٩٨.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٧٤] المرجع السابق، ص٢١٦.

[٧٥] المرجع السابق، ص١٠.

[٧٦] المرجع السابق، ص٢٥٦.

[٧٧] المرجع السابق، ص١٣٦.

غير أنّ هذا الاحتفاء من الماتريدي بالعقل، وبقدرته على اكتشاف المعارف، وإدراك علل الأشياء والأفعال، وما فيها من حسن وقبح ومصالح ومفاسد؛ لا يعني القول باستغنائه الذاتي عن الرُّسل، ولا بإطلاقية معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنّما هو من باب الاعتراف بقيمته، والإشادة بقدرته المعرفية. إلا أنّ الماتريدي يُنبِّه على أنّ العقل في جملته عاجز عن الإحاطة بجميع العلوم، واختلافها في إدراك المصالح وتقديرها، وتفاوتها في الحكم على الأشياء والأفعال، واحتياج بعضها إلى بعض في طلب المشورة. وما هذا العجز إلا دليل على انتهاء عافية العقول إلى من يعينها ويردها إلى ما جعلت له من الصلاح والمعرفة. ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها، وفي ذلك لزوم القول... بحاجة العقول إلى الرسل، وعجز العقول عن الإحاطة بالكلّ.[٧٨]

وتبقى في النهاية قدرة العقل في نظر الماتريدية محصورة في معرفة حسن شكر المنعم قبل مجيء الرسالة. وأمّا بقية التكاليف الشرعية فليست من موجبات العقل، بل تتوقّف على مجيء الشرع، فتقوم به الحجة على المكلّفين متى جاء، وهذا هو جامع نظرية الماتريدية في "مسألة التعليل،"[٧٩] وما يتعلّق بها من قضايا قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، التي هي وجهها الآخر.

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك –في الفصل الثالث من الكتاب– إلى عرض نظرية التعليل في الفكر الأصولي،[٨٠] مبتدئًا بما نادى به أئمة الحنفية.

رأي مدرسة الأحناف

ذهب المؤلِّف إلى أنّ أئمة الأحناف متفقون –مثل جميع علماء المسلمين– على أنّ الرأي المجرّد عن تسديد الوحي لا عبرة به في إثبات الأحكام.[٨١] بل لا بُدّ من النص لتعيين علل الشرائع في الاجتهاد والقياس، وذلك بناءً على "قولهم بجواز القياس بالرأي

[٧٨] المرجع السابق، ص١٨٢ وما بعدها.

[٧٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٨٠] يذهب المؤلِّف إلى أنّ آراء الأصوليين في مسألة تعليل الأحكام تتباين بين الإثبات المطلق، والمتوسط، والنفي التام. انظر:

– بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٠٣ وما بعدها.

[٨١] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣.

على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع."[٨٢] ولا يمكن تعدية الحكم من النص إلى الفرع إلا على أساس التعليل، وهو "ما لا يمكن العمل به إلا بعد معرفة عينه."[٨٣] ومعرفة عين التعليل لا سبيل إليه إلا بالنص أو الاجتهاد، كما أوضحه السرخسي (توفي ٤٨٣هـ) بقوله: "وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي؛"[٨٤] أي بالاجتهاد المنضبط بضوابطه وشروطه، وهو القياس الصحيح، وكلّ تعليل يتضمّن إبطال النص فهو باطل.

والتعليل الأصولي عند الأحناف شبيه بما عند الأشاعرة؛ فالعلّة التي يثبت على أساسها الحكم في الفرع لا يرجع تأثيرها إلى آراء الناظرين، ولا إلى ذوات العلل، بل هو بجعل الله، والرأي ليس إلا أداة لمعرفة الوصف المؤثِّر من غيره كما يوضِّحه قول السرخسي: "نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل."[٨٥]

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ لعلماء الأحناف مذهبًا متميِّزًا في مسألة (التعليل)؛ هو مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع، كما هو ظاهر من كلام البزدوي (توفي ٤٨٢هـ)، فبعد أن حكى عن اختلاف أقوال المذاهب في التعليل قال: "والقول الرابع قولنا؛ أنّا نقول هي [النصوص] معلولة شاهدة إلا بمانع،"[٨٦] بمعنى أنّ الأصل التعليل حتى يتعذّر، لكن، بشرط أن يدل الدليل على تعليل هذا النص أو ذاك.

رأي مدرسة المالكية

يقول المؤلِّف إنّ أعلام هذه المدرسة اشتهروا بالاتفاق المبدئي على التعليل؛ فجعلوه القاعدة الأصل في الأحكام الشرعية. وما عجز العقل عن تعليله فهو عندهم من التعبّد

[٨٢] المرجع السابق، ج٢، ص١١٨.
[٨٣] المرجع السابق، ج٢، ص١٧٩.
[٨٤] المرجع السابق، ج٢، الصفحة نفسها.
[٨٥] المرجع السابق، ج٢، ص١٤١.
[٨٦] البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، د.ت، ج١، ص٢٥٣.

الذي لا يخلو من تعليل مصلحي، وإن لم يُعلَم.[٨٧] وقد تفرّدوا في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبّدي والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميّزة لهم.

١. ماهية التعبّدي والعادي: التعبّدي هو "ما لم يعقل معناه على التفصيل من المامور به أو المنهي عنه... ومثاله الطهارات والصلوات والصيام والحج؛"[٨٨] أي ما لا يدرك العقل علّته على وجه التفصيل. وأمّا العادي فهو "ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته... ومثاله البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات."[٨٩] فهذه كلّها من قبيل العادي؛ لأنّ أحكامها معقولة المعنى.

٢. الأصل في العبادات التعبّد: ويُعبِّر عنه الشاطبي بقوله: "الأصل في العبادات بالنسبة للمكلّف التعبد دون الالتفات إلى المعاني."[٩٠] ومعناه أنّ الغالب الأعم على أحكام العبادات التعبّد، بينما التعليل فيها قليل، وهو ما يؤكِّد قول أبي إسحاق: "فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبّد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني والعكس في البابين قليل."[٩١] وبهذا يظهر أنّ التعبّد يعني نفي العلل الخاصة التي تصلح أن تكون أساسًا للقياس، لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو من حكم شرعي؛ تعبّديًّا كان أو عاديًّا، وهو ما فصّله الشاطبي على نحوٍ واضح في مسائل تعليل عموم الشرائع بالمصالح، وتعليل عموم العبادات بالمصالح، وتعليل إفراد العبادات بالمصالح.[٩٢]

٣. الأصل في العادات التعليل: يستند هذا الأصل إلى قاعدة "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني،"[٩٣] ومعنى هذا أنّ الغالب الأعم في أحكام العادات

[٨٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٠٧.

[٨٨] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج١، ص٣٨٤.

[٨٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٩٠] الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عن الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي–دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٢٣٣ وما بعدها.

[٩١] المرجع السابق، ج٢، ص٥١٣.

[٩٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٥ وما بعدها.

[٩٣] المرجع السابق، ج١، ص١١١.

قابليتها للتعليل المصلحي، ولهذا كلّما استطاع الناظر إلى أحكام الشريعة أن يجد لها تعليلاً كان أفضل من حملها على التعبّد، وَفقًا لما يراه القرافي (توفي ٦٨٤هـ)؛ إذ يقول: "الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبُّداً،"[٩٤] وهذه قاعدة مُسلَّم بها بين جمهور العلماء، ولم يخالف فيها إلا الظاهرية.

رأي مدرسة الشافعية

إذا نظرنا إلى أدبيات المدرسة الشافعية وجدنا الرأي في مسألة التعليل يتنزّل على قاعدة "ندرة التعبّد في ما لا يعقل معناه"، وقاعدة "تغليب التعليل المشروط بالدليل المميز فيما يعقل معناه."[٩٥] ويذهب المؤلِّف إلى أنّه ليس للشافعي –في حدود هذا البحث–[٩٦] قول محفوظ بلفظ "العلّة" أو "التعليل"؛ إنّما المتداول عنده في ما وصلنا من آثاره، لفظ "المعنى" أو "المعاني" كما في قوله: "كلّ حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكِم به لمعنىً من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نَصُّ حُكمٍ، حُكِم فيها حُكْمَ النازلة المحكومِ فيها إذا كانت في معناها."[٩٧]

وخلاصة رأي الشافعي في تعليل أحكام الشريعة، أنّ منها ما يُعلَّل وهو معقول المعنى، وهذا القسم ينبغي الالتفات فيه إلى المعاني المناسبة التي تدور معها الأحكام وجودًا وعدمًا، ومنها ما لا يُعلَّل، وهذا القسم يجب الوقوف عنده والاقتداء بما جاء فيه، وهو ما لا يُعقَّل معناه في الغالب، وإن كان فيه بعض ما يُعلَّل، فيمكن تعليله متى ظهر أشباهه. وهذا المذهب –حسب رأي الإمام الجويني–[٩٨] هو مذهب عامة النظار، يقول في ذلك: "فإن الأحكام تنقسم بانقسام النظار إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل."[٩٩] ومستند هذا

[٩٤] القرافي، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٣م، ص٣٩٨.

[٩٥] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١١٨.

[٩٦] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٩٧] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، ١٩٣٩م، ص٥١٢.

[٩٨] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الخيرية، ١٩٩٩م، ج٢، ص٧٤٦.

[٩٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الاتفاق الجماعي بين العلماء في تقسيم الأحكام إلى ما يخضع للتعليل وما لا يخضع له، اتِّباع الإجماع. وفي ذلك يقول الآمدي: "الغالب من الأحكام التعقُّل دون التعبُّد."[١٠٠]

وحاصل القول: إنّ الأحكام الشرعية فيها المعلَّل وهو معقول المعنى، والتعبّدي وهو غير معقول المعنى. وأعلام الشافعية يجيزون القياس فيما يعقل معناه دون ما لا يُعقَل معناه. والعلّة في هذا التقسيم أنّ ما لا يُعقَل معناه غايته الامتثال والاستسلام لشرع الله وكفى، وأنّ ما يُعقَل معناه هدفه بيان ما في الأحكام من حكم ومصالح تُفتَح بها العقول، وتطمئن إليها النفوس، كما يرى السمعاني (توفي ٤٨٩هـ): "من الأحكام ما يعقل معانيها، ومنها لا يعقل معانيها... ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين، هو أن بعضها لا يعقل معانيه، ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل، وبعضها ما يعقل معناه، ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه."[١٠١]

رأي مدرسة الحنابلة

في ما يأتي غالب الرأي في الخطاب الحنبلي مع إثبات التعليل —كما يرى المؤلِّف:[١٠٢]

١. التعليل أساس كلّ شي: إذا استقرأنا فكر الحنابلة وجدناه قد خصّ مسألة التعليل بكثير من النظر. ومَنْ طالع مصنّفات ابن تيمية وابن القيم بخاصة وجدها مشحونة بالحديث عنها؛ إذ لا يكاد يخلو مؤلَّف منها عن التعرّض لها، والحديث المتكرِّر عنها؛ تأصيلاً وتفصيلاً بالأدلة العقلية والشرعية والفطرية. فقد عَدّ شيخ الإسلام مسألة التعليل من "دلائل توحيد الربوبية وأعلامها،"[١٠٣] وأشاد بقيمتها المعرفية في تناول قضايا العقيدة والشريعة والاجتماع والعلوم الكونية وغيرها، ووصفها بأنّها مسألة عظيمة لعلّها

---

[١٠٠] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٣٠٦.

[١٠١] السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٢، ص٩٩.

[١٠٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٢٤ وما بعدها.

[١٠٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، ج٢، ص٣٦.

أجلّ المسائل الإلهية،[١٠٤] وحكم على مَنْ أنكرها بالضلال وفساد القول بالضرورة،[١٠٥] وخصّها بالتأليف، فكتب فيها مصنَّفًا مستقلاً بنفسه، يتطابق مع ما تضمّنه الجزء الثامن من مجموع الفتاوى بالخصوص.

وبهذا أصبحت مسألة التعليل من المسلَّمات العلمية التي تُمثِّل مركز الثقل في الفكر الحنبلي؛ فلا تخلو قضية من قضايا الوجود، أو المعرفة، أو القيم، أو التشريع من الارتباط الوثيق بها، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: "فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة... وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلّها،"[١٠٦] وهذا عين ما قرَّره ابن القيم.

٢. تعليل الأحكام الإلهية: القياس عند ابن تيمية أمر لازم لا غنى عنه، ومعلوم أنّ القياس لا يتم إلا بناءً على ركنه الأساس وهو التعليل. لذا، ذهب ابن تيمية إلى القول بأنّ "القياس والتعليل هو الأصل، والتعبد بخلافه،"[١٠٧] وهذا ما عَبَّر عنه ابن القيم بوضوح؛ إذ قال: " ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف."[١٠٨] وكلّما تيسَّر تعليل الحكم أصبح متعيّنًا، وكان أفضل من إلزامية التعبّد الصرف.

رأي مدرسة الظاهرية

ذهب كبار أئمة الظاهرية؛ كداود الأصفهاني (توفي ٢٧٠هـ)، وابنه القاشاني، والنهرواني إلى القول بإبطال القياس.[١٠٩] وأشهر مَنْ آمن بهذا المذهب ودافع عنه وتصدّى لمخالفيه، هو الإمام ابن حزم الأندلسي؛ إذ تناول "مسألة التعليل" بالنقد اللاذع في بابين

[١٠٤] المرجع السابق، ج٨، ص٨١.

[١٠٥] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠٦] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠٧] آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم. المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، ج١،ص٣٦٥.

[١٠٨] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٢، ص٧١.

[١٠٩] ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت، ج٤، ص٩٢.

من كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، وهما: الباب الثامن والثلاثون (إبطال القياس في أحكام الدين)، والباب التاسع والثلاثون (إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين). وليس في علماء المسلمين مَنْ نفى التعليل بنوعيه؛ القياسي والمصلحي، وشدَّد النكير على القائلين به مثل ابن حزم، فقد عَدَّه "دين إبليس،"[١١٠] ووصفه "بالقضية الملعونة."[١١١]

١. **تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:** يرى ابن حزم أنّ الفعل الإلهي اختياري، وأنّه يرجع –في نظره– إلى أمر واحد هو أنّ لله مطلق التصرّف، يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى النحو الذي يريد. وهو ما يقطع بأنّه لا تعليل لأفعال الله وأحكامه بأيّ علّة أو سبب، وهو ما يُؤكِّده قوله: "فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلّها."[١١٢]

٢. **تعليل الأحكام بنص الشارع:** لا يرفض ابن حزم التعليل على إطلاقه، بل يُقرّ به، ويُثبِت منه ما أثبته النص ويسمّيه "السبب"، كما في قوله: "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقرّ بذلك ونثبته حيث جاء به النص... ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب، إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء."[١١٣]

فاقتصار ابن حزم على تعليل الأحكام بما علَّلها به شارعها من الأسباب، هو ما تُعبِّر عنه قاعدة "الأصل عدم التعليل إلا ما علَّله الشارع نصًّا"؛ لأنّ النص موجب للحكم بصيغته لا بعلّته، فإذا دلّ النص على العلّة، فهي قاصرة لا يلحق بها فرع. وعليه، فما على الإنسان إلا أن يتعامل مع جميع الأحكام الإلهية بكامل التسليم ومنتهى التفويض، ولا يحلّ له أن يسأل عمّا فيها من مصالح، ولا عمّا تدفعه من مفاسد؛ لأنّ

[١١٠] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٨١.
[١١١] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[١١٢] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٦.
[١١٣] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٥.

"العلل كلّها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة"[١١٤] كما ورد، وخاصة ما كان منها معلَّلاً بالمصالح فهو مرفوض كما قال ابن حزم في سياق حديثه عنها: "نحن لا نقول بل نفوض الأمر إلى الله عز وجل – يفعل ما يشاء –ليس عليه زمام ولا له متعقب."[١١٥] وهو ما يجب أن نقف عنده، ولا يجوز لنا أن نتعدّاه إلا للضرورة؛ "لأننا متعبدون ليس لنا أن نلتزم شيئاً إلا ما ألزمنا خالقنا تعالى."[١١٦] وهو ما يفيد قول ابن حزم بنظرية "التفويض التعبّدي" بدلاً من نظرية "التعليل المصلحي".

يتطرّق ابن حزم بعد ذلك إلى حكم ما يستجد من النوازل، وينتهي منها إلى القول بأنّه من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص.[١١٧]

وكذلك الحال في مسألة التحريم بالاسم؛ فيذهب إلى أنّ النصوص الشرعية قد استوعبت جميع ما وقع أو سيقع من الحوادث إلى نهاية العالم، وذلك بحسبان أنّ كلّ ما لم تُحرِّمه فهو على أصله من الإباحة، وما حرَّمته فهو حرام باسمه دون غيره، يقول في ذلك: "كل ما لم يأت فيه النهي باسمه من عند الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه."[١١٨] "ومن حرّم ما لا يقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، وكلاهما متعدٍّ لحدود الله تعالى."[١١٩]

وبهذا يتبيّن أنّ المنهج الذي قعَّده ابن حزم لا يخلو من رصانة علمية، جعلته كفيلاً بمعالجة ما قد يستجد من معضلات الحياة على امتدادها التاريخي، وسعتها الجغرافية، وقد يستغني عن أدوات القياس وغيرها.

إلا أنّ المؤلِّف –في نهاية المطاف– يُشير إلى أنّ تمسّك ابن حزم الشديد بحرفية النصوص، ومجافاته النظر المقاصدي المراعي لحكمة التشريع وموافقة صريح الشرع لصحيح

[١١٤] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٥.
[١١٥] المرجع السابق، ج٤، ص٤٩٩.
[١١٦] المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٥.
[١١٧] المرجع السابق، ج٦، ص٢٠٦.
[١١٨] المرجع السابق، ج٨، ص٤٩٧.
[١١٩] المرجع السابق، ج٥، ص٨.

العقل؛ قد أوقعه في أمور تُعَدّ من الغرائب في بعض فَتاواه، وما كان له أن يقع فيها لولا تمسّكه بظاهريته المعروفة.[١٢٠]

إن لهذا الكتاب قيمة معرفية كبيرة؛ إذ إن حركة الاستقصاء لمختلف التيارات الكلامية والأصولية، ساعدت في الكشف عن المنطلقات العقدية والفكرية لتلك الفرق والتيارات، مما يساعد على بناء تيار فكري متجدد، يحاول أن يبتعد عما يصدم الحس الإسلامي المشترك، ويعين على إحياء حركة النهوض الإسلامي، المتكئة على أساس عقدي سليم، ويسهم في تصحيح الرؤية الإسلامية في ظل تيارات فكرية متأسلمة أو غربية تحاول أن تطعن في جدوى الحراك الفكري العقدي عند التيارات الكلامية والأصولية الإسلامية. وربما يستحسن أن يبني المعهد العالمي للفكر الإسلامي على هذه الدراسة، دراسات حديثة تتعلق بالتيارات الكلامية والفكرية الجديدة لملاحظة مدى الاتصال والانفصال في حركة التفكير الإسلامي، مثل الاهتمام بعلم الكلام الجديد الذي بدأ دوره يظهر بشكل كبير، لا سيما في الدائرة الكلامية الشيعية.

[١٢٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٤٨ وما بعدها.

٧٧
السنة التاسعة عشرة
خريف ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ الإسلاميون وتحديات ما بعد الربيع العربي
◆ السيد هبة الدين الشهرستاني والمنهج الإصلاحي.. آليات، وتطبيقات
◆ فلسفة الفن عند الأستاذ عبدالسلام ياسين
◆ مشكلة الثقافة بين مالك بن نبي وعبداللّه شريط
◆ إشكاليـة التراث والمنهج عند محمد عابد الجابري

◆ ترجمات:
زابينه إشميتكه.. المحققة والمتخصصة في الفكر المعتزلي والشيعي
◆ نـــدوات:
الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتّجاهات

قراءة في كتاب
السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي*
تأليف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني**

ماهر حسين حصوة***

تُعَدّ السياسيةُ الشرعية التطبيقَ العملي لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر: ١٨)، والمقصود: أحسنه فهمًا وتطبيقًا، وهذا ما تهدف إليه السياسة الشرعية؛ أي حُسْن الفهم وحُسْن التطبيق، وهو حُسْن يجمع بين فهم النص بما يحقِّق مقصوده، وفهم الواقع محلّ الحكم، وصولاً إلى تحقيق المصلحة الشرعية.

جاءت هذه الدراسة في مقدّمة وأربعة فصول. أمّا المقدّمة فقد تضمّنت تعريفًا للسياسة الشرعية؛ إذ عرَّفها الباحث بأنّها خطّة لتشريع الأحكام العملية فيما لا نصّ فيه، وتطبيق الأحكام فيما فيه نصّ.[١] وهذا التطبيق ينطلق من محورين رئيسين يتمثَّلان في فهم النص الجزئي في ضوء حكمته ومقصده، وبما لا يتعارض مع الكلّيات. وفهم الواقع الاجتماعي المراد التطبيق فيه.[٢] وهذا المنهج يستتبع -بالضرورة- النظر إلى مآل تطبيق الحكم في الواقع المعيش؛ ليحقِّق الحكمُ غايتَه ومقصده، المتمثِّل في جلب المصلحة ودفع المفسدة.

وقد نبَّه الباحث في مقدّمته على أهمية الاعتناء بالدراسات الاجتماعية المتمثِّلة في معرفة السنن الاجتماعية، وقواعد العمران الإنساني، وأسس علم الاجتماع؛ إذ إنّ هذه

* الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩م.

** أستاذ الفقه وأصوله بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

*** أستاذ الفقه وأصوله المساعد بكلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا- فرع أبو ظبي. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٨/٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٩/١٥م.

[١] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧.

[٢] المرجع السابق، ص٨ بتصرف.

العلوم التي تحقِّق معرفة الواقع المعيش –محلّ الحكم– لم تحظَ بالعناية المثلى التي حظيت بها دراسة النصّ ومقاصد الشريعة. كما أكَّد الباحث أهميةَ النظر الكلّي عند الاجتهاد، وضرورة توسيع أفق النصّ، وعدم الاقتصار على حرفيته أو عمومه اللغوي؛ وذلك بالكشف عن مقصده وغايته، فحيث تحقَّقت هذه الغاية على نحوٍ لا يصادم النصّ فثَمّ حكم الله، ولعلّ هذا ما قصده بالعموم المعنوي. وفي واقع الأمر، فإنّ هذا المنهج في الاجتهاد يُفضي إلى فهم صحيح، وحكم صائب، وهذا ما تهدف إليه السياسة الشرعية.

في **الفصل الأول** من الدراسة استعرض الباحث مفهوم السياسة الشرعية، وأدلتها، ومجال تطبيقها، وشروط العمل بها.

وفي ما يخصّ مفهوم "سياسة التشريع"، فقد استعرض الباحث تعاريف العلماء من المتقدّمين والمتأخّرين لهذا المفهوم، وبيَّن أنّ مِنَ العلماء مَنْ قصر مفهوم "سياسة التشريع" على الفقه الجنائي؛ كابن عابدين، والطرابلسي. في حين جعل بعضُهم سياسةَ التشريع تستوعب الفقه الإسلامي كلّه؛ كتعريف ابن فرحون، والمقريزي، وابن نجيم، وغيرهم.

تناول الباحث أيضًا محورًا آخر يتعلّق بمستند سياسة التشريع؛ هل هو محصور في ما أورده الشرع، أم في ما لا يخالف الشرع؟ وقد استعرض ما تناوله ابن عقيل وابن القيِّم في هذا الشأن؛ من أنّ سياسة التشريع لا تشترط ورود نصّ جزئي في الشرع، ولكنّها تشترط عدم مخالفة أيّ نصّ شرعي، ثمّ بيَّن الفرق بين الأمرين. وقد خلص الباحث إلى أنّ السياسة التشريعية تمثِّل خططًا تشريعية عامة ينبسط ظلُّها على التشريع كلّه، وهي تقوم على المواءمة والتوفيق بين مصلحة الأصل من النصوص، وما يقتضيه إصلاح الواقع بظروفه الملابسة، أو الإتيان بحكم مناسب مُجتهَد فيه، يؤثِّر في معالجة الواقع.[٣]

بعد ذلك، تطرّق الباحث إلى أدلة السياسة الشرعية، منطلقًا في الاستدلال من مفاهيم التشريع الكلّية، وقد توصّل إلى أنّ النصوص الجزئية بما احتوته من أحكام؛ سواء في سياق النصّ القرآني، أو النصّ النبوي، تتلفّت دائمًا إلى المفاهيم الكلّية، ممثِّلاً على ذلك بآية الوضوء، ومبدأ رفع الحرج، بما يؤسِّس –في النتيجة– إلى ضرورة التفات المجتهد

[٣] المرجع السابق، ص٢٠.

-إبّان اجتهاده- إلى هذه الكلّيات عند تطبيق الجزئيات؛ إعمالاً لمبدأ الوحدة التشريعية. يُذكَر أنّ الاجتهاد القائم على هذا المنهج يربط الجزئيات بالكلّيات؛ تحقيقًا لمقصد الشارع، وهو عين سياسة التشريع.[٤]

أمّا المحور الثاني في الاستدلال على السياسة الشرعية، فيتمثَّل في تطبيقات الرسول ﷺ وأصحابه، ممّا يشكِّل إجماعًا على شرعية سياسة التشريع وحُجيتها. وقد استعرض الباحث جملة من الأمثلة التي تضمّنتها السيرة النبوية، منها على سبيل المثال: مسألة قتل كعب بن الأشرف،[٥] وامتناع الرسول الكريم عن هدم الكعبة، وبناؤها على حِجر إسماعيل؛ خشية الفتنة التي قد تحصل في حال هدمها، وتأليب قريش عليه.

ومن الملاحَظ أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- جعل معرفته بطبيعة العرب، وعدم تقبّلهم لهذا الأمر بحكم ثقافتهم ومنظومتهم المعرفية، عاملاً أساسيًّا في تطبيق الحكم، وهذا -كما تقدَّم- من ركائز السياسة الشرعية المتمثِّلة في معرفة الواقع الاجتماعي والنفسي.

وفيما يخصّ تطبيقات الصحابة للسياسة الشرعية، فالأمثلة عليها عديدة، منها: عدم قطع يد السارق وقت الغزو، كما هو مذهب عمر بن الخطاب، وحذيفة بن اليمان، وأبي الدرداء،[٦] وإشراك عمر بن الخطاب الإخوة الأشقاء والإخوة من الأمّ في الميراث، في المسألة الإرثية المعروفة بالحجرية أو الحميرية، إلخ.[٧]

وقد استدل الباحث لسياسة التشريع بالنهج الذي سلكه التشريع في مراعاة الظروف الناشئة ومدى تأثيرها في الحكم، كما في اكتفاء الشارع بأيمان اللعان لِمَنْ قذف زوجته؛ مراعاةً لخصوصية العلاقة بين الزوجين، بخلاف مَنْ قذف امرأة غير زوجته فلا مناص من البيّنة؛ لعدم وجود المناط الخاص في حقّهما، واختلاف الأحوال التي هي مسوّغ الاستثناء. فالزوج حريص على ستر عرضه، وهو لا يُقدِم على هذه الدعوى إلا إذا كان

[٤] المرجع السابق، ص٢٢- ٢٥ بتصرف.
[٥] المرجع السابق، ص٢٧.
[٦] المرجع السابق، ص٣٠.
[٧] المرجع السابق، ص٣٤.

متحقّقًا من ذلك.[٨] وقد دعا الباحث إلى تطبيق مبدأ القياس بمعناه العام لا الجزئي، مع مراعاة ما يستجد من ظروف تؤثّر في الحكم؛ إذ ينبغي أن يؤخَذ هذا الظرف بعين الاعتبار عند الاجتهاد؛ تحقيقًا لمقصود الشارع، كما يلاحَظ في طريقة التشريع المتبعة في أثناء ابتناء أحكام جديدة لظروف مستجدة.

ثمّ استعرض الباحث مجال تطبيق السياسة الشرعية، منطلقًا من هدف السياسة الشرعية المتمثّل في تحرّي مراد الشارع، والمواءمة بين المصلحة التي يتغيّاها النصّ، وتحقيق هذه المصلحة على أرض الواقع. وتأسيساً على ذلك، فإنّ مهمّة السياسة الشرعية تنحصر في المحافظة على النصوص الخاصة بكلّيات الشريعة الثابتة، والنصوص الجزئية القطعية، أو تلك المتعلّقة بمصالح ثابتة لا تتغيّر؛ كأحكام الأسرة، وأحكام الحدود، وأحكام الميراث، وكذلك النصوص والأحكام المتعلّقة بأمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق. فضلاً عن منع الافتئات عليها؛ إذ لا مجال ولا دور لسياسة التشريع في تعديلها، أو إيقاف العمل بها لظروف محتقّة.

من جانب آخر، أكَّد الباحث أنّ النصوص القطعية -كما في الحدود- يمكن تأجيل تنفيذها، كما فعل الصحابة بالامتناع عن قطع يد السارق في حال الغزو، وهذا لا ينافيها؛ لأنّ وقت تطبيقها مسكوت عليه.[٩] وفي ذلك أقول: إنّ أثر سياسة التشريع يظهر جليًّا في هذه النصوص القطعية عند التطبيق؛ بمراعاة شروط توافر الحكم، ومحلّ تطبيقاته، والآثار المترتّبة على التطبيق. فهناك حتمًا فرق بين الاجتهاد مع النصّ وفي النصّ.

وفي تأصيل هذا المعنى الذي يفيد بأنّ الاجتهاد يكون في النصّ القطعي المفسّر لا معه، يقول الأستاذ الدريني: "إنّ الأصوليين يرون أنه عند تطبيق الأصل على ما يندرج تحته من وقائع قد تحتف به ظروف مؤثرة في تشكيل عِلّة الحكم، بحيث يفضي تطبيقه على جزئية من جزئياته -في ظل تلك الظروف- إلى نتائج ضرورية لا تنسجم مع الأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، ولذا يرجح المجتهد؛ إما استثناء الواقعة من عموم الزمن، فيوقف تطبيق الحكم فترة يحدد مداها بزوال الظرف المؤثر، وإما باستثناء الجزئية من عموم

[٨] المرجع السابق، ص٣٥.

[٩] المرجع السابق، ص٤٠.

أصلها ليطبِّق عليها أصلاً آخر هو أجدر بتحقيق المصلحة والعدل، وأقوى في درء سوء النتائج."[١٠]

وهنا تكمن أهمية هذا الضابط في الاجتهاد؛ بأن يكون الاجتهاد في النصّ، ولو كان قطعيّاً مفسّرًا؛ وذلك بمعرفة شروط تطبيقه، وظروف تنزيله على الواقع العملي بحيث يستخرج مقصده، ويحقِّق مأربه؛ ما يتطلّب الاستعانة بكلٍّ من: فقه الواقع المتعلّق بالنصوص، وفقه مقاصدها وعللها، وفقه الواقع التطبيقي بمعرفة الظروف المحيطة عند التطبيق، وفقه الموازنات والأولويات بقياس النتائج المترتّبة عند التطبيق، وهو ما يعبّر عنه أصوليّاً النظر إلى مآلات الأفعال، وجملة ذلك من فقه الواقع.[١١]

وفي المقابل، أوضح الباحث أنّ هناك أحكاماً قابلةً للتغيير؛ نظرًا لارتباطها بعلّة، أو مصلحة متغيّرة، أو استخدامها في معالجة حالة معيّنة، ورأى أنّ هذه الأحكام هي مجال خصب لتطبيق ما تقتضيه السياسة الشرعية. بعد ذلك، ضرب الباحث أمثلةً على النصوص المرتبطة بعلّة، أو مصلحة متغيّرة، أو حالة معيّنة، مثل: حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة التي دفت المدينة، وكذا النهي عن التقاط ضوال الإبل في عهد الرسول وأبي بكر، ثمّ أَمْر عثمانَ بالتقاطها في عهده، وكلّها أمثلة على فهم الجزئي في ضوء الكلّي، والنظر إلى المقصد والغاية عند الاجتهاد.[١٢]

ثمّ استعرض الباحث مجالات تطبيق السياسة الشرعية من حيث الأنظمة، فأورد في النظام الاقتصادي –مثلاً– مسألة تعجيل رسول الله الزكاة لعامين قادمين؛ بغية مواجهة بعض الظروف الاقتصادية. فقد أخذ الرسول –عليه السلام– من عمّه العباس زكاةَ عامين مقدَّماً، وكذلك اجتهاد عمر بن الخطاب وموافقته أهل الشورى على عدم توزيع الأراضي على المجاهدين؛ مراعاةً لمصلحة الأجيال اللاحقة في الدولة، وهذا مثال على أهمية الالتفات إلى الرؤية الكلّية إبّان تطبيق الأحكام الشرعية.[١٣]

---

[١٠] الدريني، فتحي. **نظرية التعسف في استعمال الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م، ص١٠.

[١١] حصوة، ماهر. **فقه الواقع وأثره في الاجتهاد**، فرجينيا–الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٩٢.

[١٢] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص٤٠.

[١٣] المرجع السابق، ص٥٢.

أمّا بالنسبة إلى النظام القضائي فيظهر فيه أثر السياسة الشرعية واضحاً جليّاً، من مثل: وضع التدابير اللازمة لحماية استقلال القضاء، والقضاء بالقرائن وأنواعها التي تفيد الاقتناع بالحكم الذي يحقِّق العدالة، والحكم بشهادة الفاسق إذا لم يكن فسقه بسبب الكذب عند عدم وجود العدل المرضي في شهادته.

تدخل السياسة الشرعية أيضًا في تنفيذ الأوامر والأحكام، وقد استدل الباحث على ذلك بما فعله الزبير بن العوام وعلي بن أبي طالب من تهديدٍ للمرأة –التي حملت كتاب حاطب بن بلتعة لأهل قريش–؛ بتفتيشها، وتجريدها من ثيابها إذا لم تخرِج الكتاب. يقول الباحث: "فاستعملا التهديد سياسة في معالجة القضية، ولم يكن الرسول قد أصدر لهما أمراً بذلك، وكذا، فإنه لم يخطئهما، فدل ذلك على أن السياسة تجري في تنفيذ الأوامر والأحكام."[١٤] وفي ذلك أقول: ويجدر التنبيه على أنّ فتح الباب في هذا المجال ينبغي التحوّط فيه، بحيث تكون الوسيلة مشروعة. ولا يُستدل بالحديث الآنف الذكر (تهديد المرأةِ بنزع ثيابها) على جواز استخدام أيّ وسيلة للوصول إلى الهدف المنشود؛ لأنّ ذلك كان مجرّد تهديد لفظي، إضافة إلى أنّهما (الصحابيان) كانا على يقين جازم بأنّ المرأة تحمل رسالة بأخبار النبي –عليه الصلاة والسلام–، ممّا لا مجال للشك فيه البتَّة. أمّا أن يأخذ بعضهم هذا الحديث سبيلاً لتهديد الناس أو تعذيبهم بدعوى انتزاع اعترافات أو أقوال منهم، فلا حُجَّة لهم في ذلك. فضلاً عن منافاته لكلّي أو ثابت من الثوابت يتعلّق بحقوق الإنسان وكرامته.

وقد تطرّق الباحث إلى اجتهاد ابن القيِّم في كتابه "الطرق الحكمية"، المتمثِّل في عدم قصر عرض البيّنات على القضاء. فالبيّنة –كما ذكر ابن القيِّم– هي اسم لكلّ ما يجلو الحقّ ويُظهِره بأيّ طريقة كانت. ثمّ أشار إلى ما فصّله ابن القيِّم في التفرقة بين شهادة التحمّل وشهادة الأداء الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ (البقرة: ٢٨٢)؛ فهي محمولة على شهادة التحمّل لا الأداء.[١٥] ونظرة ابن القيِّم هذه تفتح الباب واسعاً أمام سياسة التشريع في مجال الإثبات من هذا الجانب.

[١٤] المرجع السابق، ص٥٤.

[١٥] المرجع السابق، ص٥٤– ٥٥.

وفيما يخصّ النظام السياسي والعسكري، فقد استعرض الباحث ما انتهى إليه الجويني في كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم"، المعنون بِـ"ما يناط بالأئمة من أحكام". وقد مزج الباحث بين الأصالة والمعاصرة في تناول ما قاله الجويني؛ وذلك بإسقاط أفكار الجويني على الواقع السياسي المعاصر. فوظيفة الدولة -كما يرى الجويني- تتراوح بين الحراسة (حفظ الأمن) والرعاية، وهنا يكمن دور الدولة في الإشراف، ويتعزّز ذلك ليشمل مختلف القطاعات، فلا ينبغي -كما يرى الباحث- للدولة أن تتخلّى عن إشرافها على مقدّراتها بحُجَّة العولمة في عصر الشركات العابرة للقارات على حدّ تعبير الباحث. كما فرَّق الباحث بين دور الدولة في الإشراف ودورها في التدخّل، ودعا إلى تحديد المجالات التي يجوز فيها للدولة أن تتدخّل بصورة مباشرة، منوِّهاً بأنّ المجال العسكري أوسع باباً في الإشراف والتدخّل في آنٍ معًا. ثمّ تبنّى الباحث وجهة نظر الجويني الداعية إلى أهمية الموازنة بين الأمن وحفظ حقوق الإنسان؛ إذ يقرِّر الجويني أنّ حقوق الإنسان قيد على تصرفات الدولة، فلا يجوز الاعتقال لمجرّد التهمة، كما لا يجوز التعزير بالجلد بما يزيد على الحدّ.[١٦]

وقد أنهى الباحث هذا الفصل بالحديث عن شروط العمل في حقل السياسة الشرعية، فرأى أنّ ثمّة شرطين أساسيين للعمل فيها؛ أولهما: أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع مقاصد الشريعة، وعمومياتها المعنوية، ومبادئها الكلّية التي تحكم الاجتهاد الجزئي، وأن تكون منسجمة مع الغرض الأصلي الذي من أجله أُنزلت الشرائع، وهو جلب المصلحة ودرء المفسدة. والشرط الثاني: أن لا يخالِف الحكم دليلاً من الأدلة التفصيلية مخالفةً حقيقيةً.[١٧] وفي ذلك أقول: وما ذكره الباحث بالنسبة إلى الشروط يحتاج إلى مزيد من الضبط؛ ذلك أنّ ما ذكره في الشرط الأول هو ثمرة السياسة الشرعية؛ بأن يكون الحكم متفقاً مع مقاصد الشريعة، وليس شرطاً بالمعنى الأصولي. أمّا الشرط الثاني فيمكن الاستعاضة عنه بأن يكون المحلّ قابلاً للاجتهاد. وإلا فإنّ ما ذكره هو مانع من صحة الاجتهاد، وليس شرطًا بالمعنى الأصولي. وثمّة شروط ينبغي الالتفات إليها تتعلّق

[١٦] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٧] المرجع السابق، ص٦١.

بالمجتهد الذي يقع على عاتقه مهمة العمل في مجال السياسة الشرعية، منها: الإحاطة بمقاصد الشريعة، والدراية بفقه الواقع، وبالأبعاد المختلفة للمسألة المنظورة. وهي شروط لا بدّ منها للوصول إلى الثمرة؛ وهي الحكم المتفق مع مقاصد الشريعة، وتحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

أمّا **الفصل الثاني** من هذه الدراسة فذكر فيه الباحث نماذج تطبيقية لسياسة التشريع، منها إسهام ولاة الأمور في سنّ التشريعات على نحوٍ يحقِّق المصلحة العامة، ولو لم يرد نصّ جزئي على اعتبارها. وقد مثَّل على ذلك بأمثلة عدّة، منها ما يخصّ حماية حقوق الملكية، فلوليّ الأمر أن يستند إلى السياسة الشرعية لسنّ القوانين الخاصة بحقوق التأليف والإبداع؛ حفظاً للحقوق، ودعمًا للإبداع.[١٨] أمّا بالنسبة إلى مسألة فرض الضرائب فيرى الباحث أنّه يحقّ لوليّ الأمر فرض الضرائب على الأغنياء إذا لم تفِ الزكاة بمصارف الدولة، استنادًا إلى مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم.[١٩] وفي ذلك أقول: يمكن لوليّ الأمر أن يفرض الضرائب إذا لم تفِ إيرادات الدولة باحتياجات المواطنين، علماً بأنّه لا علاقة للزكاة بمصارف الدولة؛ لأنّ لها مصارفها المحدَّدة.

ودعا الباحث إلى رفع الحرج عن كاهل المواطنين، بعدم تكليفهم بما لا يطيقون، وبما لا يثقل كاهلهم، استناداً إلى مبدأ كلّي في الشريعة؛ هو رفع الحرج. كما تطرّق إلى سلطة الدولة بتقييد المباح؛ رعايةً للصالح العام في ما يتعلّق بالتشريعات المنظِّمة لاستخدام الأراضي وامتلاكها. أمّا بخصوص السياسة الأمنية، فتتولّى سياسة التشريع تزويدَ الدولة بالنظم الأمنية الكفيلة بحفظ أمنها واستقرارها. وقد ذكر الباحث —في هذا المقام– جملة من الإجراءات والأمثلة على السياسة القضائية، وتشريعات الوقاية الصحية، وغيرها.

ثمّ تناول الباحث نماذج من أحكامٍ سنَّها النبي —عليه السلام– بوصفه إمامًا للمسلمين، لا مشرِّعًا؛ في إشارة إلى أنّ تقرير الحكم في مثل هذه الحالة يخضع للظرف والمصلحة، لا التشريع العام. وقد أطلق الباحث على هذه الأحكام مصطلحاً أسماه

[١٨] المرجع السابق، ص٧١.
[١٩] المرجع السابق، ص٧٣.

"أحكام الإمامة". ومن الأمثلة التي تعرّض لها الباحث، رفض النبي –عليه السلام– اقتراحَ قَتْلِ عبد الله بن أُبيّ زعيم المنافقين؛ إذ وازن النبي –عليه السلام– بين المصالح الممثَّلة في مصلحة الدعوة بالتخلّص من شرّ عبد الله بن أُبيّ، ومصلحة الدعوة في ائتلاف القلوب المتخوِّفة من الإسلام، وهذه الموازنة –كما يقول الباحث – تتطلّب قياس الرأي العام، ومعرفة أثر المواقف ونتائجها في الدعوة. ثمّ استعرض جملة الإجراءات التي سلكها عمر ﷺ بوصفه إمامًا؛ لمواجهة التغيّرات الاجتماعية، واحتواء الثقافات المغايرة جرّاء الفتوح في عهده.[٢٠]

من جانب آخر، حلَّل الباحث اجتهاد ابن خلدون في تناوله حديث النبي عليه السلام:" الأئمة من قريش"؛ إذ بيَّن أنّ المقصود بالقرشية العصبية والغلبة وليس النسب؛ لأنّ هذا الوصف كان موجوداً في قريش، ممّا حقَّق لها القبول الشعبي. وبالمثل، فإنّه يشترِط في الإمام أن يحظى بالقبول الشعبي إضافة إلى الكفاءة.[٢١] وقد رأى الباحث أنّ اجتهاد ابن خلدون كان "منسجما مع الرؤية القرآنية الكلية، ولم يخالف غاية الحديث النبوي ومقصوده، وإنما بيّن كيف نفهم النص على نحو يدفع التعارض بين القوانين الاجتماعية والسنن الكونية."[٢٢]

بعد ذلك، استعرض الباحث وجه السياسة الشرعية في اعتبار المالية –في بعض الجرائم– أمصالَ لقاح تُفضي إلى تحصيل منفعة شرعية. وكذا الحال في بيان وجه السياسة الشرعية وسندها في أخذ أجر على الطاعات؛ خشية الانقطاع عنها وقت الحاجة. ثمّ استعرض بالتحليل فتوى الأستاذ الزرقا في إباحة الإسهام في الشركات الكبرى التي تقوم بمرافق حيوية، على الرغم من وضع هذه الشركات نسبةً من رأس مالها في مصارف ربوية، مبيِّناً أنّ سند هذه الفتوى يرجع إلى مبدأ سياسة التشريع من وجوه ثلاثة فصّل القول فيها.

وفي نهاية هذا الفصل عرض الباحث نماذج من القصص القرآني المتعلّقة بالحكم والتدبير، استنبط منها أهمية بناء وعي سياسي مرتبط بمواقف الأنظمة السياسية من

[٢٠] المرجع السابق، ص٨١.
[٢١] المرجع السابق، ص٨٣.
[٢٢] المرجع السابق، ص٨٥.

الدعوة؛ لكي لا يصار إلى اتخاذ موقف مسبق من هذه الأنظمة. فالأمر محكوم –حسب رأي الباحث– بموقف النظام السياسي نفسه من الدعوة؛ فإذا كان فرعونيًّا قمعيًّا فله حكمه، وإذا كان كعزيز مصر الذي يفتح أبواب التعاون فله حكمه، وإذا كان كطالوت فله حكمه. وفي واقع الأمر، فإنّ نماذج القصص القرآني تؤكِّد أهمية وضع منهج يتسم بالمرونة السياسية، وتقدير الموقف المستقبلي.[٢٣]

أمّا **الفصل الثالث** من هذه الدراسة فقد أفرده الباحث للتطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية، وذكر منها ستة تطبيقات؛

التطبيق الأول: التدابير العلاجية لممارسة خاطئة، استغل فيها الحكم الشرعي لهدم مقصد شرعي، وقد مثَّل على ذلك بالطلاق في مرض الموت للحرمان من الميراث، والوصية للمضارة لا للتقرّب إلى الله. وفي ذلك يقول الباحث: "تتدخّل السياسة الشرعية لتردّ هذه التصرّفات إلى نهج الشريعة الأصيل."[٢٤]

والتطبيق الثاني: ما يتعلّق بتوارث المسلم من غير المسلم. فقد نقل الباحث ما ذكره المجلس الأوروبي للإفتاء من جواز التوارث بين الأقارب على الرغم من اختلاف الدين؛ فقد فسَّر مجلس الإفتاء هذا حديث النبي عليه السلام: "لا يرث المسلم الكافر" بأنّ المقصود هنا هو الحربي (المحارِب). أمّا غير المحارِب فلا يشمله لفظ الكافر بمقصود الحديث. قال الباحث: "ويعد هذا الاجتهاد من الالتفات لمآل التطبيق واختيار أنسب الأقوال الفقهية تناسبا مع واقع المجتمع."[٢٥]

والتطبيق الثالث: وجوب توثيق الطلاق، والقول بعدم وقوعه من دون توثيق. فقد نقل الباحث جملة الآراء والأدلة في هذه المسألة، وتبنّى الرأي القائل بوجوب الإشهاد لإيقاع الطلاق؛ لما فيه من مصلحة كبرى في هذا العصر، وهو رأي الزرقا، وأحمد محمد شاكر، ومحمد أبي زهرة، وعلي الخفيف، وغيرهم، ومن قبلهم ابن حزم. وقد عَدّ الباحث

[٢٣] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٢٥] المرجع السابق، ص١٠٧.

هذا الرأي من المعالجات السياسية الشرعية القائمة على الالتفات إلى غاية النصّ، ثمّ علَّل ترجيحه لهذا الاجتهاد.[٢٦]

وقد حذّر الباحث الذي تبنّى هذا الرأي من العمل به ما لم يعتمده قانون الأحوال الشخصية في الدولة؛ منعًا للتضارب بين الفتيا والقانون. وفي ذلك أقول: وهذا من التدابير السياسية التي تحول دون حدوث فتنة أو اضطراب.

والتطبيق الرابع: ضرب الرجل زوجته للتأديب. وقد فصّل الباحث القول في ذلك؛ فذكر أنّ هناك ثلاث معالجات لهذه المسألة، أولاها: المعالجة التي يمثّلها جمهور الفقهاء، وهم مَنْ فَقِهَ الضرب بمعنى الضرب البدني، ولكنّ بشروط؛ وثانيها: المعالجة المقاصدية، التي تمنع الضرب؛ لأنّه يزيد النشوز ولا يرفعه؛ إذ إن المجتمع لا يتقبل اليوم الضرب؛ ومن ذلك معالجة ابن عاشور؛ إذ قال: "وعندي أنّ تلك الآثار والأخبار مَحْمَل الإباحة فيها أنّها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعُدّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعدّه النساء أيضاً اعتداء ...فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج من دون وُلاة الأمور، وكان سببه مجرّد العصيان والكراهِية من دون الفاحشة، فلا جرم أنّه أُذِن فيه لقوم لا يَعُدّون صدوره من الأزواج إضرارًا، ولا عارًا، ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، كما لا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك."[٢٧]

ومن الملاحَظ هنا أنّ الحكم قد بُنِي على علّة عرفية، تشكَّلت بناءً على عرف ذلك الزمان؛ وهي أنّ ضرب الزوجة من زوجها للتأديب لا يُعَدّ مهانة في ذلك العرف؛ سواء بالنسبة إلى المجتمع، أو الزوجة نفسها. وكلّما تغيّر ذلك العرف، وتخلّف الإجراء الشرعي –وهو الضرب– عن تحصيل مقصوده من التأديب، تغيّر الحكم تبعًا له؛ لأنّ الحكم يدور مع علّته: وجودًا وعدمًا. وعليه، فلا يجوز للرجل أن يضرب زوجته للتأديب في بيئة تَعُدُّ ذلك امتهانًا للمرأة كما في مجتمعاتنا المعاصرة، وليس في هذا إلغاء للنصّ، وإنّما تطبيق

[٢٦] المرجع السابق، ص١١٦.

[٢٧] ابن عاشور، محمد. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٧م، مج٢، ج٥، ص٤٢. سورة النساء آية ٣٤.

لمقصوده ومبتغاه. وهذا الفقه هو عملٌ بمقاصد التشريع؛ فالضرب وسيلة، والتأديب ورفع النشوز هو الغاية، والوسيلة تُعطى حكم مقصودها، فإذا تقاعست الوسيلة عن تحقيق مقصودها يُلجأ إلى وسيلة أخرى. وفي هذا الفقه من الرحابة وبُعْد النظر ما يُعينه على المواءمة بين تطوّرات العصر وحقوق المرأة والإنسان.[٢٨]

وثالث المعالجات معالجة عبد الحميد أبو سليمان التي تفسِّر الضرب بأنّه الابتعاد البدني المتمثِّل في هجر بيت الزوجية؛ لتلحظ الزوجة آثار نشوزها، وما قد يوصِل إليه الفراق، أو الطلاق.[٢٩] ويرى الباحث أنّ معالجة أبو سليمان هذه تمثِّل منهجاً جديرًا بالدراسة، وهو منهج شمولي يستند إلى كلٍّ من: النظر المقاصدي، وفهم الكلّيات، ودراسة نظام الأسرة بأكمله، وترتيب العلاقات داخل هذا النظام بحيث تنسجم الأحكام الفقهية بعضها مع بعض. غير أنّ الباحث أكَّد أنّ هذا النظر يحتاج إلى ضوابط فقهية ليكون قابلاً للتطبيق من الناحية القضائية. فضلاً عن الالتفات إلى البُعْد التربوي بالنظر إلى مصلحة الأبناء وحفظها من الضياع، وهي من حقوق الله التي ائتمننا عليها.

وفي ذلك أقول: إنّ معالجة أبو سليمان للمسألة يعوزها الدليل؛ فقد صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، هو الترك من دون دليل واضح سوى العموميات.

ويُرَدّ على اجتهاد أبو سليمان في تفسير معنى الضرب (ترك المنزل ومغادرته والاعتزال)، بما ورد عن النبي من النهي عن الهجر إلا في البيت. قال رسول الله في الحديث الذي يرويه حكيم بن معاوية الْقُشَيْرِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: "قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَقُّ زَوْجَةِ أَحَدِنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ أَوْ اكْتَسَبْتَ، وَلَا تَضْرِبِ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحْ، وَلَا تَهْجُرْ إِلَّا فِي الْبَيْتِ." قَالَ أَبُو دَاوُد وَلَا تُقَبِّحْ أَنْ تَقُولَ قَبَّحَكِ اللَّهُ.[٣٠]

---

[٢٨] انظر تفصيل ذلك في:

– حصوة، ماهر. "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، الكويت، عدد٩٠، ٢٠١٢م.

[٢٩] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٣٠] أبو داود. سليمان بن الأشعث. **السنن**، تحقيق: يوسف أحمد، دمشق: مكتبة ابن حجر، ٢٠٠٤م، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، حديث رقم٢١٤٢. قال عنه المحقق: صحيح.

ويُرَدّ كذلك على ما قاله الباحث وأبو سليمان بشأن الحديث الوارد في حَجَّة الوداع: "... ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكن أحداً تكرهونه فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح"؛ فقد ذكر الباحث أنّ مناسبته معاقبة المرأة على الفاحشة ووطء الفراش، لا النشوز كما تشير معظم الروايات.[٣١] وفي ذلك أقول: إنّ الروايات حقًّا جاءت بلفظ الفاحشة، والفاحشة المبيِّنة: هي لفظ مشترك، يُستخدَم في أكثر من معنى، ومنها: فاحشة الزنا، والبذاء، وغيرهما. وقد أحدث ذلك إشكالاً في المعنى، ولكنّ هذا الإشكال (بالمعنى الأصولي) يزول بالاجتهاد، كما هو معروف في علم الدلالات، فلا يمكن أن يكون المعنى الزنا، وذلك لأسباب متعددة منها: دلالة السياق على الطاعة بدليل قول النبي عليه السلام: "فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً"، ومنها أن عقوبة الزانية المحصنة هي الرجم، لا الضرب، وأخيراً استحالة وجود زوج رأى الزنا في زوجته، ثمّ طُلِب إليه أن يهجرها في المضجع، ثمّ يضربها ضربًا غير مُبرِّح. وإلا لما شُرِع اللِّعان!

وبذا، يتبيَّن أنّ المقصود بالفاحشة في الحديث الآنف الذكر، هو البذاء والخروج على طاعة الزوج كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

والتطبيق الخامس: إعطاء الزوجة العاملة الحقَّ في بيت الزوجية بحسب نسبة مشاركتها في البيت. فقد ذكر الباحث معالجة فقهية تتبنّى رأي الحنابلة في ذلك، بناءً على قاعدة أنّ مَنْ أدّى عن إنسان حقّاً ثابتاً عليه من غير طلب من المدين، فحكمه بناءً على نيّته مع يمينه. وبناءً على رأي الحنابلة هذا، يمكن القول إنّ ما تدفعه الزوجة

[٣١] جاء عن عمرو بن الأحوص عن أبيه: "أَنَّهُ شَهِدَ حَجَّةَ الْوَدَاعِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَذَكَّرَ وَوَعَظَ فَذَكَرَ فِي الْحَدِيثِ قِصَّةً فَقَالَ: أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ، فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، أَلَا إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ، فَلَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلَا يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ أَلَا وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنّ." قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. انظر:

– الترمذي. محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، إشراف ومراجعة: صالح آل الشيخ، الرياض: دار السلام، ١٩٩٩م، كتاب: أبواب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث رقم١١٦٣، ص٢٨٢. والمقصود بالفاحشة في الحديث: البذاء وليس الزنا كما في قول العلماء. انظر:

– ابن العربي. محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لبنان: دار الفكر للطباعة، د.ت، ج١، ص٥٣٦.

لبيت الزوجية يعتمد على نيّتها ويثبت بقولها، وبهذا أخذ مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دبي عام ٢٠٠٤م.[٣٢]

والتطبيق السادس: إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي حقَّ الحضانة. وقد تبنّى الباحث رأي ابن عابدين بعد أن ذكر جملة الاجتهادات في هذه المسألة. ويتلخّص رأي ابن عابدين في أنّ حقّ الحضانة لا يُسلَب من الأم بسبب زواجها، بل إنّ المسألة قائمة على النظر في علّة النص، والغاية من الحضانة التي مدارها نفع الولد، والبيئة المناسبة لتتحقق المقاصد الشرعية من المحضن ومن ثَمّ لا يرجح حقّ الأب –مثلاً– من دون النظر في ملابسات المسألة والظروف المحيطة؛ ذلك أنّ الغاية من الحضانة هي تأمين رعاية الصغير، وهذا يستدعي دراسة وضع الحاضن الذي تتحقَّق في كنفه مصلحة الصغير؛ التفاتاً إلى علّة النص وغايته.[٣٣]

وفي **الفصل الرابع** من هذه الدراسة ذكر الباحث جملة من التطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية في النظام السياسي والدستوري. فأورد بعض التطبيقات المتعلّقة بالسياسة الشرعية، فيما أسماه مرتكزات النظام السياسي، أو ما يُدعى أركان الدولة، وهي: السلطة السياسية الحاكمة، والشعب، والتشريعات، والإقليم.

وفيما يخصّ التطبيقات المتعلّقة بمرتكز الدولة الأول، وهو السلطة السياسية، فقد أكَّد الباحث أهميةَ اعتماد السلطة على القبول الشعبي لها، وهو ما يُسمّى بالشرعية. أمّا مجرّد اعتمادها على القوة الممثَّلة في الأجهزة الأمنية فلا يعطيها زَخْم الاستمرار. وفي ذلك أقول: ينبغي توجيه السياسة الشرعية على نحوٍ يُعزِّز القبول الشعبي لها؛ ضمانًا لاستمرارها، وذلك بتحسّس حاجات الناس الفعلية وتلبيتها، ممّا يزيد من قبولها وشعبيتها.

وأكَّد الباحث أيضًا أنّ حقوق الإنسان قيد على سلطة الدولة، فلا يجوز التعسّف في استعمال حقّها بحُجَّة فرض الأمن، ممّا يجعلها تصرف النظر عن حقوق الإنسان؛ إذ

[٣٢] الكيلاني، **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٣٥.
[٣٣] المرجع السابق، ص١٤٢.

سيُفضي ذلك -حتمًا- إلى إضعاف شرعيتها، ومن ثَمّ تعجيل سبب فنائها. وقد ذكر الباحث جملة من الاجتهادات التي قيَّدت سلطة الدولة؛ نظرًا لاعتدائها على حقوق الإنسان (حقوق المواطنة)، منها: تصدي الإمام الأوزاعي لقرار الأمير العباسي صالح بن علي بإجلاء نصارى لبنان؛ منعًا لاحتكاكهم بالبيزنطيين —من دون مراعاة أو تفريق بين مَنْ تجسَّس ومَنْ لم يتجسَّس—، وهذا القرار يتعارض مع ما كفلته الشريعة من حرية الإقامة والتنقّل، كما يتعارض مع مبدأ شخصية العقوبة، وهذا المبدأ -كما يذكر الباحث- هو من موجّهات العدالة التي لا يجوز تجاوزها.[٣٤]

ومن التطبيقات التي ذكرها الباحث أنّ السياسة الشرعية تعطي وليَّ الأمر-استنادًا إلى المصلحة- حقَّ حظرِ دخول المدنيين في مناطق عسكرية إلا بتصريح خاص. غير أنّها لا تُسوّغ أن يكون المنع والسماح مستندًا إلى أساس ديني، أو عرقي؛ تأكيدًا لما نصّت عليه مبادئ حقوق الإنسان من احترام إنسانية الفرد، وحقّه في الإقامة والتنقّل؛ إلا إذا كان المكان يمثّل رمزًا دينّاً، مثل الحرمين الشريفين في مكة والمدينة؛ لأنّ الأصل تساوي مواطني الدولة في الحقوق والواجبات.[٣٥]

وقد نبَّه الباحث على أنّ ما ورد في السيرة النبوية من دعوة النبي —عليه السلام- إلى قتل كعب بن الأشرف وأبي رافع، قد يساء فهمه؛ ظنًّا أنّه يمسّ حقوق المواطنة، ويحرِّض على الاغتيال السياسي؛ ذلك أنّ ما قام به كعب وأبو رافع من تعاون مع الأعداء ضد المسلمين، يُعَدّ عملاً حربيًّا، لا عملاً سياسيًّا، ودليل ذلك أنّ النبي —عليه السلام- في إدارته الصراع الداخلي لم يأذن بقتل المنافقين، كما لم يأذن بقتال مَنْ آذوه حين كان في مكة، وكان يحثّ على الصبر؛ أملاً في إثارة النوازع النقية لدى أفراد المجتمع، للوقوف إلى جانب المسلمين.[٣٦]

يُذكَر أنّ هذا المبدأ (تجنُّب العنف في إدارة الصراع) هو من المبادئ المستقرة الثابتة، ولا يُعَدّ خيارًا مرحليًّا كما أكَّد الباحث.

---

[٣٤] المرجع السابق، ص١٥١.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٥٦.

ومن تطبيقات السياسة الشرعية المتعلّقة بالسلطة الحاكمة، بيانُ كيفية اختيار مَنْ يمثِّلها. فقد عرف التاريخ الإسلامي طريقة الاختيار من هيئة علمية تتمتع بالقبول الشعبي، ومنها ولاية العهد، وقد أكَّد الباحث أنّ كلتا الطريقتين معتبرة شرعًا بشروط.

أمّا بالنسبة إلى مرتكز الدولة الثاني، وهو التشريعات الموجَّهة إلى حركة المجتمع، المتمثِّلة في القوانين الناظمة، فقد أكَّد الباحث أهميةَ أن تكون القوانين عادلة مرنة تحقِّق مصالح الأفراد وحاجاتهم، وبيَّن أنّ ممّا يرغِّب الناس في الالتزام بهذه القوانين تضمُّنها القيم الأخلاقية؛ كالعدالة، والمصلحة.

وأكَّد الباحث أيضًا وجوب مراعاة التشريعات للمصلحة. ومعيار المصلحة هو اعتماد رأي الخبراء (العلماء من أولي الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم). ثمّ بيَّن أنّ الخبرة العلمية هي وسيلة منضبطة لتحقيق المصلحة الشرعية، وأنّ في تفويت آراء الخبراء إهدارًا لدليل شرعي.

وتأسيسًا على ذلك، ينبغي ربط قرارات السلطة السياسية بمصلحة الجماعة؛ بغية إضفاء مزيد من الشرعية على النظام، وزيادة الإنتاج، وتحقيق الرفاء للمواطنين. وقد أكَّد الباحث أنّ القرارات الصادرة عن السلطة السياسية، التي لا تتحرّى المصلحة (مثل: اعتماد صلة القرابة والصداقة مبدأً للتعيين في مؤسسات الدولة، أو إبرام معاهدات تفوِّت على الأمة حقوقها الشرعية والقانونية؛ كحقّ الشعب المحتلّ في ردّ العدوان) تُعَدّ باطلة.[٣٧]

وقد تطرّق الباحث إلى كيفية إصلاح الأوضاع القانونية العقيمة (المتخلِّفة)، فبيَّن أنّ ذلك يبدأ بإصلاح أصول التصوّر العقدي، وأنّ الفكر العقدي يتمثَّل –في نهاية المطاف– في صورة تشريعات وقوانين. ثمّ تعرّض لمثال تطبيقي يوضِّح تأثير عقيدة أهل السنّة في العصاة على نحوٍ يحمي المجتمع من التناحر؛ فعقيدة أهل السنّة في العاصي أنّه لا يخرج من دائرة الإيمان، خلافًا لبعض الفرق المنحرفة عقائديًّا التي أخرجته من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر. وبذا، فقد استوعبت هذه العقيدة المخطئ، ومنعت انقسام المجتمع، خلافًا للفكر التكفيري الذي أفضى إلى التشرذم والتناحر، وتقسيم المجتمع.[٣٨]

[٣٧] المرجع السابق، ص١٦٣.

[٣٨] المرجع السابق، ص١٦٥–١٧٠.

وفيما يخصّ مرتكز الدولة الثالث، وهو الإقليم بما يحويه من: يابسة، وبحر ملاصق لحدود معيّنة، ومجال جويّ محدَّد، فقد استعرض الباحث التقسيمات الحديثة للدول: جغرافيّاً، واقتصاديّاً، وفكريّاً. كما استعرض تقسيمات الفقهاء المتقدِّمين لمفهوم دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الهجرة، ودار البغي. فضلاً عن تقسيم المعاصرين الذي تبنّاه الباحث، وقسّموا بموجبه الدول-بحسب استجابتها للإسلام- قسمين رئيسين، هما: دار استجابة، وتشمل الدول التي استجابت شعوبها للإسلام. ودار دعوة، وتشمل الدول التي لم يدخل مواطنوها في الإسلام، وينبغي للمسلمين تعريفهم بالإسلام عن طريق الدعوة والموعظة الحسنة.

ومن التطبيقات السياسية التي دعا إليها الباحث في هذا الجانب تكاتفُ الدول الإسلامية وتحالُفها معًا بحيث تشكِّل حِلفًا منيعًا؛ سياسيّاً واقتصاديّاً، خاصة أنّ هذا العصر هو عصر التحالفات. بعد ذلك، استعرض الباحث تجربة الاتحاد الأوروبي في هذا المجال، وكذا تجمُّع الدول الناطقة بالفرنسية في ما يُسمّى الفرانكفونية، وإسهام بريطانيا في تجميع الدول المستقلة التي كانت تحت إمرتها قبل الاحتلال، في المنظّمة الموسومة بِـ"كومنولث الأمم".[٣٩]

واستعرض الباحث في المسألة الأولى من مرتكز الدولة الرابع (الشعب الذي يقيم داخل حدود الدولة) دلالاتِ الألفاظ ذات الصلة، من مثل: مفهوم المواطنة، والسكان، والجنسية، والأمة. ثمّ بيَّن تفرُّدَ الإسلام في إقامة التجمّعات البشرية وَفق منهج فكري راقٍ، يتجلّى في مفهوم "الأمة" التي تجمعها وَحدة المعارف والمشاعر والأهداف، ممّا أسهم في اندماج أبناء المجتمع وانصهارهم في بوتقته، إضافة إلى تخلّيهم عن التعصُّب القبلي لصالح المجموع.

واستعرض الباحث أيضًا دلالاتِ مصطلح "الأعراب" في الخطاب القرآني، فبيَّن أنّ الأعرابي هو نموذج للفرد الذي يأنف الخضوع للقانون، أو المشاركة في أيّ التزام تجاه الآخرين؛ فهو يبحث عن مصالحه الخاصة، ولا يشارك الأمةَ همومَها، ومن ثَمّ تتحقَّق سمة

[٣٩] المرجع السابق، ص١٧٤.

"الأعرابية" في كلِّ مَنْ لم يخضع للقانون؛ حتى لو سكن القصور، وملك جميع أدوات الحضارة. فالأعرابية –كما يفسّرها الباحث– سلوكٌ مرتبط بضحالة العلم، ممثَّلاً في عدم الخضوع للقانون، من دون ارتباطه بمنطقة جغرافية بعينها.[٤٠]

وفي المسألة الثانية تطرق الباحث إلى أشكال الحكم –قديماً وحديثاً– وأثرها في الدفاع عن حقوق الإنسان. وبعد ذلك، استعرض الباحث المعيار الموضوعي لوصف الحكم بالصلاح والفساد، فذكر جملة من الفلسفات التي بحثت في هذا المعيار. كما استعرض تقسيم ابن خلدون للدول، الذي ميَّز فيه بين ثلاثة أنواع من الدول، هي: دولة الهوى والاستبداد، ودولة القانون، ودولة الشريعة. وقد أوضح الباحث مزايا دولة القانون، وفرَّق بينها وبين دولة الشريعة، مُبيِّناً أنّ دولة الشريعة تسمو على دولة القانون بقيم العدل بصورته الشمولية، وبما تحمله هذه الدولة من قيم عليا حاكمة تحول دون استبداد القانون نفسه. ومع أنّ دولة القانون تمنع استبداد الحكام بتقييدهم بقانون ما، إلا أنّها لا تستطيع لجم استبداد القانون نفسه. ومن هنا، فقد انتهى الباحث إلى أنّ ثمار الفكر الإنساني التي آتت أُكُلها؛ بتقييد القانون الداخلي وإلزامه بحقوق الإنسان وبالقانون الدولي، هي أقرب إلى المنهج الإسلامي، الذي يجعل النصّ الشرعي الحامي لحقوق الإنسان متفوِّقاً على الاجتهاد الوضعي، كما يجعل القيم الإسلامية القطعية الآمرة بالعدل وبالرحمة موجَّهةً نحو الاجتهاد الإنساني.[٤١]

ثمّ عمد الباحث في المسألة الثالثة من هذا الفصل إلى توضيح مبدأ توزيع السلطات داخل الدولة وتقييد السلطة العامة، فبيَّن أنّ فكرة الفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والقضائية، والتشريعية، تستند إلى المصلحة، وأنّ لها مؤيّدات شرعية تدعمها عن طريق مبدأ النظر في المآل، إضافة إلى الأدلة الجزئية.

وأكَّد الباحث أيضًا أنّه يتعيَّن على السياسة الشرعية في مجال السلطة القضائية أن تسعى إلى تسهيل عملية التقاضي، واتباع سياسة الباب المفتوح. فضلاً عن ترسيخ مبدأ العدالة. ثمّ ناقش –في معرض حديثه عن السلطات– مسألةَ مبدأ المشاركة في انتخابات

[٤٠] المرجع السابق، ص١٧٨.
[٤١] المرجع السابق، ص١٨٧.

ديمقراطية تكون فيها الكلمة الفاصلة لأغلب الأصوات. كما بيَّن شرعيةَ المشاركة من وجوه عدّة. بعد ذلك، أكَّد الباحث أهميةَ اضطلاع مؤسسات المجتمع المدني بواجبها؛ لتعزيز صلاحيات السلطات الثلاث في منع احتكار السلطة، ثمّ تمكين الشعب ليقود نفسه بنفسه من خلال تلك السلطات، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني.[٤٢]

وأمّا المسألة الرابعة في هذا الفصل فقد خصّصها الباحث للحديث عن مؤسسات المجتمع المدني وصلتها بمنهجية الحكم؛ إذ بيَّن المقصودَ بمؤسسات هذا المجتمع، ومزايا وجود هذه المؤسسات. كما أشار إلى أنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- شرع في بناء مؤسسات المجتمع المدني وَفق مفهوم الأمة؛ فصهر القوالب الموجودة -آنذاك- سياسيًّا، مثل العشيرة والقبيلة والطائفة، في قالب واحد هو مفهوم الأمة والمواطنة؛ ليكون الولاء للدولة بدل المجموعات، كما أبقى على كيان العشيرة والقبيلة بوصفه وسيلة للتعاون على الخير، وتفتيت آثار الضرر؛ بالعمل بنظام العاقلة وتوزيع الديات، على أن تبقى مصلحة الأمة سائدة على كلّ التكتلات الفرعية. وفي المقابل، انتقد الباحث التدخّل الأمني في مثل هذه المؤسسات، وهو ما جعلها تابعة، لا مستقلة في بعض الدول، ممّا أدى إلى إضعاف دورها المجتمعي، وتحوُّلها إلى عبء على الدولة، بدلاً من دعمها ومؤازرتها.

وقد تطرّق الباحث إلى أهمية تفعيل مؤسسة الوقف بوصفها داعمة ورافدة لما فيه خير المجتمع. ثمّ أكَّد أنّ وضع التشريعات لبناء مجتمع مدني مترابط هو شرط مهم لتحقيق العدالة الاجتماعية التي تُعَدّ شرطًا للنهضة. بعد ذلك، تعرّض الباحث للآثار الناجمة عن تحوُّل مهمة الدولة من الرعاية إلى الإشراف، وتأثير ذلك في مؤسسات المجتمع المدني وأنشطتها، ولا سيّما تعزيز إسهام التشريعات والمؤسسات المدنية الوطنية الفاعلة في لجم تيار العولمة و"الشركات العابرة للقارات".[٤٣]

وفي المسألة الخامسة من هذا الفصل، حلَّل الباحث ما جاء في صحيفة المدينة، التي سمّاها الوثيقة الدستورية الأولى؛ لما تضمّنته من تحديدٍ لمهام السلطة الحاكمة، والعلاقة بين

[٤٢] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٤٣] المرجع السابق، ص١٩٨.

مواطني الدولة الواحدة، وتقرير سيادة الدولة داخليًّا وخارجيًّا، وتقييد ممارسة السلطة الحاكمة بشرع الله أولاً، ثمّ بحقوق الجماعة.[٤٤]

وفيما يخصّ المسألة السادسة، فقد طرح الباحث سؤالاً مفاده: هل تُعَدّ أكثرية الأصوات دليلاً مرجحًا؟ ثمّ أخذ يناقش هذا السؤال بصورة موضوعية تتمثَّل في أنّ الأكثرية ليست مرجحة لذاتها، وإنّما لما تحمله من معانٍ تجعلها مرجحة، ثمّ استعرض نماذج من السيرة النبوية اتُّخِذ فيها القرار بناءً على الأغلبية، مُبيِّناً السند الوجيه لاعتباره، كما في غزوة أُحد حين أُخِذ برأي الأغلبية؛ ليكون خوض المعركة ناتجًا من قناعة تحفز الأمة إلى الدفاع عن قرارها الذي تبنَّته. كما أكَّد الباحث أنّ رأي الأغلبية هو أقوى مسالك الترجيح في مسألة اختيار الحاكم. فالكثرة في مسائل الحكم ضرورية؛ نظرًا لتوفر تمكينات الحكم المعبّر عنها "بالشوكة"، كما أنّها (الكثرة) في مسائل الالتزامات المالية والبدنية العديدة معتبرة؛ نظرًا لوفاء الأمة بالتزاماتها.

ثمّ استدرك الباحث على الريسوني–بعد نقل خلاصة رأيه بترجيح حكم الأغلبية كما في كتابه "الشورى ومعركة البناء"–، بحقّ الأقلية في المعارضة، ودعا إلى تفعيل البحث في كيفية التوفيق بين حقّ وليّ الأمر في الطاعة والنصرة، وحقّ المعارضة في النقد وإبداء الرأي.[٤٥]

ثمّ قارن الباحث في المسألة السابعة من هذا الفصل بين أشكال الرقابة النيابية الدستورية الوضعية في حكومة الجمعية النيابية، والنظام الرئاسي، والنظام البرلماني. وانتقد الباحث وضع العوائق أمام محاسبة أعضاء السلطة التنفيذية.[٤٦]

وفي المسألة الثامنة من هذا الفصل بيَّن الباحث كيفية محاسبة رئيس الدولة لأعوانه، ومسؤولية الموظف العام، وما يتعيَّن على السلطان فعله إذا ظفر بخائن من أعوانه. كما أكَّد أهميةَ حماية الموظف من الوشاية، واستعرض بعض اجتهادات الفقهاء التي تتيح تعرُّف طرائق خيانة الموظف العام.

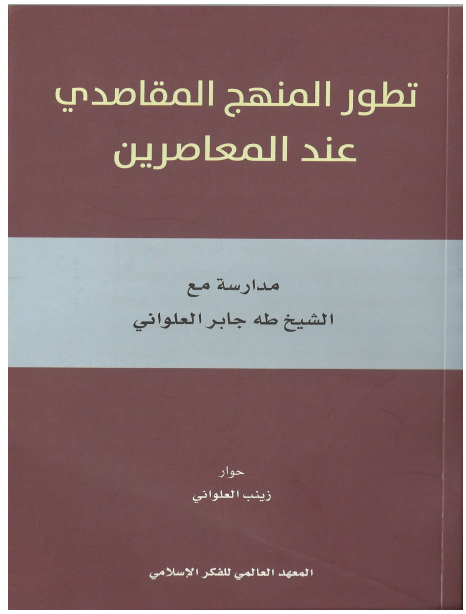
[٤٤] المرجع السابق، ص١٩٨–٢٠٢.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٠٩.
[٤٦] المرجع السابق، ص٢١٦.

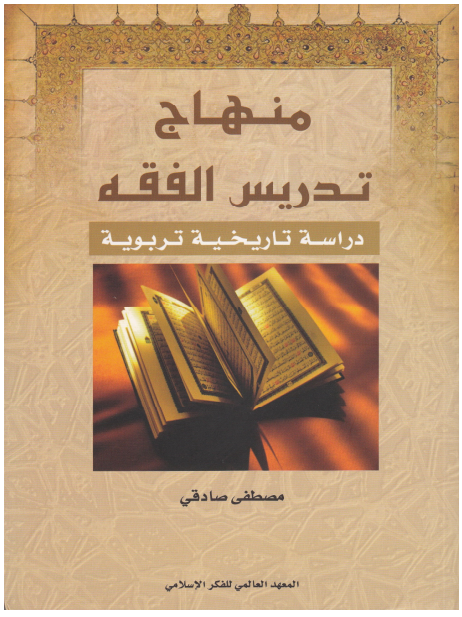
وقد ختم الباحث هذا الفصل بالتأكيد على أهمية تنظيم مسألة "عدم الطاعة" في الدولة الحديثة، باللجوء إلى المحاكم الدستورية التي تنظر في مدى شرعية السلطة التنفيذية، وما أسماه بالتمرّد السلبي من ممثّلي الشعب (مجلس النواب، أو مجلس الشورى)؛ وذلك بامتناع السلطة التشريعية عن إجازة القوانين المقدَّمة من السلطة التنفيذية، وعدم إقرار الموازنة العامة.

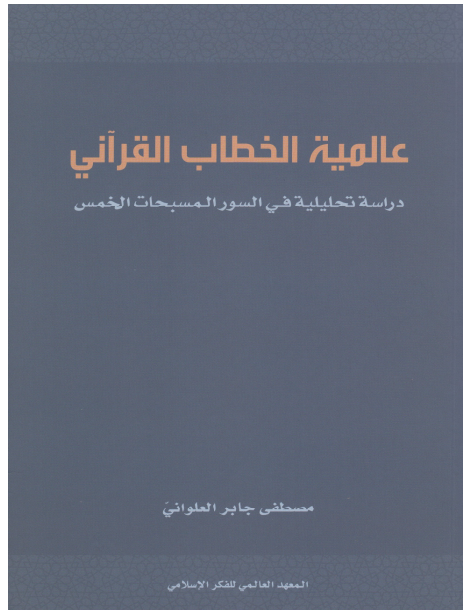
ختامًا، فإنّ هذه الدراسة، بما حملته من موضوعات زاخرة، وثقافة واسعة، وفكر مستنير، وتحليل عميق، ومنهجية علمية؛ قدَّمَتْ أُنموذجاً للاجتهاد الفقهي الذي يُوظِّفُ المنقول، ويُعمِلُ المعقول. كما قدَّمَتْ أُنموذجًا آخر لفقه التطبيق الذي يجمع بين فقه النصّ وفقه الواقع. فضلاً عن توفيرها ميداناً رحباً للبحث العمودي في القضايا التي أثارتها بعد بسط الباحث البحث فيها بشكل أفقي. ويُسجَّل للباحث نجاحه في نسج ثوب المعاصرة من الأصالة، ومحاولته الجادة لسبر أغوار التجارب الإنسانية؛ بغية تلمُّس مناط الأحكام الشرعية، ممّا أسهم في إغناء المكتبة الفقهية عمومًا، ومباحث السياسة الشرعية على وجه الخصوص.

صدر حديثاً

الحضارة الإسلامية
أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح
محمد عمر شابرا
ترجمة
محمد زهير السمهوري
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


تطور المنهج المقاصدي
عند المعاصرين
مدارسة مع
الشيخ طه جابر العلواني
حوار
زينب العلواني
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


منهاج
تدريس الفقه
دراسة تاريخية تربوية
مصطفى صادقي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


عالمية الخطاب القرآني
دراسة تحليلية في السور المسبحات الخمس
مصطفى جابر العلوانيّ
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تقارير علمية

تقرير دورة علمية دولية تدريبية بعنوان: منهجية التكامل المعرفي
٢٧-٢٩ محرم ١٤٣٤هـ الموافق ١١-١٣ ديسمبر ٢٠١٢م

مكتب الأردن

نظّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن بالتعاون مع كلية الشريعة في الجامعة الأردنية دورة علمية دولية تدريبية بعنوان (منهجية التكامل المعرفي) في الفترة من ٢٧-٢٩ محرم ١٤٣٤هـ الموافق ١١-١٣ ديسمبر ٢٠١٢م. وكان عدد المشاركين فيها أربعة وعشرين مشاركاً من المغرب والعراق والأردن، وكلهم يحملون درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، وبعض التخصصات الأخرى. وتضمنت الدورة مجموعة من الجلسات بلغ عددها إحدى عشرة جلسة توزعت على ثلاثة أيام، بواقع ٤٨ ساعة تدريبية لحضور الدورة والإعداد لها قبل موعدها. وقد تولّى الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد إدارة الدورة وتدريب المشاركين طيلة أيام الدورة. وعقدت الدورة في قاعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عمّان، وتم بث الجلسات التدريبية بثاً مباشراً على الشبكة العنكبوتية على موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن.

وهدفت الدورة إلى تمكين المتدربين من امتلاك خصائص الثقافة المنهجية والوعي المنهجي لدى الأستاذ الجامعي، وتعرُّف عناصرَ علم المنهجية الإسلامية: مفاهيمها، ومصادرها، ومبادئها، وأدواتها، ومدارسها، واستخلاص مبدأ التكامل المنهجي، وممارسة المنهجية: تفكيراً وبحثاً وسلوكاً في مجالات الحياة وفي المجالات المعرفية المختلفة، وإكساب المشاركين مهارة التدريب في قضايا منهجية التكامل المعرفي.

وكانت مواد الدورة قد أرسلت إلى المشاركين قبل موعد انعقاد الدورة بثمانية أسابيع، وتضمنت المادةَ الأساسية للدورة، وهي المادة التي أعدها مدير الدورة الدكتور فتحي حسن ملكاوي وظهرت في كتاب بعنوان (منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية

الإسلامية)، ومتطلباتِ الدورة التي تضمنت الطلب من كل مشارك أن يختار مشروعاً بحثياً علمياً قائماً على فكرة منهجية التكامل المعرفي، يبدأ في صوغ فكرته وخطته قبل الدورة، ويواصل تطويره في أثناء الدورة، على أن يتم الانتهاء منه بعد انتهاء أعمال الدورة بثلاثة أشهر للنظر في إمكانية نشره –بعد تحكيمه– في كتاب علمي يكون أحد إنجازات الدورة، كما طُلب من المشاركين تحديد ثلاثة مقترحات لمشاريع بحثية تطبق منهجية التكامل المعرفي في مجال تخصص المشارك؛ إذ يتضمن كل مشروع أربعة عناصر إضافة إلى عنوان المشروع المقترح، وهي: موضوع البحث وأهميته ومنهجيته وأهدافه. وستغدو مقترحات المشاريع البحثية المقدمة مادةً لكُتيب بعنوان: أولويات البحث العلمي في الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية وفق منهجية التكامل المعرفي.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الدورة تميزت بالتركيز على الجانب التدريبي والمشاركة الفعالة للمتدربين وتعدد المهام التي أوكلت إليهم، ومن هذه المهام توزيع مهمة رئاسة الجلسات وإدارتها إلى المشاركين، وتخصيص اثنين من المشاركين في كل جلسة ليقوما معاً بمهمة مقرر الجلسة وتعبئة نموذج الجلسة التدريبية، وتكليف ثلاثة مشاركين بتقديم مداخلاتهم المبرمجة سلفاً في كل جلسة حول موضوعها، بحيث تتضمن المداخلة عرض ما فهمه المشارك في موضوع الجلسة من كتاب الدورة، وما أضافه المشارك من مصادر أخرى عن ذلك الموضوع، وما يشعر أنه بحاجة إلى مزيد من الفهم والحوار حوله. فضلاً عن تقسيم المشاركين إلى عدد من المجموعات للتداول حول المشروعات البحثية التي يمكن القيام بها موظفين منهجية التكامل المعرفي. وإشراك المتدربين في تفحّص الأفكار ومناقشتها ونقدها.

وبدأت أعمال الدورة بجلسة افتتاحية أدارها الدكتور رائد عكاشة؛ المستشار الأكاديمي لمكتب المعهد في الأردن، الذي كشف عن أهمية الدورات التدريبية المعرفية في تشكيل الشخصية العلمية الإسلامية للأستاذ الجامعي، والجهود التي بذلها المعهد في تأطير هذا النوع من الدورات وتوطينها في أماكن متنوعة، لا سيما المحاضن الجامعية. ثم تحدث الدكتور فتحي ملكاوي؛ عن أهداف هذه الدورة. ثم ألقى الدكتور محمد الوثيق من كلية

الشريعة بجامعة القرويين بأكادير/ المغرب؛ رئيس الوفد المغربي، كلمة نيابة عن المشاركين في الدورة، أكّد فيها حرص الأساتذة المغاربة على الإفادة من المعطى المعرفي والعلمي للمعهد من خلال هذه الدورات التكوينية، التي تساعد على إصلاح الفكر الإسلامي، وترشيد حركة النهوض.

وانتظمت أعمال اليوم الأول (الثلاثاء ١١ ديسمبر ٢٠١٢م) بجلستين تدريبيتين وجلسة مشاريع بحثية أولى. وجاءت الجلسة الأولى حول موضوع (مفاهيم التكامل المعرفي ووحدة المعرفة)، وترأس الجلسة د. رائد عكاشة وكان المقرران (د. السعيد الزاهري ود. محمد زهير). واستعرض المتدرب الأول د. محمد الوثيق؛ أستاذ الفقه وأصوله في جامعة القرويين/ أكادير، موضوع (مفاهيم التكامل المعرفي)، الذي أكّد أن التوحيد أساس التكامل المعرفي، وأن هذه الرؤية التوحيدية من المنطلق الإسلامي رؤية تكاملية، لأنها تجمع بين كل الأبعاد الحضارية، ثم تلاه في الحديث د. عبد الله أكرزام؛ أستاذ التعليم العالي، لمادة أصول الفقه والمقاصد بكلية الشريعة بأكادير؛ إذ تناول موضوع توظيف مصطلح التكامل قديماً ثم مجالات العمل العلمي، ودور التكامل المعرفي في إعطاء واقع البحث معنى ودلالة. وتناول د. عامر ملاحمة؛ أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية/الأردن موضوع (وحدة المعرفة)، الذي رأى أن كل العلوم مصدرها الله عز وجل، وأن وحدة المعرفة تشكّل الأساس المنطقي لتكاملها، وذكر نماذج من تاريخنا الإسلامي في تمثّل وحدة المعرفة. بعد ذلك ناقش د. فتحي ملكاوي البحوث المقدمة حول فهمنا للتكامل ورؤيتنا له ومشاركة الجميع في وحدة المعرفة كأساس للتكامل.

ونوقشت في الجلسة الثانية ثلاثة موضوعات هي: (مفهوم المنهج والمنهجية، ومنهجية التفكير والبحث والسلوك، والخلل المنهجي). وترأس الجلسة د. حسن القصاب؛ أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة القرويين، كلية الشريعة والقانون- أكادير، المغرب، والمقرران (د. عمر جدية، ود. ماجد أبوغزالة). وتناول د. السعيد الزاهري؛ أستاذ تعليم عالي في المعلوماتية وتكنولوجيا هندسة التربية والتكوين في جامعة القرويين بتطوان، موضوع (مفهوم المنهج والمنهجية)؛ إذ ركّز على مفهوم الرؤية الكلية من خلا

النموذج التفسيري، الذي استخدمه المرحوم د. المسيري في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار ليتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة والإدراك الشمولي لها، ووضح العلاقة بين المنهجية والنظام المعرفي ورؤية العالم ومدى الترابط بينها، ثم تحدث د. الحاج موسى عوني؛ أستاذ التعليم العالي في التاريخ والآثار الإسلامية بكلية الآداب سايس في جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عن (منهجية التفكير والبحث والسلوك) مؤكداً التنسيق والتعاون في الفهم والإدراك، وضرورة مراعاة حسن الاختيار في البحث من خلال مراعاة الأولويات، والتركيز على ما يسهم في حل المشكلات واعتبار النية والاتباع والإبداع في السلوك كمنهجية ونظام معرفي. ثم تناول د. زهير الريالات، رئيس قسم التحرير في الموقع الإلكتروني بدائرة الإفتاء العام الأردني موضوع (الخلل المنهجي)؛ إذ تطرق إلى مفهوم الخلل المنهجي، ومظاهره المتمثلة في فهم الواقع والعمل به، وفي ربط الأسباب بالنتائج، وفي النظرة الكلية والشمولية، وفي معرفة الحقيقة وعدم العمل بمقتضاها.

واختُتم اليوم التدريبي الأول للدورة بجلسة نقاشية للمشاريع البحثية رقم (١)، وتولى رئاسة الجلسة د. سعيد الزاهري والمقرران (د. نماء البناء ود. نداء زقزوق). وقُسّم المشاركون فيها على مجموعات لمناقشة المقترحات البحثية الثلاثة المعدة قبل موعد الدورة بأسبوعين؛ إذ عرضت كل مجموعة البحوث المطروحة للنقاش بينها، ثم طُلب من المشاركين تطوير بحثهم وفق جلسات البحث العلمي كورشة عمل علمية، وإجراء التعديل وفق معطيات كل جلسة ليظهر أثر الدورة في إنتاج المشاركين العلمي.

وبدأت فعاليات اليوم الثاني بالجلسة الرابعة المعنونة بـ: (مبادئ المنهجية وقيمها)، وترأس الجلسة د. عامر ملاحمة والمقرران (د. الحاج موسى ود. فاطمة الوحش). وتحدث فيها كل من د. عمر جدية؛ أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عن (مبادئ المنهجية الإسلامية)، وعرض خلالها جميع المنطلقات والمبادئ الرئيسية للمنهجية الإسلامية، ثم تحدث د. شاكير السحموري، أستاذ التعليم العالي في الفكر الإسلامي، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عن موضوع (قيم

المنهجية الإسلامية)، مبيناً المقدمات الثلاث التي تحكم قيم المنهجية الإسلامية – التوحيد، والتزكية، والعمران–، ثم عقب د. فتحي ملكاوي على العرضين المقدمين، ووضّح خصائص المنهجية في عصر النبوة، ثم تطور علوم الأمة وتمايز مناهجها، وأهم خصائص مناهج المحدثين والأصوليين والفقهاء والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة، كما تم استخلاص بعض الأصول المنهجية في القرآن الكريم. وحدث حوار بين المشاركين حول مفهوم المبادىء وموقعها ومستوياتها في قضايا المنهجية، والمبادىء المنهجية في التفكير، ومبادىء منهجية البحث، ومبادىء منهجية السلوك.

وتمحورت الجلسة الخامسة حول موضوع: (المدارس المنهجية)، وشارك في إدارتها كل من: د. عبد الله أكرزام رئيساً للجلسة، و(د. سعيد العوادي ود. جمال بوشما) مقررين. وتحدث فيها كل من: د. نماء البنا؛ أستاذة الحديث النبوي الشريف وعلومه في الجامعة الأردنية؛ إذ ناقشت موضوع (الواحدية والتوحيدية)، ففرقت بين الخطاب الأحادي والخطاب التوحيدي، ومن ثم الفرق بين الرؤية الأحادية (التي تعتمد منهجاً واحداً)، والرؤية التوحيدية (التي تعتمد مناهج متعددة)، ورأت أن المنهجية التوحيدية تسعى إلى الالتحام بمصادر المعرفة، وتوحّد رؤية الإنسان في التفكير والبحث والسلوك. ثم تحدث د. يحيى معابدة؛ أستاذ الحديث الشريف في جامعة العلوم الإسلامية/الأردن، عن المدارس المنهجية الأربع وتكاملها (المنهج العقلي الكلامي، والمنهج الذوقي الصوفي، والمنهج العلمي التجريبي، والمنهج الفقهي الأصولي). ثم ناقش د. فتحي ملكاوي مع المشاركين قضية التكامل عند علماء المسلمين، ومسألة المنهجية التوحيدية التي تجمع العلماء في مدرسة المنهجية الإسلامية التكاملية.

وجاءت الجلسة السادسة لمناقشة المشاريع البحثية (٢)، وشارك في إدارتها كل من: د. جمال بوشما رئيساً و(د. شاكير السحموري ود. نماء البنا) مقررين. ونوقشت فيه المشاريع البحثية الخاصة، التي يُتوقع أن تُنجز خلال ثلاثة شهور من انعقاد الدورة، بعد الخبرة التي اكتسبها المتدربون من الدورة.

واختتمت فعاليات اليوم الثاني بجلسة سابعة ناقشت موضوع (مصادر المنهجية)، وشارك في إدارتها كل من: د. محمد الوثيق رئيساً للجلسة و(د. شاكير السحموري ود. ماجد أبوغزالة) مقررين. وتحدث فيها د. حسن القصاب عن (المصادر وفق منهجية التكامل المعرفي)، مستخلصاً منها التكامل عند قراءة الوحي والعالم معاً، وناقش المشاركون فيها مفهوم المصدر، ومصادر المنهجية التي تتمثل في مصدرين لا ثالث لهما هما: الوحي (القرآن الكريم والسنة المشرفة)، والعالم (العالم الطبيعي، والعالم الاجتماعي، والعالم النفسي)، والتكامل بين مصدري المنهجية.

وبدأت فعاليات اليوم الثالث بالجلسة الثامنة المعنونة بـ: (أدوات المنهجية). وشارك في إدارتها كل من: د. أحمد قادم؛ أستاذ اللغة العربية بجامعة القرويين في مراكش، رئيساً للجلسة، و(د. حسن القصاب ود. محمد الوثيق) مقررين. وتحدث فيها د. سليمان البحاري؛ أستاذ التعليم العالي مساعد بجامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، مدرس مادة مناهج النقد الأدبي الحديث، حول مفهوم الأداة والتكاملية في أدوات المنهجية، ورأى أن أداتي المعرفة هما: العقل والحس. وبيّن كيفية عمل العقل في الوحي، وكيفية عمل الحس في الوحي، والتكامل بين قراءة العقل للوحي وقراءة الحس للوحي. ودار نقاش مستفيض حول موقع العقل من المنظومة المعرفية، وماهيته المصدرية أو الأداتية.

وكان عنوان الجلسة التاسعة (تطبيقات المنهجية في العلوم الإسلامية)، وشارك في إدارتها كل من: د.يحيى معابدة رئيساً للجلسة و(د. عبدالله أكرزام ود. عامر ملاحمة) مقررين، وتحدث فيها كل من: د.نداء زقزوق، أستاذة التفسير في الجامعة الأردنية، التي أبرزت جانب التسخير في الكون والإنسان، وكشفت عن الخلل المنهجي عند بعض العلماء المسلمين من حيث إقصاء العقل. ثم تحدثت د. فاطمة الوحش؛ أستاذة أصول التربية في جامعة البلقاء/الأردن، عن تطبيقات منهجية التكامل المعرفي في علم النفس العام، وأهمية التكامل بين المصادر والأدوات في التعامل مع علم النفس العام.

وجاءت الجلسة العاشرة بعنوان (التطبيقات المنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية)، وشارك في إدارتها د. نماء البناء رئيساً للجلسة، و(د. أحمد قادم ود. يحيى معابدة) مقررين، وتحدث فيها كل من: د. سعيد العوادي؛ أستاذ اللغة العربية بجامعة القرويين في مراكش، الذي تناول موضوع تجليات تكامل الرؤية للعالم في البلاغة وأدواتها لتبليغ كلام الله بالطريقة المثلى لتصل لكافة الناس، ثم تحدث د. جمال بوشما؛ أستاذ الفقه بجامعة القرويين في أكادير، الذي تناول موضوع المنهجية التكاملية في علم أصول الفقه، وركّز على أهمية الاستقراء في تحقيق التكاملية في علم أصول الفقه، ودوره في العلوم الاجتماعية، ثم تحدث د. ماجد أبوغزالة؛ المتخصص في القضايا الإدارية والمالية، والإداري في مكتب المعهد فرع الأردن، عن تكاملية علم الإدارة وتوظيف المنهجية الإسلامية في الربط بين وظائف الإدارة وأقسامها كعلم تكاملي المنهج ليحقق رؤية عالمية في مجال العلوم الإدارية. ثم ناقش د. فتحي ملكاوي مع المشاركين أهمية طرح المواضيع التطبيقية من خلال منهجية تكاملية.

أما الجلسة الحادية عشرة فحملت عنوان (تطور مفهوم المنهج والمنهجية)، وشارك في إدارتها د. نداء زقزوق رئيساً للجلسة، و(د. زهير ريالات ود. سليمان بحاري) مقررين، وتحدث فيها كل من: د. جميل أبوسارة؛ مدير مديرية الموقع الإلكتروني في دائرة الإفتاء الأردنية، حول موضوع (تطور مفهوم المنهج في التراث الإسلامي)؛ إذ تتبع بعض الجوانب المتعلقة بتطور مفهوم المنهج والمنهجية في التراث الإسلامي، مع بيان الفرق مع التراث الغربي ومنهج دراسته. ثم تحدث د. أحمد قادم، عن (تطور مفهوم المنهج في الفكر الغربي)، فقد تتبع الباحث تطور مفهوم المنهج في الفكر الغربي ابتداءً من اليونان حتى العصور الحديثة، مع التوقف عند بعض الخصائص المميزة لهذه العصور، ثم تحدث د. محمد زهير؛ أستاذ العقيدة وعلم الكلام بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عن (رؤى نقدية لتطور مفهوم المنهج في الفكرين الإسلامي والغربي)، وبيّن جوانب الاختلاف والاشتقاق بين خصائص المنهج في الفكر الإسلامي والمنهج في الفكر الغربي.

ثم عقدت جلسة تقويمية للدورة؛ إذ تمّ توجيه المتدربين إلى مناقشة مسألتين مهمتين هما: الخبرة التي اكتسبها المشاركون وكيفية توظيفها في التخصص، وأين مواقع الخلل والنقص الذي أدّى إلى عدم إدراك بعض المفاهيم والمحاور، وكيفية استكمال هذا النقص. وأوصى المشاركون بضرورة استمرار التعاون والتواصل بين المشاركين بعد الدورة، وعمل مجموعة بريدية مشتركة للمشاركين في هذه الدورة، وموقع إلكتروني لخدمة موضوعات الدورة. كما أوصى المشاركون بتنظيم هذه الدورة لمجموعات أخرى من المتدربين، والتأكيد على أهمية انعكاس مادة الدورة على ممارسة التعليم الجامعي.

واختتمت فعاليات الدورة بجلسة ختامية تحدث فيها كل من: د. فتحي ملكاوي، والدكتور عبدالحميد مدكور؛ أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، والدكتور أمين القضاة؛ عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية؛ إذ أكدوا على أهمية تفعيل مادة الدورة في مجالات تطبيقية مختلفة. وانتهت فعاليات الدورة بتوزيع الشهادات على المتدربين.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **العقل الفقهي**، عباس يزداني، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٢م، ٣٦٣ صفحة.

يبحث الكتاب في موضوع العلاقة بين "العقل" و"الدين"؛ وهي علاقة تمثِّل إحدى أهم الإشكاليات الفكرية، وأبرز مسائل علم الكلام قديمًا وحديثًا. كما ينقد بعض الأصول السائدة في أوساط الفقهاء العلمية، وفي الفكر الشيعي.

يهدف المؤلِّف من كتابه هذا إلى إثبات حقيقة أنّ الإسلام مُنزَّه عن كلّ عيب ونقص، وإن كان ثمّة عيب فمردّه سوء فَهْمِ بعض العلماء والفقهاء لمفاهيم الإسلام.

جاء الكتاب في خمسة فصول وخاتمة، تحدّث أولها عن دور العقل وسيرة العقلاء والاجتهاد المبني على العقل، وتناول ثانيها مكانة القرآن الكريم والسنّة الشريفة في الفقه. وتناول الفصل الثالث إشكالية خبر الواحد وحُجِّية الظن. وتعرَّض الفصل الرابع لبعض التعاليم الدينية والتطبيقات العملية في الفقه التقليدي. أمّا الفصل الخامس فتطرّق إلى بعض موارد الانحراف في الفكر الديني.

٢. **الاستحسان ونماذج من تطبيقاته في الفقه الإسلامي**، فاروق عبد الله كريم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م، ٤٨٠ صفحة.

هذا الكتاب –في أصله– رسالة دكتوراه نوقِشت في جامعة بغداد عام ١٩٩٥م، وتنبع أهميته من التفصيل الذي تناول فيه المؤلِّف موضوع الاستحسان.

عرض المؤلِّف آراء العلماء الأصوليين في كلّ مفردة من مفردات الاستحسان، ثمّ تناولها بالشرح والتحليل. ثم قارن بين هذه الآراء؛ بغية إيضاح حقيقة الاستحسان، وتحديد الراجح من آراء هؤلاء العلماء. واستعان في بحثه وتقصّيه بمصادر المتقدِّمين، خاصة أصحاب المذهب الحنفي؛ فَهُمْ أكثر أصحاب المذاهب تفصيلاً لبيان حقيقة الاستحسان، وأكثرهم توسُّعاً فيه.

يقع الكتاب في بابين اثنين؛ خُصِّص أولهما لبيان حقيقة الاستحسان، وخُصِّص الباب الثاني لحُجِّية الاستحسان وأنواعه مع نماذج من تطبيقاته.

٣. **جامع في القواعد والضوابط والمقاصد الفقهية للنوازل والقضايا المعاصرة**، محمد نعيم محمد هاني الساعي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١١م، ٨٦٠ صفحة.

يهدف المؤلِّف من هذا الكتاب إلى إبراز مكانة علماء الفقه الإسلامي، وبيان دورهم في قيادة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتوجيهها، وتفعيل تراث سلف الأمّة في تخريج المسائل الحاضرة والقضايا المعاصرة على أصولها من النصوص والقواعد، فالفقه الإسلامي حاضر فاعل في كلّ وقت وحين، وفيه اكتفاء وغناء عن كلّ ما سواه من الدساتير والقوانين والتشريعات. وأكّد المؤلِّف أهمية إحياء الفهم الصحيح للإسلام في عقول المسلمين وقلوبهم، وأثر ذلك في مختلف مناحي الحياة ومرافقها.

٤. **السلطة في الإسلام؛ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، عبد الجواد ياسين، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٢م، ٣٥٢ صفحة.

يدعو المؤلِّف في هذا الكتاب إلى ضرورة قراءة النص من منظور تاريخي، وكذا الحال بالنسبة إلى قراءة التاريخ؛ إذ إنّ تدوين النصوص –كما يرى المؤلف– في كتب مستقلة، كمتون سرديّة صرف، كالسنّة النبوية، من دون الإشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى، أو في ظروف التدوين المتأخرة، دفع العقل الإسلامي إلى النظر إليها والتعامل معها بوصفها كائنات تشريعية مطلقة كاملة الكينونة، بمعزل عن العوامل الخارجية. وبذا، فقد أصبح "السلف" مصدرًا للتشريع بما يخالف الشريعة، وأصبح فعلهم الذي لا يعارض الانقياد لأنظمة فاسدة دليلاً على جواز ذلك الانقياد.

ويرى الكتاب أن هذا الزمن الحافل بالتطورات، بما في ذلك استلام الأحزاب والجماعات الإسلامية زمام السلطة في بعض الدول العربية، يجعل نقاش علاقة "السلطة" بـ "الدين" أمرًا ملحًّا؛ حتى لا يقع المجتمع في شَرَك الانقياد للنص وتنحية التاريخ، أو العكس.

٥. **فقهاء مناضلون "مواقف تاريخية في العلم والسياسة"**، محمد بن إبراهيم، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٢م، ٢٧٢ صفحة.

تعرّض المؤلِّف لعدد من الأئمة العلماء في ميادين التشريع والفقه والسياسة، واستعرض مراحل نضالهم ومقارعتهم السلطة القائمة آنذاك، وما تعرّضوا له من فتنة، وثباتهم على مواقفهم.

وعمد المؤلِّف إلى تصنيف هؤلاء الأئمة تبعًا للحقبة الزمنية التي عاش فيها كلّ منهم؛ حتى لا يُتهم بالتحيّز إلى مذهب أو فقيه بعينه، وترك النصوص وحدها تتحدث عن كفاحهم، وإخلاصهم لدين الله، وبذلهم الأنفس رخيصة؛ دفاعًا عنه، وعن مصالح المسلمين، التي ما جاء الشرع إلا لحمايتها ورعايتها وحفظها. ومن الأئمة الذين ورد ذكرهم في هذا الكتاب: أبو حنيفة النعمان، الأوزاعي، عبد الرحمن بن زياد، مالك بن أنس، الشافعي، أحمد بن حنبل، ابن حزم الأندلسي، عز الدين بن عبد السلام، ابن تيمية.

٦. **محتكمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية**، محمد هندو، بيروت: دار البشائر الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ٢٠١٢م، ٦٧٢ صفحة.

يتناول الكتاب مسائل عدّة تتعلّق بمحتكمات الخلاف الفقهي، والكشف عن حقيقة الخلاف الفقهي القائم بين العلماء والفقهاء، وبيان أسباب هذا الخلاف. وفرّق المؤلِّف بين أنواع الاختلاف؛ المقبول منه والمرذول. وركَّز على موضوع تحريم الإنكار في مسائل الاجتهاد، موضِّحًا أنّ ذلك لا يعني تعدُّد الحق، وإنّما هو واحد تعذّر الوقوف عليه بيقين. ثمّ تحدث عن جواز نقض اجتهادات المختلفين بعضها بعضًا، وعن مسألة تغيير الأحكام بتغيّر الظروف، مبيِّناً عظيم أثر الأصل الفقهي "مراعاة الخلاف" في تحقيق الغاية المنشودة. أمّا في ما يخصّ باب الاحتياط، فقد ركَّز المؤلِّف على ضرورة الأخذ بالأورع والأحرم والأسلم للعاقبة عند الأخذ بالأحكام الشرعية.

٧. **إصلاح الفكر الفقهي "رؤية معاصرة"**، أبو أمامة نوار بن الشلي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١١م، ٢٤٠ صفحة.

تعرّض المؤلِّف في هذا الكتاب لموضوعات عدّة، أبرزها: وجوب تحرير الفقه من الأغلال التي تقيِّد العقل الفقهي المعاصر، ومراجعة مصطلح الفقيه وأهمية إعداده وتدريبه، وعواقب سكوت علماء الدين عن الضلالات، وضرورة ردم الهوّة بين الفقه والحديث، والقواعد الفقهية بين التضخيم والحاجة إلى التحقيق، وتفعيل الكلّيات في حياة الأمّة، والفتوى بين سرعة الزمن وتثبيت المفتي، وضرورة التأسيس لفقه اجتماعي، والمركز الاجتماعي للفقيه، وضرورة وضع رؤية استشرافية لعلاج فتن المسلمين ومحنهم، وضرورة وضع ميثاق اجتماعي للتعامل مع العلماء، وإفادة الفقه من وسائط الاتصال المعاصرة، والإعلام والفقه، وتعميم تجربة مركز التميّز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، وفي آفاق قناة تلفزيونية فضائية متخصّصة في الفقه الإسلامي.

٨. **الاجتهاد الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**، شعبان محمد إسماعيل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١١م، ١٨٤ صفحة.

تنبّهت رابطةُ العالَم الإسلامي لظاهرة خوض غير المؤهلين للفتوى في غمارها، وانتشار بعض الفتاوى التي تخالِف نهج الدين القويم، فنظّمت الرابطة "المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها"؛ لمعالجة هذه الظاهرة الخطيرة، وغلق باب الفتوى على هؤلاء الأدعياء. وكان من محاور هذا المؤتمر، الاجتهادُ الجماعي وأهميته في مواجهة مشكلات العصر، بوصفه إحدى الوسائل التي تقضي على مثل هذه الظاهرة. وقد استجاب المؤلِّف لطلب الرابطة بالكتابة في هذا الموضوع؛ إذ نوقِش ما كتبه في إحدى جلسات المؤتمر، ونال التقدير من جميع المؤتمرينَ. ونظرًا لأهمية الموضوع؛ فقد كان هذا الكتاب.

يقع الكتاب في ثلاثة فصول؛ يحمل أولها عنوان: "حقيقة الاجتهاد الجماعي ومشروعيته، وشروط المجتهد". وثانيها: "الاجتهاد الجماعي عبر العصور المختلفة". وثالثها: "دور المجامع الفقهية وهيئات الإفتاء في تطبيق الاجتهاد الجماعي".

٩. **العقل العملي في أصول الفقه: جذوره الكلامية والفلسفية**، ميثاق العَسِر، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ٢٠١٢م، ٢٨٨ صفحة.

تكمن أهمية هذا الكتاب في ارتباطه بأبحاث الحداثة المعاصرة، وما يطرحه الفكر الحديث من فلسفات خُلقية. ويُعَدّ العقل العملي وحُجِّيته من الأبحاث الأساس التي يترتّب عليها المزيد من النتائج في ميدان البحث الأصولي، وقد بُنيت عليه كثير من المقولات التي تشكِّل بنفسها ركائز ودعائم لكثير من المنطلقات الأصولية والفقهية. لذا يمثِّل الكتاب محاولة في مسيرة التطوير العلمي لعلم أصول الفقه.

إنّ التداخل المفاهيمي بين علم أصول الفقه وغيره من العلوم، أثمر كمّاً كبيراً من الإنجازات والإبداعات التي استحقّت النظر فيها، وإبداء الرأي؛ شرحًا، وتوضيحًا، وربمّا نقدًا وتصويبًا، الأمر الذي سعى إليه المؤلِّف في دراسته هذه، التي حاول فيها مقاربة الموضوع مقاربة مقارنة، مستعرِضًا فيها مسيرة هذا المصطلح في كلّ من: الفلسفة، وعلم الكلام، وأصول الفقه، إلا أنّ الهمّ بقي همّاً أصوليّاً، على الرغم من المقاربة الكلامية والفلسفية.

١٠. **القواعد الفقهية من خلال كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام لسلطان العلماء العز بن عبد السلام السلمي**، محمد الأنصاري، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٢م، ٤٨٨ صفحة.

يؤكِّد المؤلِّف في هذا الكتاب أنّ عملية التقعيد الفقهي هي عصارة الفقه وثمرته، وأنّ العقلية الفقهية إنمّا تقدر على ذلك، عندما تبلغ درجة عالية من النضج، والقدرة على التجميع والمقايسة والاستدلال.

وقد تطرّق المؤلِّف إلى أهم القضايا التنظيرية والاجتهادية والتجديدية، للعز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، وفي مقدّمتها قضية بناء أحكام الشريعة كلّها على قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد"، وتأصيلها، والاهتداء إلى معالمها.

11. The question of ijtihad*, Ayesha W Butt, ProQuest, UMI Dissertation Publishing (September 30, 2011), 80 pages.*

عنوان الكتاب بالعربية: "**مسألة الاجتهاد**"، والمؤلف عائشة بات. أصل الكتاب أطروحة ماجستير قدمت في جامعة تمبل الأمريكية عام ٢٠١٠م. في الكتاب عرض لتطور مفهوم الاجتهاد تاريخيّاً، وكيف أصبح محصورًا في دوائر محدَّدة، والإشارة إلى مسألة تعطيله أو إغلاق. وتوصلت الباحثة إلى أنّ باب الاجتهاد لم يغلَق يومًا، وإنّما اقتصر على مَنْ تلقّى نوعًا معيّناً من التدريب، وأنّه يُشرع للفقيه الذي امتلك شروط الاجتهاد. أمّا أولئك الذين لم يتمكّنوا من التدريب، فيُطلب إليهم متابعة أساتذتهم، أو الانخراط في "التقليد".

يُظهر هذا الكتاب أنّ الخلاف في مسألة الاجتهاد، مردّه صراع الحداثيين والتقليديين على السلطة، ومحاولة كلّ منهما تفسير النصوص ووضع الأحكام للمجتمع المسلم وَفقًا لمعتقداته. فقد أشار الكتاب إلى سعي التقليديين للحفاظ على الإسلام التقليدي، وإلى محاولة الحداثيين حلّ المشاكل المعاصرة بفتح باب الاجتهاد أمام أولئك الذين لم يتلقّوا تدريبًا تقليديًّا.

12. *Understanding the Four Madhhabs: Facts About Ijtihad and Taqlid*, Abdal Hakim Murad, Muslim Academic Trust; New Ed edition (February 28, 1999), 30 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**فهم المذاهب الأربعة: حقائق عن الاجتهاد والتقليد**". والمؤلف عبد الحكيم مراد (تيموثي وينتر) بريطاني مسلم أستاذ الإسلاميات في جامعة كامبريج. يطرح مؤلِّف هذا الكتاب العديد من التساؤلات، أبرزها: لماذا توجد أربع مدارس في الشريعة الإسلامية؟ هل يتعيّن على المسلمين السير على خطاها أو النهل من معين الإسلام مباشرة (القرآن والسنّة)؟ وهو كتاب صغير يستعرض الخطوط العريضة لأجوبة علماء السنّة عن مثل هذه الأسئلة، التي تؤكِّد وجوب التزام المسلمين كافة بما ورد في القرآن الكريم والسنّة الشريفة. ويوضِّح الكتاب أيضًا وجهات نظر العلماء، التي تركِّز جميعها على إمكانية تحقيق ذلك على أفضل وجه، باتباع كبار المجتهدين.

13. Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad, *Imran A. Nyazee, Kazi Pubns Inc (January 1995), 360 Pages.*

عنوان الكتاب بالعربية: "**نظريات الشريعة الإسلامية: منهجية الاجتهاد**". المؤلف هو الباحث الباكستاني، عمران نيازي. يكشف الكتاب عن ماهية أصول الفقه، أو النظرية القانونية الإسلامية، التي تضم ثلاث منهجيات رئيسة، لكلّ منها وظيفة مميّزة تهدف إلى تطوير الشريعة الإسلامية؛ إذ تقوم أولاها على أساس تفعيل المبادئ العامة والمنهج التحليلي، وتشتمل ثانيتها على التفسير الصارم. أمّا المنهجية الثالثة فتتأسّس على مقاصد الشريعة الإسلامية.

14. Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies, *L. Ali Khan, Hisham M. Ramadan, Edinburgh University Press (September 30, 2012), 256 pages.*

عنوان الكتاب بالعربية: "**الاجتهاد المعاصر: الحدود والخلافات**". من تأليف علي خان المتخصّص في القانون، وصاحب ثلاثة كتب تبحث في تطور القانون الدولي، وهشام رمضان، المتخصّص في علم الجريمة بجامعة كوانتلن (Kwantlen) في فانكوفر.

يرى المؤلفان أنّ عودة الإسلام إلى مسرح الأحداث، وتأثيره الفاعل في مختلف مناحي الحياة عالميًّا؛ قد فرض اهتمامًا كبيرًا ورغبة أكيدة في فهم الشريعة الإسلامية على حقيقتها. ويعتقدان أنّ التحديات التي يفرضها الواقع الجديد، تزيد من حجم الضغوط على المسلمين؛ ما يحتم عليهم إعادة النظر في الفقة التقليدي، وتفعيل باب الاجتهاد على نحوٍ يساعد على اتخاذ القرارات القانونية، بناءً على تأويل مستقل لمصادر القانون. ويستكشف الكتاب حدود هذا التطور، والجدل الدائر حوله، في سياق تنوّع حاجات المسلمين، وثقافات المجتمعات المحلية التي يعيشون فيها؛ سواء في الدول المسلمة، أو غير المسلمة.

15. *Sharia As Discourse* (Cultural Diversity and Law),Gorgen S. Nielsen (Author), Lisbet Christoffersen (Editor), Jorgen S. Nielsen (Editor), Ashgate (March 1, 2010), 280 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الشريعة بوصفها خطابًا: التنوع الثقافي والقانون**"، تأليف وتحرير جارغن نيلسون أستاذ الإسلاميات ومدير مركز دراسات الفكر الإسلامي الأوروبي في جامعة كوبنهاجن في الدينمارك، وشارك في تحرير الكتاب ليسبت كريستوفرسن أستاذ القانون في نفس الجامعة.

إنّ تجاهل المشرِّعين والقضاة كثيرًا من التقاليد المرتبطة بالإسلام، في بعض المجتمعات المسلمة في أوروبا، يحمل في طيّاته ظلمًا كبيرًا. ويهدف الكتاب إلى عرض وجهتي النظر: الإسلامية والأوروبية في مختلف القضايا المطروحة، ووضع التقاليد القانونية والفكرية في قالب حواري، واستكشاف طرائق تطبيقها عمليًّا في مواقع مختارة داخل أوروبا والعالَم الإسلامي. وقد أشار الكتاب إلى اجتماع عدد من علماء الشريعة والقانون الإسلامي بنظرائهم الأوروبيين المتخصّصين في التأويل والفلسفة والفقه؛ بغية تعرّف الطرائق المتبعة في عمليات التفكير الديني والقانوني.

بسم الله الرحمن الرحيم

استكتاب في عدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن: الإعلام في الرؤية الفكرية الإسلامية

تنوي مجلة إسلامية المعرفة إصدار عدد خاص عن **الإعلام في الرؤية الفكرية الإسلامية**. وتدعو هيئة تحرير المجلة الباحثين المهتمين بالموضوع والمفكرين والعلماء المتخصصين إلى الإسهام في إعداد بحوث هذا العدد، بتقديم أبحاث علمية أصيلة، ضمن واحد من المحاور الآتية، في موعد موعد لا يتجاوز الأول من شهر أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١٣م.

المحور الأول: الإعلام في الفكر الإسلامي: المفهوم والوظيفة والأدبيات

١. مفهوم الإعلام في المجتمع المعاصر، وعلاقته بالمفاهيم والمصطلحات الأخرى، مثل: الاتصال، والدعوة، والإعلام الإسلامي، والإعلام الديني، والإعلام المحافظ، والإعلام الملتزم،... .

٢. تطور مفهوم الإعلام ووظائفه وأدواته في المجتمع الإسلامي: دراسة تاريخية نقدية.

٣. دراسة تحليلية نقدية للأبحاث والدراسات والكتب التي ناقشت مفهوم الإعلام الإسلامي، أو الإعلام في الرؤية الإسلامية.

المحور الثاني: الإعلام والدعوة

١. الهدي القرآني في موضوع الإعلام

٢. الهدي النبوي في موضوع الإعلام

٣. دراسة تحليلية نقدية لألوان الخطاب الإسلامي في الفضائيات ذات التوجه الإسلامي.

٤. المسجد منبر إعلامي: واقع خطاب أئمة المساجد، ووسائل تطويره.

٥. برامج الفتاوى في القنوات الفضائية الإسلامية ودورها في بناء الثقافة الفقهية.

٦. حرية التعبير في الخطاب الإعلامي الإسلامي: حدودها ومسؤولياتها.

المحور الثالث: الدور المنشود للإعلام

١. الدور المنشود للإعلام في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، والانتماء للمجتمع والأمة، والتنمية المجتمعية، وتعزيز الهوية الإسلامية.

٢. الدور الإعلامي لوسائل التواصل الاجتماعي الحديثة.

٣. دور الإعلام في الثقيف والتعليم: دراسات وصفية تحليلية نقدية.

المحور الرابع: الوسائط الإعلامية في المنظور الإسلامي

١. تنوع الوسائط الإعلامية المرئية والمقروءة والمسموعة وسبل توظيفها في التوجيه الإسلامي.

٢. ترشيد طرق التعامل مع الوسائط الإعلامية.

٣. سبل مواجهة المضامين الإعلامية المناقضة للتوجه الإسلامي.

٤. التجديد والإبداع في الإنتاج الإعلامي الإسلامي

المحور الخامس: برامج ومشاريع وخطط عملية مقترحة لبناء برامج وكفاءات إعلامية وفق المنظور الإسلامي

١. تجليات التجارب الإسلامية في المجالات الإعلامية المعاصرة: السمعية والبصرية.

٢. خارطة تصنيفية للفضائيات العربية والإسلامية بناء على منطلقاتها (تعليمية، غنائية، رياضية، ترفيهية، إخبارية، محلية وأجنبية، حكومية وأهلية...إلخ) وتناولها بالنقد والتحليل، وبيان مدى تأثيرها في الشخصية الإسلامية.

٣. القنوات الإعلامية والبرامج الموجهة إلى فئات محددة في المجتمع: الأطفال، المراهقين، النساء... إلخ، ومدى تلبية كل نوع منها للحاجات النفسية والاجتماعية للفئة المستهدفة.

٤. التخطيط الاستراتيجي للإعلام المنشود في الرؤية الإسلامية في الفضاء الكوني.

٥. سبل إعداد الكفاءات الإعلامية وفق المنظور الإسلامي.

المحور السادس: الإعلام والعولمة

١. موقع الإعلام في المجتمع المعاصر في ظل العولمة الإعلامية، ومدى تأثيره على الخصوصيات الوطنية.

٢. دور الإعلام في المحافظة على القيم الإنسانية، والأعراف والتقاليد الحسنة

٣. الرسائل الخفية في الإعلام، أهدافها، وصور تضمينها للمضمون الإعلامي وسبل الكشف والتعامل معها.

٤. تأثير المسلسلات الأجنبية، والمدبلجة عَلَى الأسرة العَرَبية والمسلمة، ودور الإعلام الهادف في تغيير القيم السَّلْبِيَّة الَّتِي تتركها هذه المسلسلات في الأسرة.

المحور السابع: محددات بناء الإعلام الهادف

١. التكامل والتناقض في المضمون الإعلامي لمؤسسات الإعلام.

٢. التجاذب بين الحرص على المهنية أو الرسالة في الخطاب الإعلامي الإسلامي.

٣. التنافس بين متطلبات الموضوعية وإعطاء الرأي الآخر حقه في العرض والبيان، من جهة، ومتطلبات الالتزام الدعوي والخطاب المذهبي "الإيديولوجي" منجهة أخرى.

مواصفات البحث المطلوب

١. ألا يكون البحث قد نشر سابقاً أو قدم للنشر لجهة أخرى.

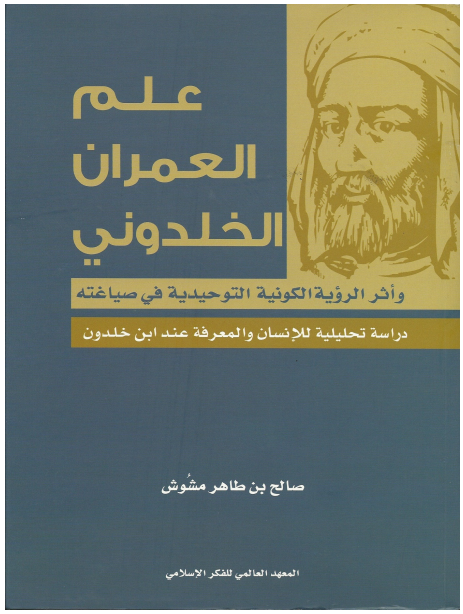
١. أن يكون بحثاً علمياً حسب المعايير المعروفة في البحوث العلمية: الأصالة والإضافة إلى المعرفة والتوثيق (ويكون التوثيق في الهوامش أسفل الصفحات).

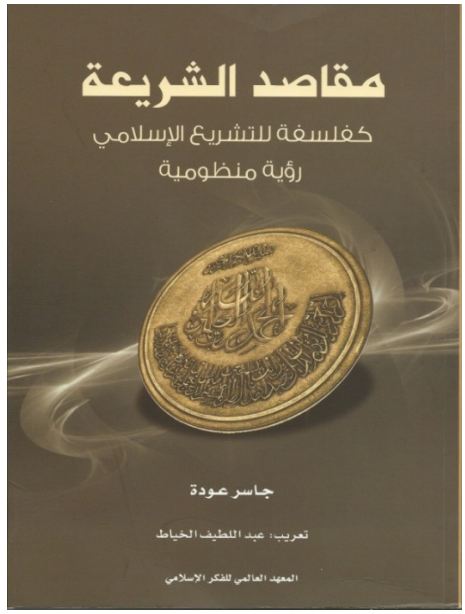
٢. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

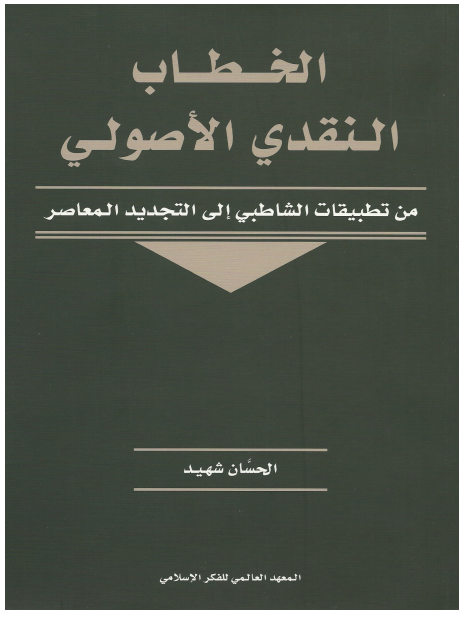
٣. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥-٣٥ صفحة).

٤. أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب (نظام أي بي أم) ويقدم منه نسخة الكترونية ونسخة ورقية، ويفضل أن يرسل بالبريد الإلكتروني على العنوان الإلكتروني للمجلة. (iokiiit@yahoo.com) ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة، لأغراض نشر البحوث المقبولة على موقع المجلة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، بعد نشرها في النسخة الورقية.

صدر حديثاً

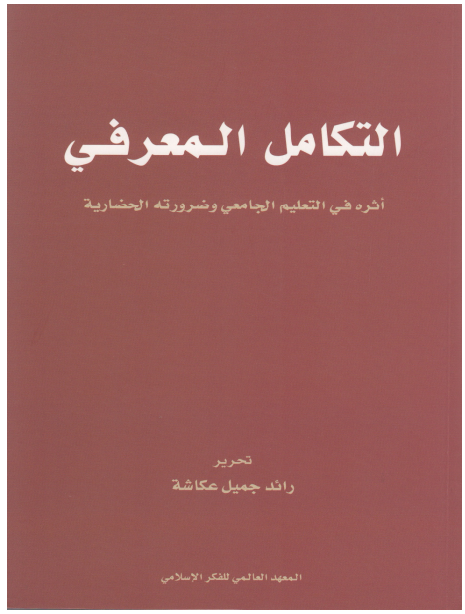

علم العمران الخلدوني
وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته
دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون
صالح بن طاهر مشوش
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

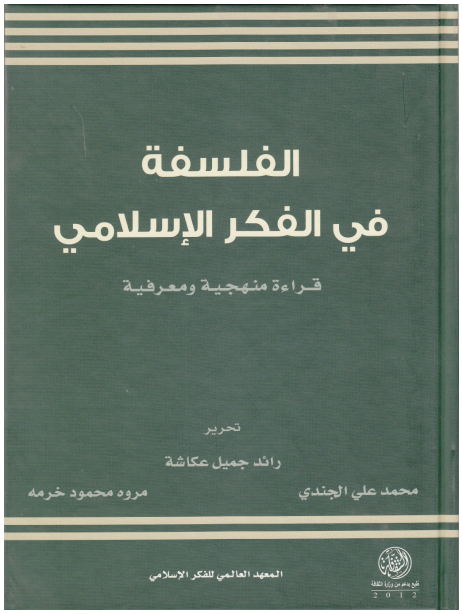

مقاصد الشريعة
كفلسفة للتشريع الإسلامي
رؤية منظومية
جاسر عودة
تعريب: عبد اللطيف الخياط
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

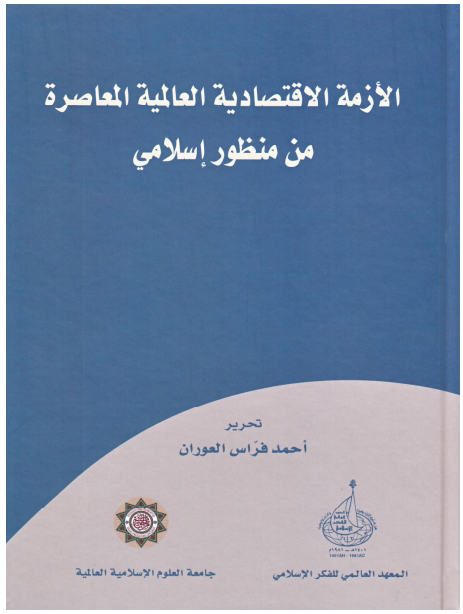

الخطاب النقدي الأصولي
من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر
الحسان شهيد
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

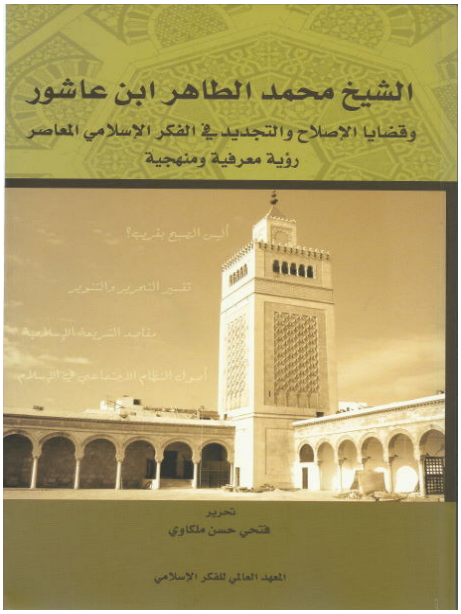
صندوق النقد الدولي
تقدير اقتصادي إسلامي
مها رياض عبد الله
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً


التكامل المعرفي
أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية
تحرير
رائد جميل عكاشة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي


الفلسفة
في الفكر الإسلامي
قراءة منهجية ومعرفية
تحرير
رائد جميل عكاشة
محمد علي الجندي
مروه محمود خرمه
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
2012


الأزمة الاقتصادية العالمية المعاصرة
من منظور إسلامي
تحرير
أحمد فرّاس العوران
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
جامعة العلوم الإسلامية العالمية


الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور
وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر
رؤية معرفية ومنهجية
تحرير
فتحي حسن ملكاوي
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 18 No. 71 Winter 1434 AH / 2013 AC

ISSN 1729- 4193